SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLOGICA

TOMO III (2º)
1 q.75-119

B. A. C.

177

SECCION II
TEOLOGIA Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

III (2º)

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO III (2.º)

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C. ESTA INTEGRADA EN EL AÑO 1959 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* R. P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID · MCMLIX

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo Sr Dr.

FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCION GENERAL

POR EL R. P. MTRO.
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

PLAN GENERAL DE LA EDICION DE LA SUMA TEOLOGICA BILINGÜE EN LA BAC

TOMOS	CUESTIONES	TRATADOS
		Introducción general a la *Suma*.
I	1 q.1-26	De Dios uno.
II-III	1 q.27-74	De la Santísima Trinidad. De la creación en general. De los ángeles. De la creación corpórea.

Estos cuatro últimos tratados (1 q.27-74), que en la disposición tipográfica anterior de esta edición ocupaban los tomos II y III, se han refundido en un solo volumen (= t. II-III).

III (2.º)	1 q.75-119	Del hombre. Del gobierno del mundo.
IV	1-2 q.1-48	De las bienaventuranzas y de los actos humanos. De las pasiones.
V	1-2 q.49-89	De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.
VI	1-2 q.90-114	De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia.
VII	2-2 q.1-46	Sobre la fe, esperanza y caridad.
VIII	2-2 q.47-79	De la prudencia. De la justicia.
IX	2-2 q.80-140	De la religión. De las virtudes sociales y de la fortaleza.
X	2-2 q.141-189	Sobre la templanza. Sobre la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección.
XI	3 q.1-26	Sobre la encarnación.
XII	3 q.27-59	De la vida de Cristo.
XIII	3 q.60-83	De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía.
XIV	3 q.84-90	De la penitencia.
	Supl. q.1-33	De la extremaunción. Del orden.
XV	Supl. q.34-68	Del matrimonio.
XVI	Supl. q.69-99	Sobre los novísimos. Indices.

TOMO III (2.º)

TRATADO DEL HOMBRE

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

MANUEL UBEDA PURKISS, O. P.

CON LA COLABORACIÓN DE LOS PADRES

ARMANDO GONZALEZ Y FERNANDO SORIA, O. P.

(q.75 89)

INTRODUCCIONES A LAS CUESTIONES 90-102 POR EL P. MTRO.

MANUEL CUERVO, O. P.

TRATADO DEL GOBIERNO DEL MUNDO

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

JESUS VALBUENA, O. P.

BIBLIOTECA DEL COLEGIO DE LA INMACULADA
JHS
SANTA CR.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLIX

Nihil obstat: Fr. Iosephus M. Artola, O. P. S. Theol. Lector;
Fr. Carolus Soria, O. P. S. Theol. Lector.

Imprimi potest: Fr. Anicetus Fernández, O. P. Prior prov.

Imprimatur: † Fr. Franciscus, O. P. Episcopus Salmant.
Salmanticae, 15 ian. 1959.

Depósito legal M 239-1959

INDICE GENERAL

SENTIDO DEL PRESENTE COMENTARIO XIX

TRATADO DEL HOMBRE

Págs.

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DEL HOMBRE 3

I. Concepto del hombre a través de la historia 3
II. Los sentidos internos 33
III. Doctrina del conocimiento intelectual 82
IV. La libertad humana 131
V. La inmortalidad del alma 145
VI. Relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal 156

BIBLIOGRAFÍA 165

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 75.—Esencia del alma humana 169

CUESTIÓN 75.—De la esencia del alma humana 169

Art. 1.—Si el alma es cuerpo 172
Art. 2.—Si el alma humana es una realidad subsistente 175
Art. 3.—Si las almas de los animales irracionales son subsistentes 178
Art. 4.—Si el alma es el hombre 180
Art. 5.—Si el alma está compuesta de materia y forma 182
Art. 6.—Si el alma humana es corruptible 186
Art. 7.—Si el alma y el ángel son de la misma especie 190

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 76.—Unión del alma y cuerpo 193

CUESTIÓN 76.—De la unión del alma con el cuerpo 195

Art. 1.—Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma. 195
Art. 2.—Si el principio intelectivo se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos 203
Art. 3.—Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella 210
Art. 4.—Si hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva 216
Art. 5.—Si es conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene 221
Art. 6.—Si el alma intelectiva se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales 225
Art. 7.—Si el alma se une al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo 227
Art. 8.—Si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo 230

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 77.—De las potencias del alma 235

CUESTIÓN 77.—De lo relativo a las potencias en general 237

Art. 1.—Si la misma esencia del alma es su potencia 237
Art. 2.—Si son múltiples las potencias del alma 242
Art. 3.—Si las potencias se distinguen por sus actos y objetos... 244
Art. 4.—Si se da orden en las potencias del alma 248
Art. 5.—Si todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto 250
Art. 6.—Si las potencias del alma emanan de su esencia 252
Art. 7.—Si las potencias del alma proceden unas de otras 255
Art. 8.—Si todas las potencias del alma permanecen en ella una vez separada del cuerpo 257

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 78.—Potencias y sentidos del alma 260

CUESTIÓN 78.—De las potencias del alma en particular 261

Art. 1.—Si deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias 261
Art. 2.—Si las potencias vegetativas se dividen con propiedad en nutritivas, de crecimiento y generativas 266
Art. 3.—Si debidamente se distinguen cinco sentidos externos... 269
Art. 4.—Si es razonable nuestra división de los sentidos internos. 274

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 79.—Potencias intelectivas 281

CUESTIÓN 79.—De las potencias intelectivas 283

Art. 1.—Si el entendimiento es una potencia del alma 284
Art. 2.—Si el entendimiento es potencia pasiva 286
Art. 3.—Si es preciso admitir un entendimiento agente 289
Art. 4.—Si el entendimiento agente es algo propio del alma 292
Art. 5.—Si el entendimiento agente es el mismo para todos 296
Art. 6.—Si la memoria se halla en la parte intelectiva del alma. 298
Art. 7.—Si la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento 303
Art. 8.—Si la razón es potencia distinta del entendimiento..... 305
Art. 9.—Si la razón superior y la inferior son potencias distintas 308
Art. 10.—Si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento. 312
Art. 11.—Si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas 314
Art. 12.—Si la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras 316
Art. 13.—Si la conciencia es una potencia 319

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 80 Y 81.—Potencias apetitivas 322

CUESTIÓN 80.—De las potencias apetitivas en general 323

Art. 1.—Si el apetito es una potencia especial del alma 324
Art. 2.—Si el apetito sensitivo y el intelectivo son potencias distintas 326

CUESTIÓN 81.—De la sensibilidad 329

Art. 1.—Si la sensibilidad pertenece exclusivamente al orden apetitivo 329

Págs.

Art. 2.—Si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas 331
Art. 3.—Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón 334

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 82.—De la voluntad 338

CUESTIÓN 82.—De la voluntad 339

Art. 1.—Si la voluntad desea alguna cosa con necesidad 340
Art. 2.—Si la voluntad quiere con necesidad todo lo que ama .. 342
Art. 3.—Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento 345
Art. 4.—Si la voluntad mueve al entendimiento 348
Art. 5.—Si el apetito superior debe dividirse en irascible y concupiscible 351

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 83.—Del libre albedrío 355

CUESTIÓN 83.—Del libre albedrío 357

Art. 1.—Si el hombre tiene libre albedrío 358
Art. 2.—Si el libre albedrío es una potencia 361
Art. 3.—Si el libre albedrío es potencia apetitiva 364
Art. 4.—Si el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad. 366

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 84.—Intelección de las cosas corpóreas 369

CUESTIÓN 84.—Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales que le son inferiores 375

Art. 1.—Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos 376
Art. 2.—Si el alma entiende con virtud de su propia esencia los seres corporales 380
Art. 3.—Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas 384
Art. 4.—Si las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas 388
Art. 5.—Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas 392
Art. 6.—Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles 395
Art. 7.—Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene sin necesidad de recurrir a las imágenes 400
Art. 8.—Si el entorpecimiento de los sentidos impide el juicio del entendimiento 403

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 85.—Modo de intelección 407

CUESTIÓN 85.—Del modo y orden de la intelección 412

Art. 1.—Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía 413
Art. 2.—Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección 419

Págs.

Art. 3.—Si lo más universal es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo 424
Art. 4.—Si podemos entender muchas cosas simultáneamente ... 429
Art. 5.—Si nuestro entendimiento conoce por composición y división 432
Art. 6.—Si el entendimiento puede errar 435
Art. 7.—Si puede uno entender la misma cosa mejor que otro... 437
Art. 8.—Si el entendimiento entiende lo indivisible antes que lo divisible 439

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 86.—Qué conocemos de las cosas materiales 443

CUESTIÓN 86.—De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales 444
Art. 1.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares ... 444
Art. 2.—Si nuestro entendimiento puede conocer lo infinito 446
Art. 3.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes. 450
Art. 4.—Si nuestro entendimiento conoce las cosas futuras 451

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 87.—Cómo se conoce a sí misma el alma 456

CUESTIÓN 87.—De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe 459
Art. 1.—Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia 459
Art. 2.—Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias 464
Art. 3.—Si el entendimiento conoce su propio acto 466
Art. 4.—Si el entendimiento conoce el acto de la voluntad 469

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 88.—Conocimiento de las substancias espirituales 471

CUESTIÓN 88.—Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella. 472
Art. 1.—Si el alma humana, durante la vida presente, puede conocer las substancias inmateriales en sí mismas 472
Art. 2.—Si nuestro entendimiento puede llegar a entender las substancias inmateriales por medio del conocimiento de las cosas materiales 479
Art. 3.—Si es Dios lo primero que conoce la mente humana ... 482

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 89.—Intelección del alma separada del cuerpo 484

CUESTIÓN 89.—Del conocimiento del alma separada 485
Art. 1.—Si el alma separada puede entender algo 485
Art. 2.—Si el alma conoce las demás substancias separadas .. 490
Art. 3.—Si el alma separada conoce todas las cosas naturales . 492
Art. 4.—Si el alma separada conoce las cosas singulares 494
Art. 5.—Si el hábito de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada 496
Art. 6.—Si el acto de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada 499

Págs.

Art. 7.—Si la distancia local impide el conocimiento del alma separada 501
Art. 8.—Si las almas separadas conocen lo que sucede en este mundo 503

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 90-92.—La formación del hombre 507
I. Origen del alma racional 507
II. Origen del cuerpo humano 511
III. El cuerpo de la mujer 525

CUESTIÓN 90.—De la primera producción del hombre en cuanto al alma 520
Art. 1.—Si el alma es algo producido o algo de la substancia divina 520
Art. 2.—Si el alma fué producida en el ser por creación 529
Art. 3.—Si el alma racional es producida inmediatamente por Dios 531
Art. 4.—Si el alma humana fué producida antes que el cuerpo. 535

CUESTIÓN 91.—De la producción del cuerpo del primer hombre ... 536
Art. 1.—Si el cuerpo del primer hombre fué hecho del polvo de la tierra 536
Art. 2.—Si el cuerpo humano fué producido inmediatamente por Dios 539
Art. 3.—Si el cuerpo del hombre poseyó la disposición debida .. 543
Art. 4.—Si la producción del cuerpo humano está bien descrita en la Sagrada Escritura 547

CUESTIÓN 92.—De la producción de la mujer 550
Art. 1.—Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas 550
Art. 2.—Si estuvo bien que la mujer fuera hecha del varón 553
Art. 3.—Si la mujer debió ser formada de una costilla del varón 555
Art. 4.—Si la mujer fué formada inmediatamente por Dios 558

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 93.—La imagen de Dios en el hombre. 560
I. Nociones y división de la cuestión 560
II. Vestigio de la Trinidad en las criaturas 561
III. Imagen de Dios en el hombre 562
IV. Imagen de la Trinidad en el hombre 565

CUESTIÓN 93.—Del fin o término de la producción del hombre 566
Art. 1.—Si se da en el hombre la imagen de Dios 567
Art. 2.—Si en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios 569
Art. 3.—Si el ángel es más a imagen de Dios que el hombre 572
Art. 4.—Si la imagen de Dios se halla en todo hombre 573
Art. 5.—Si en el hombre está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas 579
Art. 6.—Si la imagen de Dios se da en el hombre sólo según su mente 579
Art. 7.—Si la imagen de Dios se halla en el alma según sus actos. 584

Págs

Art. 8.—Si la imagen de la divina Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto 587
Art. 9.—Si «semejanza» e «imagen» se distinguen debidamente .. 591

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 94-97.—Del estado de inocencia . 595

I. División de este tratado 595
II. Existencia del estado de inocencia 596
III. Dones que comprende el estado de inocencia 598
IV. Sobrenaturalidad y gratuidad de los dones del estado de inocencia 616
V. Esencia de la justicia original 620

CUESTIÓN 94.—Del estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento 626

Art. 1.—Si el primer hombre vió a Dios en su esencia 627
Art. 2.—Si Adán en estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia 630
Art. 3.—Si el primer hombre poseyó la ciencia de todo 633
Art. 4.—Si el hombre en el estado primitivo podía ser engañado. 636

CUESTIÓN 95.—De las cosas tocantes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia 640

Art. 1.—Si el primer hombre fué creado en gracia 640
Art. 2.—Si en el alma del primer hombre se dieron pasiones 644
Art. 3.—Si Adán poseyó todas las virtudes 646
Art. 4.—Si las obras del primer hombre eran menos meritorias que las nuestras 649

CUESTIÓN 96.—Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia 652

Art. 1.—Si Adán en el estado de inocencia dominaba a los animales 652
Art. 2.—Si el hombre tenía dominio sobre las restantes criaturas. 655
Art. 3.—Si en el estado de inocencia eran iguales todos los hombres 657
Art. 4.—Si existía dominio de unos hombres sobre otros 659

CUESTIÓN 97.—De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre 662

Art. 1.—Si el hombre en el estado de inocencia era inmortal ... 662
Art. 2.—Si el hombre en el estado de inocencia era pasible 664
Art. 3.—Si el hombre en el estado de inocencia necesitaba alimentos 666
Art. 4.—Si el hombre en el estado de inocencia conseguiría la inmortalidad por el árbol de la vida 669

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 98-99.—Transmisión de la naturaleza. 672

CUESTIÓN 98.—De lo perteneciente a la conservación de la especie. 673

Art. 1.—Si en el estado de inocencia habría generación 673
Art. 2.—Si en el estado de inocencia habría generación por coito. 675

Págs

CUESTIÓN 99.—De la condición de la prole en lo que respecta al cuerpo 680

Art. 1.—Si en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros 680
Art. 2.—Si en el primer estado nacerían mujeres 683

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 100-101.—Transmisión de la justicia original 685

CUESTIÓN 100.—De la condición de la prole en lo que respecta a la justicia 688

Art. 1.—Si los hombres nacerían en justicia 689
Art. 2.—Si los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia 690

CUESTIÓN 101.—De la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia 694

Art. 1.—Si en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de ciencia 694
Art. 2.—Si los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón . 696

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 102.—El paraíso terrenal 698

CUESTIÓN 102.—Del lugar del hombre, que es el paraíso 699

Art. 1.—Si el paraíso era lugar corpóreo 699
Art. 2.—Si el paraíso era lugar apto para vivienda humana 703
Art. 3.—Si el hombre fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo 706
Art. 4.—Si el hombre fué creado en el paraíso 707

TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

INTRODUCCIÓN AL TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO ... 711

I. Relación de este tratado con los anteriores 711
II. Justificación de este tratado 712
III. Contenido de este tratado 713
IV. Esquema del tratado de la gobernación 716
V. Errores. Doctrina de la Iglesia. Bibliografía 717

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 103.—Sobre la gobernación divina en general 717

I. Noción de la gobernación divina 717
II. El hecho de la gobernación divina 718
III. La doctrina de Santo Tomás en la cuestión 103 721

CUESTIÓN 103.—Del gobierno del mundo en general 728

Art. 1.—Si el mundo es gobernado por alguien 728
Art. 2.—Si el fin de la gobernación del mundo está fuera de él. 731
Art. 3.—Si el mundo está gobernado por uno solo 734
Art. 4.—Si el efecto de la gobernación es único y no múltiple .. 736
Art. 5.—Si todas las cosas están sometidas al gobierno divino .. 738
Art. 6.—Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios 741

Págs

Art. 7.—Si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino 743
Art. 8.—Si se puede poner obstáculo al orden de la gobernación divina 745

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 104.—La conservación y la posibilidad de aniquilación de los seres creados 748
I. La conservación 748
II. La aniquilación de los seres creados 755

CUESTIÓN 104.—De los efectos de la gobernación en especial 758
Art. 1.—Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios 759
Art. 2.—Si conserva Dios inmediatamente todas las criaturas 765
Art. 3.—Si puede Dios aniquilar algo 768
Art. 4.—Si de hecho se aniquila algo 770

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 105.—Del influjo universal de Dios en el obrar de las causas segundas 773
I. Las cuestiones 105-119 773
II. La importancia de la cuestión 105 774
III. Qué se entiende por «moción divina» 775
IV. Influjo inmediato de la causa primera en el obrar de las causas segundas 776
V. El problema del milagro 779

CUESTIÓN 105.—De la mutación de las criaturas por Dios 787
Art. 1.—Si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma 788
Art. 2.—Si puede Dios inmediatamente mover algún cuerpo 790
Art. 3.—Si mueve Dios inmediatamente al entendimiento creado 793
Art. 4.—Si puede Dios mover la voluntad creada 796
Art. 5.—Si obra Dios en todo el que obra 798
Art. 6.—Si puede Dios hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas 801
Art. 7.—Si es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas 804
Art. 8.—Si unos milagros son mayores que otros 806

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 106.—La iluminación de unos ángeles a otros 809

CUESTIÓN 106.—Del obrar de unas criaturas en otras 811
Art. 1.—Si un ángel ilumina a otro 812
Art. 2.—Si puede un ángel mover la voluntad de otro 815
Art. 3.—Si un ángel inferior puede iluminar a otro superior 818
Art. 4.—Si los ángeles superiores iluminan a los inferiores sobre todas las cosas que les son a ellos conocidas 820

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 107.—El lenguaje de los ángeles 823

CUESTIÓN 107.—Lenguaje de los ángeles 826
Art. 1.—Si hablan entre sí los ángeles 827
Art. 2.—Si los ángeles inferiores hablan a los superiores 830
Art. 3.—Si los ángeles hablan a Dios 832

Págs

Art. 4.—Si la distancia local influye algo en el hablar de los ángeles 833
Art. 5.—Si al hablar un ángel a otro lo perciben todos los demás. 835

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 108 Y 109.—Las jerarquías y los coros de ángeles 837
I. Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles 837
II. Importancia de esta doctrina 838
III. Enseñanza de la Iglesia sobre las jerarquías y coros de los ángeles 838
IV. Exposición teológica de Santo Tomás 840

CUESTIÓN 108.—La distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes 843
Art. 1.—Si todos los ángeles son de una misma jerarquía 844
Art. 2.—Si en una jerarquía hay varios órdenes 847
Art. 3.—Si en un mismo orden hay varios ángeles 849
Art. 4.—Si la distinción de jerarquías y órdenes viene de la naturaleza de los ángeles 852
Art. 5.—Si se nombran convenientemente los órdenes de los ángeles 854
Art. 6.—Si están bien asignados los grados de cada orden 861
Art. 7.—Si han de permanecer los órdenes después del día del juicio 866
Art. 8.—Si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles 866

CUESTIÓN 109.—Del orden de los ángeles malos 872
Art. 1.—Si hay órdenes entre los demonios 872
Art. 2.—Si hay prelación entre los demonios 874
Art. 3.—Si los demonios se iluminan unos a otros 876
Art. 4.—Si los ángeles buenos ejercen algún dominio sobre los malos 877

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 110.—Dominio y poder de los ángeles sobre los cuerpos 880
I. La creencia del influjo de los espíritus sobre los cuerpos. 880
II. Lo que hay de cierto y de dudoso respecto al demonio o poder de los espíritus sobre la materia 881
III. Carácter de la creencia en el influjo de los espíritus sobre la materia 882

CUESTIÓN 110.—Del dominio de los ángeles sobre los cuerpos 884
Art. 1.—Si la criatura corporal es regida por los ángeles 885
Art. 2.—Si la materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles. 886
Art. 3.—Si los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local 892
Art. 4.—Si los ángeles pueden obrar milagros 894

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 111.—Ministerio de los ángeles respecto de los hombres 897

I. Las cuestiones 111-113 897
II. Extensión y límites del influjo angélico sobre el obrar del hombre 898

CUESTIÓN 111.—De la acción de los ángeles sobre los hombres 901

Art. 1.—Si el ángel puede iluminar al hombre 901
Art. 2.—Si los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre. 904
Art. 3.—Si el ángel puede alterar la imaginación del hombre ... 907
Art. 4.—Si pueden los ángeles alterar los sentidos del hombre ... 910

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 112.—Misión de los ángeles a los ministerios humanos 913

CUESTIÓN 112.—De la misión de los ángeles 917

Art. 1.—Si los ángeles son enviados en ministerio 917
Art. 2.—Si todos los ángeles son enviados en ministerio 920
Art. 3.—Si todos los ángeles que son enviados asisten 924
Art. 4.—Si todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados 926

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 113.—Los ángeles custodios 926

CUESTIÓN 113.—De la guarda de los ángeles buenos 940

Art. 1.—Si los hombres son custodiados por los ángeles 940
Art. 2.—Si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto 943
Art. 3.—Si guardar a los hombres pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles 946
Art. 4.—Si todos los hombres tienen su ángel custodio 948
Art. 5.—Si el ángel custodio es asignado al hombre en el momento de nacer 950
Art. 6.—Si el ángel custodio se aleja a veces del hombre 952
Art. 7.—Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes guardan 954
Art. 8.—Si puede haber lucha o discordia entre los ángeles ... 956

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 114.—Los demonios tentadores 959

I. La existencia de los demonios tentadores 959
II. La tentación diabólica 962
III. Extraordinarios recursos diabólicos para engañar o dañar al hombre 963

CUESTIÓN 114.—De los demonios tentadores 968

Art. 1.—Si los hombres son combatidos por los demonios 968
Art. 2.—Si el tentar es oficio del diablo 970
Art. 3.—Si todos los pecados se cometen por instigación del diablo 972

Págs.

Art. 4.—Si pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos 974
Art. 5.—Si los demonios, al ser vencidos por alguno, desisten por ello de combatirle 978

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 115.—La actividad de los cuerpos 980

CUESTIÓN 115.—De la acción de la criatura corporal 985

Art. 1.—Si hay algún cuerpo activo 985
Art. 2.—Si en la materia corporal hay algunas razones seminales 990
Art. 3.—Si los cuerpos celestes son causa de lo que acontece en los cuerpos inferiores 994
Art. 4.—Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos. 997
Art. 5.—Si los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios 1000
Art. 6.—Si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción 1003

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 116.—El hado 1007

I. Razón de esta cuestión 1007
II. Noción y sentido del hado 1007
III. Doble aspecto o acepción del hado en la literatura cristiana 1009
IV. El hado, la providencia y la causalidad 1009
V. Bibliografía sobre el hado 1010

CUESTIÓN 116.—Del hado 1010

Art. 1.—Si el hado existe 1011
Art. 2.—Si el hado está en las cosas criadas 1014
Art. 3.—Si el hado es inalterable 1016
Art. 4.—Si todas las cosas están sujetas al hado 1018

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 117.—De la participación del hombre en el gobierno divino del mundo 1020

CUESTIÓN 117.—De lo perteneciente a la acción del hombre 1023

Art. 1.—Si el hombre puede enseñar a otro hombre 1023
Art. 2.—Si puede el hombre enseñar a los ángeles 1029
Art. 3.—Si el hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal 1031
Art. 4.—Si el alma del hombre separada puede al menos mover localmente los cuerpos 1034

INTRODUCCIÓN A LAS CUESTIONES 118-119.—Propagación del hombre por el hombre 1037

I. Marco mental en que están escritas y se han de leer estas cuestiones de la «Suma» 1037
II. Contenido de las cuestiones 118 y 119 1039

Págs.

CUESTIÓN 118.—De la propagación del hombre por el hombre, respecto del alma 1045
Art. 1.—Si el alma sensitiva se transmite seminalmente 1045
Art. 2.—Si el alma intelectiva es causada seminalmente 1050
Art. 3.—Si las almas humanas fueron creadas simultáneamente al principio del mundo 1055

CUESTIÓN 119.—De la propagación del hombre respecto del cuerpo. 1059
Art. 1.—Si alguna parte del alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana 1059
Art. 2.—Si la sustancia seminal se forma del alimento sobrante. 1068

APÉNDICES:

I. Notas complementarias 1073
II. Influjo de la causa primera en el obrar de las causas segundas 1119

SENTIDO DEL PRESENTE COMENTARIO

El investigador actual que, queriendo conocer la doctrina total de Santo Tomás acerca del hombre, se contentara con leer este tratado *De homine* de la SUMA TEOLÓGICA, quedaría en gran parte decepcionado y formaría un juicio erróneo acerca de la antropología tomista. El pensamiento antropológico de Santo Tomás se halla disperso, aun dentro de la vasta síntesis que es la SUMA, a todo lo largo de sus tres partes. En concreto, la *Prima secundae* desarrolla ex profeso y ampliamente capítulos importantísimos de la psicología humana, como son los del acto humano, la libertad, la vida afectiva y los hábitos que modifican la conducta humana; y en la *Tercera Parte*, al estudiar al Hijo del hombre, vuelve en una rápida pero profunda visión a revisar capítulos importantes de la psicología.

La antropología tomista estudia al hombre desde dos puntos de vista, a la luz de dos disciplinas situadas en un grado de abstracción diverso: la metafísica y la psicología, como ciencia natural y experimental.

El estudio de la espiritualidad del alma y el modo propio de la vida del espíritu es algo a lo que sólo puede accederse por vía metafísica y caminando a través de una deducción rigurosa. En este orden, la psicología tomista comporta unas conclusiones, unos análisis, una sistemática difícilmente superables y menos rectificables.

El estudio del hombre como entidad sensible, como ser vivo, como animal, en sus estructuras, mecanismos y comportamientos psico-fisiológicos y en su ser social, cultural, progresivo, es objeto de estudio experimental, inductivo y estadístico. En esta perspectiva, la psicología tomista, fruto de una inducción no pocas veces insuficiente, de una experimentación forzosamente limitada a los medios técnicos del siglo XIII y con una documentación histórica y etnográfica a todas luces elemental, tiene mucho que ampliar, integrar y matizar. Precisamente es en estos campos—el de la estructura y dinámica psico-fisiológica y el del acondicionamiento social-cultural de la conducta huma-

na—por donde ha discurrido lo más importante y válido de la investigación científica actual en torno al hombre.

La gravedad de la revolución cartesiana consiste precisamente en haber escindido totalmente el mundo del espíritu del de la materia, haciendo que toda la psicología fuera reducida, alternativamente por unos o por otros, a metafísica idealista casi siempre o a biología, cuando no a pura mecánica.

El pensamiento contemporáneo, en el que se ha llegado a una increíble especialización de funciones, siente, sin embargo, y cada día con mayor urgencia, la necesidad incoercible de retornar a la unidad del hombre, impulsado no sólo por la realidad de las cosas, sino por una visión más dinámica y sintética de toda la realidad.

Un comentario, pues, al tratado antropológico de la SUMA TEOLÓGICA supone no sólo una exposición clara, accesible al hombre moderno, del pensamiento tomista, para su comprensión histórica, sino una presentación de sus aspectos caducos y de sus valores permanentes, una apertura y una posibilidad de continuidad con el estado actual de las investigaciones. Esta labor, empero, es de unas proporciones gigantescas y excede la capacidad de un solo hombre y aun las de una generación entera

El intento mismo está erizado de dificultades. No se trata, en efecto, de un cambio de terminología. Tampoco es cuestión de fáciles yuxtaposiciones, sin continuidad real de contenido ni de distinciones sutiles que disocien las razones de los hechos y desvirtúen el sentido de los principios tanto como el de los datos primarios de experiencia. No se pueden declarar hoy equivalentes, por ejemplo, la teoría de los espíritus animales y las modernas explicaciones neurofisiológicas acerca de la conducción nerviosa so pretexto de que ninguna de las dos interpretaciones nos revela la esencia profunda del fenómeno. Es igualmente ingenuo querer reducir el par freudiano de instintos de vida e instintos de muerte a los apetitos concupiscible e irascible de la escolástica.

Por otra parte, los concordismos basados en puras apariencias y las comprobaciones demasiado particularizadas de afirmaciones o hipótesis muy universales encubren más pereza que ansia de verdad, y, quizá por ello mismo, no pueden llegar a mirar mundos tan distintos hoy día como el de los escolásticos y el de los experimentalistas.

La escolástica se ha preocupado casi exclusivamente de estudiar los fenómenos psicológicos desde el punto de vista de la causa formal. Busca definiciones esenciales y procura encajar sus explicaciones dentro de la dinámica de los principios del ser en general y del ser móvil (acto y potencia) en particular.

Basándose en el análisis del movimiento como paso de la potencia al acto, busca en todo movimiento vital la potencia de la que procede y el acto que lo especifica. El *substratum* anatomo-fisiológico es reconocido, pero acerca de él no hay sino afirmaciones vagas y elementales.

La psicología experimental, en sus diversas ramas, ha avanzado, por el contrario, en la línea de las causas material y eficiente y ha tendido a formular definiciones genéticas; le interesa más el modo de producirse un fenómeno, el conocimiento experimental de las estructuras anatomo-fisiológicas en juego, los procesos que correlacionan unos fenómenos con otros y que determinan históricamente el comportamiento de los individuos, que los objetos formales y los principios generales del ser.

Dando, a estos efectos, por buena una conocida conceptualización, diríamos que hay en la psicología escolástica un tipo de análisis ontológico, que subsume los fenómenos en las leyes generales del ser y en sus modos intrínsecos (potencia-acto, materia-forma, substancia, cualidad, facultad, acción, conocimiento, apetito, etc.), mientras en la psicología experimental domina un tipo de análisis empirológico (empírico-métrico o empírico-esquemático, según los casos), con arreglo al cual los fenómenos se reducen a categorías de observación y medición, a modelos experimentales y a esquemas.

De todo lo cual se deduce que, *en principio,* no debería existir oposición excluyente entre ambos modos de acceso y de explicación de la realidad humana y vital. Históricamente, sin embargo, tal oposición se da. ¿Causas?

Por parte de los escolásticos nunca, que sepamos, se ha negado la legitimidad del estudio experimental del compuesto humano; pero rarísima vez se le ha concedido la atención debida, y con frecuencia se han preocupado más de la *refutación* de la metafísica, inconsecuentemente profesada por determinados experimentalistas, que de la *integración* de sus descubrimientos y experiencias. Por parte de los psicólogos científicos ha habido, con demasiada frecuencia, una visión absolutamente unilateral de las cosas.

Todo avance ha supuesto una ruptura con un tipo de explicación que, por el hecho mismo de su pacífica posesión, se suponía definitiva. Esta ruptura, si se hubiera dado dentro de una visión científica abierta a la autorrectificación, a las nuevas revisiones, al desarrollo, en fin, no hubiera sido nunca una ruptura total, de consecuencias fatales. Por desgracia, la unilateralidad de la visión humana ha hecho que cada científico, cada experimentalista, haya pretendido renovar el panorama entero de la ciencia desde su rincón o su descubrimiento. Los matemáticos han matematizado el universo; los psicoanalistas lo han

psicoanalizado. Con frecuencia los científicos han querido apuntalar filosóficamente su ciencia con presupuestos metafísicos que venían a negarla. Meyerson ha mostrado la contradicción viva que existe entre el idealismo expresamente profesado por muchos científicos y el realismo implícito inequívocamente en su labor científica.

La especialización necesaria ha venido a complicar aún más las cosas, imponiendo un alejamiento mutuo entre los diversos cultivadores y una eliminación progresiva de las posibilidades de síntesis.

Y, sin embargo, la síntesis es posible, necesaria y urgente.

Estos comentarios no pretenden haberla realizado. Ni siquiera está intentada. Nuestro propósito es preliminar a esta síntesis; consiste sobre todo en presentar, alternativamente o mezcladas a veces, la visión de las cosas según Santo Tomás y según la ciencia experimental. Del primero hemos querido presentar lo más válido y permanente de su pensamiento (en los temas de más actualidad) tal y como puede colegirse a través de los últimos estudios. Aquí y allá hemos señalado la posible convergencia de Santo Tomás con determinadas direcciones de la psicología moderna o posibles puntos de contacto. De la psicología científica hemos traído en breve síntesis las conclusiones actualmente más elaboradas en torno a determinados temas.

Ni se crea por lo dicho que desconocemos o subestimamos la labor meritísima que dentro de la investigación experimental se ha llevado a cabo por científicos católicos, como Gemelli o Michotte. Escuelas como la del Sacro Cuore de Milán o el Instituto de Psicología de Lovaina pueden presentarse como modelos de rigor científico dentro de una visión filosófica general en continuidad con la teología católica. Pero su labor se ha realizado casi enteramente de espaldas a la gran tradición escolástica.

Igualmente, el estudio del psicoanálisis emprendido por Dalbiez desde el aristotelismo o la revisión e integración de determinados conceptos y experiencias de la *Gestaltheorie,* o de la psicología genética, realizada por Fabro dentro del tomismo, pueden considerarse en lo fundamental trabajos definitivos. Pero permanecen excepcionales, aislados. La integración decisiva y ambiciosamente total es una empresa aún por hacer.

El presente comentario está concebido, como el que hicimos al *Tratado de las pasiones,* a base de una *Introducción general,* en la que se desarrolla de modo más o menos sistemático el pensamiento tomista, procurando en lo posible seguir el orden del tratado que se comenta.

El ejemplo que en orden al progreso de la ciencia nos dan los investigadores actuales de trabajo en «equipo», cada día se

hace más necesario en todos los campos del saber científico. Nuestro comentario es también fruto de una colaboración. Con gratitud y justicia hacemos mención de la que nos han prestado los PP. Armando González y Fernando Soria, O. P., así como la de nuestro discípulo en la Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid Agustín Cordero.

Finalmente, entendemos que esta colaboración no debe quedar limitada a los que han participado en este trabajo, sino que pretende comprometer a todos los que se interesan por estos problemas. La crítica o la aportación de nuevos datos o de otros puntos de vista son también para nosotros formas de colaboración.

M. UBEDA PURKISS, O. P.

Colegio Mayor Santo Tomás de Aquino, Ciudad Universitaria de Madrid, fiesta de San Alberto Magno de 1958.

INTRODUCCION AL TRATADO DEL HOMBRE

I. Concepto del hombre a través de la historia

Pocos temas han sido tan aludidos como el del hombre a lo largo del pensamiento filosófico. Acaso porque ninguno resulta más inevitable. Sujeto, al fin y al cabo, de toda filosofía, no es extraño que en ella se insinúe insistentemente la presencia humana. Pero, en cambio, sí sorprende, al pronto, que haya tardado mucho tiempo en constituirse en objeto de ese mismo filosofar, y, aun entonces, lo haya hecho con evidente recelo y embarazo. Ello tiene una honda motivación psicológica, que explica—o ayuda, al menos, a entender—su dimensión histórica. Aún más, supone sistemáticamente la respuesta a esta previa cuestión antropológica: ¿puede el hombre plantearse con plena objetividad el problema de sí mismo?; ¿puede constituirse en término de una teoría sobre su propio ser?; o más bien, ¿el problema carece de sentido o de solución porque el hombre resulte, sin más, diáfano a sí mismo o porque sea constitutiva problematicidad irresoluble?

No son éstas preguntas a que deba responderse ahora, cuando el interés se limita a intentar una ojeada en torno a las confecciones históricas sobre el hombre, que nos permita encuadrar en su justo ambiente y apreciar con la posible exactitud la aportación tomista que significa el tratado *De homine*.

La incuestionable verdad histórica es que, aparte de esa perenne matización humana que impregna, por naturaleza y desde siempre, toda la actividad del hombre, éste no es el primer objeto con que la filosofía se encuentra temáticamente. Desde luego, tampoco es el pensamiento filosófico, sino el religioso o el mítico, el primero en abordarle. Como sucedió en los otros dos grandes problemas, el de Dios y el del mundo, las concepciones filosóficas aparecieron muy tardiamente, después de un largo proceso de secularización. Y es curioso advertir que tampoco, en este estadio de la explicación prefilosófica, el hombre fué directamente objeto de consideración, aunque acaso fuera el eje en torno al cual giraba toda otra interpretación. Existen una cosmogonía y una teogonía, pero no una antropogonía. Es que el ser humano tan inconscientemente se constituye en centro, que acaso no otorgue validez o importancia más que a lo que observe en conexión con él, y, sin embargo, se le escape la cuestión medular de su propio ser independiente de todo, por falta de perspectiva para su consideración. La realidad se revela a las primeras inquisiciones precientíficas, sumida en una red de relaciones reversibles.

Todo parece incluído en mutua conexión: el mundo está sometido a los dioses y por ellos regido, y, sin embargo, las oscuras fuerzas físicas—el caos o la noche, por ejemplo—le preceden o producen [1].

[1] Cf. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris 1923) p.30-40.

La transferencia intelectual recíproca es tan notoria, que al hombre le es posible una divinización con tanta mayor facilidad cuanto que los dioses están, a su vez, antropomorfizados. O son el resultado de una humana simbolización de fuerzas naturales, que pierden así su carácter de amenaza inquietante. Aristóteles, con indudable intención irónica, lo hace notar: «Hesíodo y los demás teósofos..., de los principios han formado a los dioses, y los dioses han producido las cosas» [2].

En la casi inextricable trama de mitos religiosos van destacándose notas que importa subrayar, porque constituyen una dirección para el futuro pensar filosófico sobre el hombre. Aparece el hombre ante los dioses como un mero juguete de sus veleidades; el azar y la arbitrariedad rigen su vida y su destino. Frente a este «divino desorden» va apareciendo la racionalización; la justicia como ley de Zeus se afirma ya en los cantos hesiódicos, y la regla ideal que dictamina la moderación frente a la violencia hace posible el establecimiento de una moralidad que regule las relaciones de los hombres entre sí y con la divinidad.

He aquí un primer carácter de lo humano que empieza a destacarse: su relación a una norma de conducta. Una buena legislación —la εὐνομία—constituye el ideal de las nuevas comunidades que surgen, y eminentes legisladores tratan de organizarlas políticamente.

No sólo en sus relaciones con los dioses, sino también en las que le ligan a la naturaleza, el hombre va encontrándose a sí mismo precisamente en la medida en que también ahora va descubriendo o imponiendo su ley a las fuerzas caóticas de la naturaleza. Como señala León Robin [3], se nota un esfuerzo por descubrir entre las realidades una relación de subordinación, un fondo común de las cosas, que servirá de base a todo el devenir ulterior; un principio interno de producción, que conservará a las cosas sus propiedades y se organizará definitivamente en sistema de relaciones estables. El hombre ha tratado de dominar las fuerzas naturales para utilizarlas, y él mismo ha quedado inscrito en el sistema de leyes universales que todo lo rigen. Tiene, más bien es una φύσις, en principio, sin posibilidad de afirmarse personalmente, como distinto de la común naturaleza.

Hay una tercera característica que suele destacarse demasiado poco, como origen de un posible acercamiento del hombre a la inquisición de sí mismo. Si resulta innegable que éste es problema último para la indagación filosófica, no debe pensarse que ni siquiera se observe en sus actividades o en las manifestaciones a que su relación con otros hombres da lugar. En toda la literatura épica del mundo griego parece vibrar con acentos especialmente cálidos la afirmación del hombre en su dinamicidad y vitalidad pasional. Esta, más que su ser, su origen o su destino, es la faceta que se pone especialmente de relieve. Recuérdese el inicio del primer monumento de la literatura griega: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω 'Αχιλῆος [4]. La cólera de Aquiles, como luego su valentía, su ligereza o la astucia de Ulises, he ahí la presencia de lo humano que se hace resaltar. Una urdimbre de pasiones, junto a la exaltación de cualidades físicas—que en todo caso tienen un marcado sentido de factores de dominio—está en el fondo de toda la literatura heroica.

[2] ARISTÓTELES, *Metaphysica* 2,4 (Bκ 1000a9-12).
[3] L. ROBIN, o. c., p. 32-38.
[4] HOMERO, *Ilíada* cánt.1,1.

Cuando, tras un proceso lento y todavía no del todo aclarado, el pensamiento filosófico va abriéndose paso a través de todo ese maravilloso mundo mágico, es de nuevo la naturaleza el primer objeto que atrae la atención de los sabios. Se ha despertado una actitud teorética, contemplativa, en la que resulta perfectamente explicable que no sea el propio sujeto el primer término de consideración. El enfrentamiento a algo extraño, conservándose incólume e inimplicado, es una postura psicológica e históricamente primaria para el hombre. Al mundo físico se le ve sencillamente estando ahí y reclamando, por de pronto, la atención. La metáfora visual que encierran todos los términos expresivos de la primera actitud científica (νοεῖν, δεῖν θεωρεῖν), es, en este sentido, instructiva.

Ahora bien, la *ocupación* inmediata con la naturaleza física no implica sistemáticamente una despreocupación por el hombre mismo. No se le destaca como objeto particular—o mejor todavía, como sujeto—, pero tampoco se le desecha; sencillamente, se le considera una cosa más, ni más ni menos problemática que otras, integrando la gran realidad universal de la φύσις. Desde un punto de vista de explicación filosófica, esto no parece dudoso, aun considerando como cierto que haya sido primitivo y perenne, como ideal griego, la consecución del hombre perfecto. Parece, en cualquier caso, seguro que el hombre helénico trató antes de «formarse» que de conocerse.

Al primario contemplar de formas sigue muy pronto la explicación racional. El *Logos*, el gran hallazgo del genio griego, va a incardinarse y dar sentido a la naturaleza toda, que se convierte así en un *cosmos* transido de razón, conformado por una ley universal, de la que tampoco el hombre como objeto físico podrá evadirse. Un único principio lo rige todo. El ποινὸς λόγος de Parménides es razón común del hombre y del mundo. Todavía Demócrito establecerá una paridad entre la naturaleza física y la educación humana, porque «la educación conforma al hombre, pero la conformación produce naturaleza» [5].

Frente al principio físico—ἀρχή—explicativo, desde el punto de vista material, de la realidad de la φύσις, se llega así al νοῦς como alma, principio también universal, pero espiritual y rector del mundo, «separado para que impere», decía Anaxágoras.

La introducción del alma da pie para interpretar la realidad toda como un fenómeno vital. La vida es, desde ahora, un nuevo aspecto que se revela como una misteriosa presencia inasible, constituyendo el gran fondo de todo. Quizá es Heráclito quien primero se percata de ello y descubre la vida—simbolizada en el fuego inestable, pero inextinguible—como una lucha agónica con la muerte, que se impone a veces, pero sin llegar nunca a dominar del todo: «Para las almas es la muerte convertirse en agua; para el agua es la muerte volverse tierra. Pero de la tierra se hace el agua; del agua, el alma» [6]; esa alma cuya medida es tan profunda que el hombre no puede encontrar sus límites por ningún camino [7]. Como quiera que sea, el hombre ha advertido esa presencia indefinida, y la ha advertido, sobre todo, en sí mismo. Con todas las reservas que sea preciso guardar en torno a un pensador cuya doctrina tan escasamente nos es conocida, puede pensarse que el propio Heráclito sintió la necesidad de realizar

[5] H DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 7.ª ed. (Berlín 1954); 33 B (t.2 6.152-63).
[6] Ib.: 36 B (t.1 p.156).
[7] Ib.: 45 B (t.1 p.161).

esa indagación—sin embargo, insatisfactoria—en su propia interioridad humana: «Me he buscado a mí mismo», nos dice [8].

En todo caso, es cierto que a la primitiva concepción del cosmos universal y animado sigue la consideración del hombre como un microcosmos, en que aquel orden se refleja con su doble carácter de φύσις y de νοῦς. Entre ambos mundos no hay oposición, por de pronto, sino, al contrario, una analogía que permite la inteligibilidad del uno por el otro. Pero queda ya establecida una distinción. Es la primera constatación filosófica de dos planos—el físico y el humano—que permitirá una consideración aislada de éste. Tal consideración empieza estableciendo, sin más, una transposición del doble principio cósmico, sólo que polarizado en dos extremos antagónicos. La tensión dualística en el hombre, que va a perdurar a todo lo largo de la filosofía, aparece ya en estos primeros momentos de acercamiento a lo humano. Acaso en ello haya tenido también un influjo decisivo la tradición mítico-religiosa. Frente al equilibrio armónico que significaba la religión apolínea, la aparición del mito de Dionisos y la aceptación, como forma de vida, de la nueva religión que ofrecía al hombre la liberación y salvación de su alma, tras un proceso purgativo de castigo y abandono del cuerpo, la dualidad se instaura definitivamente en la historia. El elemento órfico, con supervaloración del alma, prevalecerá en algunas ocasiones: así, en el pitagorismo y acaso en la doctrina de Parménides. En otras—Demócrito y atomistas—, el alma misma será atraída y sumida por la naturaleza, sometida, como principio material, a la inamovible ley de la necesidad.

Pero, en todo caso, el hombre aparece como un ser en que la lucha es ineludible. La aseveración de Heráclito, el πάντων πατήρ ὁ πόλεμος se torna también aplicable, seguramente en primer término, a la realidad misma del hombre.

En este paulatino movimiento que hemos presenciado desde la realidad del cosmos a la del hombre hay un momento en que el tránsito parece fundamentalmente realizado: es el de la aparición de la sofística. La especulación filosófica se centra en el hombre, que, lejos de ser reflejo y, por tanto, como una concreción del universo, se convierte, según la expresión de Protágoras, en su medida. Sin embargo, apenas puede decirse que se haya llegado a un enfrentamiento con el hombre mismo, en su ser individual y constitutivo. El tránsito ha sido más bien de un naturalismo a un humanismo; no es el yo objetivo lo que se ha descubierto, sino las leyes genéricas de lo humano, el concepto de *Humanidad*, «esencialmente vinculado—como observa Jaeger [9]—a las características del hombre considerado como ser político, y connotando también esencialmente a un significado de educación y formación humanas. De aquí que lo que interese del hombre sea siempre su aspecto de alteridad, en vista a una imposición y prestigio ante la sociedad. Si se le mira individualmente, es sólo en cuanto inserto en aquellas dimensiones—política, retórica—que le hagan brillar ante sus semejantes. La apariencia, pues, y no la realidad constitutiva del ser mismo del hombre, es lo que importa destacar a los sofistas, lo mismo que es la opinión, la ciencia aparente—φαινομένη σοφία, como interpretará Aristóteles [10]—, el tipo de su conocimiento.

[8] Ib.: 101 B (t.1 p.173).
[9] W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Trad. esp. del «Fondo de Cultura Económica», 2.ª ed. (1946) t.1 p.13.
[10] *Metaph.* 3 c.2 (BK 1004b18).

Sócrates comparte con los sofistas su preocupación por el hombre [11], pero realizando, respecto de aquéllos, unos avances decisivos. Frente al interés de formación, fundamental en la sofística, el pensamiento se fija ahora en el conocimiento de sí propio. De la preocupación por el hombre público, que necesita aparentar ante los demás, se pasa a la realidad particular humana. Sócrates ridiculiza, según testimonio de la Apología, a aquellos varones prestigiosos que ni siquiera habían aprendido a conocerse a sí mismos.

El hombre es para él un ser siempre en busca de sí mismo. Pero en una búsqueda marcada con todo el carácter de la autenticidad, no dirigida por los caminos de la opinión, sino de la verdad, tratando de hallar su definición; lo que real y constitutivamente es el hombre. He aquí un primer intento—que no dejará de acarrear peligros—de delimitar dos campos: lo esencialmente humano en el hombre, frente a lo que no es más que apariencia y exterioridad, lo que no es en él humano.

Platón tiene ya, de este modo, iniciado un camino. El ser del hombre es su alma, porque sólo ella es una realidad eidética. El verdadero ser humano es el alma espiritual, porque ella—sólo ella en el hombre—es una idea a quien la existencia compete con igual derecho y la misma exclusividad que a las formas separadas. Lo demás en él, su cuerpo o esas otras formas anímicas que en la alegoría platónica están simbolizadas por el monstruo multicéfalo y el león, son pura exterioridad sin consistencia.

Por eso, la verdad (ἀλήθεια) se ofrece meta o camino frente a la *Doxa;* es el gran medio de liberarse de las amarras que sujetan al alma arrojada de su mundo suprasensible. La ocupación socrática por la ética, su búsqueda de la virtud como sumo bien—realizada ciertamente mediante inquisición científica—, se convierte ahora en indagación de la sabiduría en sí misma. La filosofía permite al hombre percatarse de la vinculación del alma a las ideas y, en definitiva, intenta realizar de nuevo un tránsito a las «islas de la bienaventuranza» [12].

El intento no es del todo fructuoso; «mientras poseamos el cuerpo y el alma esté unida con esa maldad, no podremos alcanzar suficientemente lo que deseamos: la verdad» [13].

El cuerpo, con todo su ímpetu polémico frente al alma, reaparece angustiosamente, cuando en teoría se sabía ya como algo desdeñable y se había conseguido adivinar el medio para desentenderse de él. El mito trágico del Fedro sigue teniendo desoladora vigencia [14]. En la marcha hacia «la llanura de la verdad», el corcel indómito que no «es bueno, hermoso y de pura sangre» se rebela con furia, «haciendo difícil al hombre llevar un tronco así». Sólo el hombre sabio es capaz de dominarlo y contener su desenfreno. «El conductor que hay en nosotros lleva las riendas» y establece así de nuevo un equilibrio. La concepción antropológica de Platón tiene que constatar la presencia de dos elementos—el natural y el espiritual—de los que no ha podido desentenderse, aunque sí los haya jerarquizado dando predominio a lo anímico.

[11] PLATÓN, *Fedro* 230 d.
[12] *República* 519 c; 540 b.
[13] *Fedón* 66 b.
[14] *Fedro* 246a-248c.

Aristóteles comienza por trasladar la realidad del mundo eidético al natural, y parece también vincular a la forma el verdadero ser del hombre; pero en un sentido especial, que no obliga a la separación entre dos realidades de naturaleza distinta que tiendan a distanciarse. La forma es la que da al hombre, como a cualquier otro objeto natural, su verdadero ser; es el acto, la ἐντελέχεια, que hace a las cosas ser lo que son. El alma da el ser al hombre, pero el hombre entero *es*, en unidad ontológica y substancial. Y es, ante todo, un ser natural entre las otras cosas de la naturaleza, comunicando con ellas, formando en su conjunto un único orden, logrando por ellas su conocimiento (teoría) y, en fin, obrando con ellas o sobre ellas (práctica).

Nada en el hombre es *aparente* o extrahumano; nada desdeñable como impropio o ajeno, aunque se revele como sumido en la contingencia y sometido a un cambio continuo. Este cambio es algo accidental, porque, afectando a todo el hombre, no llega a lo que en él es substantivo; no le deja como olvidado en una de las etapas del movimiento para llegar a otra cosa no humana; solamente le modifica, actualizando su capacidad perfectiva.

De nuevo aparece la actividad teorética como el gran camino y la suprema aspiración; pero ahora no es el constitutivo ser del hombre lo que se intenta encontrar mediante ella; es el ser perfecto o acabado, que no será, en una primera instancia, alcanzado en su totalidad, ya que se abre al hombre en el límite de sus posibilidades —por lo menos desde el punto de vista de su actividad contemplativa—como una suprema verdad inagotable. Esto hace del hombre un ser tenso, orientado hacia lo divino.

El dualismo cuerpo-alma persiste de alguna manera en la filosofía aristotélica, pero sin argüir la presencia de dos realidades, sino de dos elementos ontológicamente complementarios de una unidad substancial. Todas las funciones humanas implican y revelan esta doble dimensión, que persiste aún en el mismo conocimiento intelectual, incapaz de ser realizado sin una referencia a lo sensible. La ciencia misma no será más que una adquisición de lo universal que existe en la materia. Cuando Aristóteles define una pasión humana—la ira, por ejemplo—, no cree suficiente una descripción física: «el flujo de sangre en torno al corazón», ni una razón abstracta que eluda toda referencia a lo biológico: ὄρεξις ἀντυλυπεσεως. Ambos aspectos han de conjuntarse, llegando así a una razón encarnada [15] (λόγοι ἔνυλοι), porque, en definitiva, eso es el hombre: una forma espiritual existente en la materia, constituyendo una unidad de tal manera indeferenciable, que ni siquiera desde un punto de vista teórico es posible llegar al concepto de uno de los elementos sin hacer referencia al otro [16].

El hombre es naturaleza, pero no sólo eso. Además de tener—o ser—una φύσις, posee una τύχη, un destino que es esencialmente personal y que exige la peculiar afirmación de sí mismo, a través de cada uno de sus actos, para evadirse de la pura contingencia. Por eso es un ser tensivo, en aspiración constante por desligarse de lo puramente material, pero sin lograr romper este vínculo ineludible. La distensión que así se refleja en el hombre existencialmente individuado, más que argüir dualidad, hace referencia a su posición intermedia entre la

[15] ARISTÓTELES, *De anima* 1 c.1 (Bk 403a25).

[16] Adviértase que en la misma definición aristotélica del alma hay una referencia necesaria al cuerpo: Ἡ ψυχή ἐστιν... ἐντελέχεια ἡ πρώτησώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (*De anima* 2 c.1: Bk 412a27b5)

materia y el espíritu, aquélla limitando su ser y éste acuciándole a dimensiones siempre nuevas y acaso inalcanzables. De aquí la constante exhortación que Aristóteles hace al hombre de que se empeñe en la búsqueda de una ciencia divina, que nunca será plena posesión humana, sino constante ansia insatisfecha.

Por eso Aristóteles cree necesario alentar al hombre a que no desmaye en la prosecución del bien deseado, (ζητούμενον ἀγαθόν) se mantenga siempre en tensión, como arco que apunta a un blanco [17].

La dimensión ontológica del problema del hombre desaparece casi totalmente en la filosofía helenística y romana para dar paso de nuevo a la preocupación moral.

Las escuelas postsocráticas—cínicos y cirenaicos—, el estoicismo, epicureísmo o escepticismo, coincidirán fundamentalmente en esto: más que saber lo que el hombre es constitutivamente, les importa averiguar su modo de vivir o la ley que le rige y conforma. Pero, a su vez, lo ético está vinculado a lo natural hasta tal punto que sus leyes son comunes. Una misma racionalidad lo impregna todo. Entonces, puesto que el ideal para el hombre se centra en su conducta y ésta ha de amoldarse a la *norma* natural, la fórmula viene a coincidir con la expresión estoica: «Vivir conforme a la naturaleza». Esto para el hombre vale tanto como afirmarse frente a todo lo que es artificio o convención. O frente a lo que es impulso pasional contrario a la razón. Por eso, cuando el hombre se mantiene indiferente—ἀδιάφορον—a todo lo que no sea él mismo—las riquezas, la salud, el dolor...—, encuentra la plena libertad y autosuficiencia. Realiza el nuevo concepto del sabio, a quien nada conmoverá ni comprometerá en su autarquía perfecta. Sabrá despreciar los honores y la calamidad, sobreponerse a sus pasiones y, si es preciso, para evitar la turbación, suspender su juicio ante la verdad. Frente a la aspiración sofística de figurar e intervenir en la sociedad, aun a costa de perderse en la pura ficción de lo apariencial, el hombre busca ahora la despreocupación, la tranquilidad—εὐθυμία—el ser en sí mismo, sin importarle nada de lo que está en torno suyo. Se recordará con fruición, aplicada al hombre, la metáfora que Parménides y Empédocles habían referido al ser: «una esfera perfecta, orgullosa de su equilibrada redondez» [18].

Contentémonos—dirá Epicuro—con ser hombres, plenamente hombres: querer elevarse más alto, obrar mejor, es una ambición no menos funesta que insensata» [19].

El hombre aislado, con el menor número de necesidades posible, hasta con el menor número de aspiraciones y cuidados (el que Diógenes el cínico no podía encontrar entre las multitudes agobiadas de intereses), es ahora el ideal de las nuevas escuelas.

Esta afirmación de sí mismo no destruye—aunque se desentienda de ella—la sociedad. Al menos en la concepción estoica, puesto que la razón humana es la razón universal del mundo, el hombre queda inscrito automáticamente en la comunidad cósmica que abraza a los dioses y a los hombres. Queda igualmente inserto en un cosmopolitismo universal—por encima de las restricciones de la πόλις—, porque una es la naturaleza humana, y única la razón común.

En último término, el hombre adquiere conciencia de que en él se

[17] *Ethic. Nic.* 1 c.1 (Bk 1094a25).

[18] MARCO AURELIO, *Soliloquios* 12,3 y 8,41.

[19] JOYAU, *Les grandes philosophes: Epicure* (París 1910) p.163.

da el perfecto equilibrio con la naturaleza: está en armonía con ella. Pero, por eso mismo, lo individual que se trataba de subrayar queda en cierta medida diluído, y el hombre perdido de nuevo en la realidad cósmica universal.

Un paso decisivo en la consideración antropológica es el que origina la aparición del cristianismo. Sin desvincularse totalmente de las antiguas concepciones, cuya influencia veremos perdurar a lo largo de toda la posterior filosofía, ideas totalmente inéditas, procedentes de la Revelación, permitirán descubrir en el problema dimensiones absolutamente insospechadas.

Casi simultáneamente confluyen en el pensamiento occidental los primeros influjos del hebraísmo precristiano y las doctrinas evangélicas, que, tanto como las ideas, modularán las futuras formas de vida.

Tal coincidencia permite una más rápida incorporación a la filosofía de los nuevos conceptos teológicos, al mismo tiempo que una pronta utilización a los fines apologéticos, de las verdades que la especulación filosófica había establecido.

Las escuelas alejandrinas, donde se habían unido al platonismo filosófico conceptos de origen bíblico, tienen, por lo menos, este gran mérito. El cristianismo tendrá que hacer mucho más; pero encuentra, en este sentido, iniciado el camino.

Desde nuestro punto de mira, la compenetración filosófico-teológica ha de ser fructuosísima para una posterior consideración del hombre, en vista de los datos sorprendentes que descubre la Revelación. Por de pronto, aparece el gran concepto de la creación. Todo es obra de Dios; de una manera especial el hombre, que, además, es imagen y semejanza suya. El ser humano es el rey de todo lo creado, que debe supeditársele como él ha de someterse al supremo Señor, de quien es siervo. El hombre fué creado impasible y feliz, amigo de Dios; pero perdió, por el pecado, sus privilegios. Desde entonces, la angustia de su mal y la esperanza de una futura salvación inquietan simultáneamente su vida. He ahí el gran legado bíblico.

Pero, sobrepasándole infinitamente, aparece la teología del hombre cristiano, que en las cartas de San Pablo adquirirá su primera gran expresión: el hombre no sólo depende de su Dios creador, sino que además, y a través de la Humanidad de Cristo—el *Homo novissimus*—está unido a El. No es ya siervo, sino hijo de Dios. Dios es el centro del universo y constituye, sobre todo para el hombre, la gran *llamada*, la única meta de su ser y de su felicidad. Cada alma humana tiene un valor infinito y una responsabilidad individual. Debe sobreponerse a la ley del pecado—que es la ley de la carne—, pero en la seguridad de que, haciéndolo, salvará también al propio cuerpo, llamado igualmente a la resurrección y al gozo eterno, porque, en definitiva, el cuerpo no es algo ajeno al hombre.

El posterior desarrollo apologético de la teología, así como las controversias en torno al gran problema trinitario, a la persona del Cristo o a su encarnación, presentes en toda la patrística, van, poco a poco, fundamentando racionalmente conceptos que permiten la gran síntesis agustiniana.

Síntesis ante todo de la filosofía antigua—principalmente platónica—con las nuevas ideas cristianas. De aquélla habían recibido la noción de un cosmos, en cuyo ámbito el hombre contempla o crea un orden invariable. Frente a esa idea, tan cara al espíritu griego, la

visión de San Agustín, por influjo cristiano ahora, es esencialmente teocéntrica. El mundo, en su ser y en sus leyes, en su origen y en su fin, pende de Dios, el Señor personal y próvido que todo lo gobierna suavemente. Un Dios que es, sobre todo, Salvador del hombre en primer término, pero en más amplio sentido de todo lo creado. La visión paulina de la naturaleza, en ansia y trance por la venida del Redentor, persiste vigorosamente en toda la ideología cristiana.

Dios es, para Agustín, el gran objeto de la filosofía. Y luego el hombre, constituído en cabeza y rey de todo, admitido a la suprema gracia de la filiación divina. De aquí su primera ardiente aspiración: «Dios siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria» [20].

He aquí los dos grandes objetos de la especulación agustiniana.

Pero ¿qué es el hombre? Ante todo, un problema, un gran misterio, a cuyo fondo intentará San Agustín asomarse con un inquietante anhelo: «Quis homo est, quilibet homo, cum sit homo?» [21]

Para solucionar el enigma no hay más que un camino: el de la interioridad. «Nadie sabe lo que es el hombre sino el espíritu del hombre que está en él mismo [22]. Por eso, a la contemplación—que era la característica actitud ante el mundo—sustituye la reflexión, la vuelta hacia sí mismo para encontrar en su interior la verdad que allí habita [23].

El propio mundo exterior invita al hombre a adentrarse en sí mismo, para encontrarse y encontrar a Dios; «le llama de las cosas exteriores a las interiores, de las inferiores a las superiores» [24].

Pues bien, el hombre que se ha advertido como problemático, que se ha encauzado por el camino de su intimidad, como único método para aclarar el misterio de su ser, puede ya reiterar la pregunta: «Quid ergo sum, Deus meus, quae natura sum?» [25] La naturaleza primero: quizá no se ha advertido suficientemente que San Agustín se pregunta y trata de hallar la esencia del hombre antes de descubrirle en sus actividades, en su constitutiva ordenación a Dios.

A primera vista, el hombre es sólo su alma, no el cuerpo. «El hombre—nos dice—, según aparece al hombre, es un alma racional que usa de un cuerpo mortal y terreno» [26]. El cuerpo ni siquiera siente; es el alma quien obtiene la sensación mediante él [27]. Si ello es así, el doble objeto de su conocimiento («noverim te, noverim me») puede sustituirse con más propiedad por su otra fórmula famosísima: «Deum et animam scire cupio... Nihil amplius» [28].

Hay en esta preponderancia extremada del alma sobre el cuerpo un clarísimo influjo platónico. ¿Puede decirse, sin embargo, que se da en el pensamiento agustiniano una plena sustitución del hombre por su alma, una abolición del cuerpo como elemento constitutivo? A pesar de la claridad de algunos textos, seguramente no. San Agustín gustaba designar—lo dice expresamente [29]—un todo por su par-

---

[20] SAN AGUSTÍN, *Soliloquios* 2,1,1: ML 32,885.
[21] *Conf.* 4,1,1: ML 32,693.
[22] *Conf.* 10,5,7: ML 32,782.
[23] *De vera relig.* 39,72: ML 34,154.
[24] *In Ps.* 145,5: ML 37,1887.
[25] *Conf.* 10,17,26: ML 32,1332.
[26] *De moribus Ecclesiae* 1,27,52: ML 32,1332.
[27] *De Genesi ad litteram* 12,16,33: ML 34,467.
[28] *Sol.* 1,2,7: ML 32,872.
[29] *De Trinitate* 7,4,7: ML 42,939.

te mejor. Así lo hacía también cuando al alma llamaba «mente» —*mens*—, a pesar de que este vocablo designaba, para él, no todo el hombre ni toda el alma, sino lo más excelente de ella [30]. Por eso, puesto que «lo principal en nosotros es el espíritu» [31], bajo esta denominación es posible designar la total realidad humana, de la que el cuerpo es parte constitutiva. «Son tres las partes de que consta el hombre; espíritu, alma y cuerpo...» [32]. «Pues el hombre, según lo definieron los antiguos, es un animal racional mortal. O, según suelen decir nuestras Escrituras, tres almas, *puesto que agrada designar el todo por su parte mejor*, es decir, por el alma, ya que *el cuerpo y el alma constituyen el hombre entero*» [33].

Debe concluirse que el hombre es una unidad substancial, en cuya definición—y, por tanto, en cuya esencia—entra la referencia a su animalidad, no pudiendo, por eso, considerarse al cuerpo como algo ajeno. Pero todavía más: a la definición clásica añade constantemente el adjetivo mortal. ¿Por qué, si al menos en lo que hay de excelente en él—en su alma—es inmortal? Porque la esencia metafísica de todo lo creado es la mutabilidad, y todo cambio lleva consigo una muerte: hacia lo mejor o hacia lo peor. «Donde encuentres distintos estados, allí se ha verificado alguna muerte, pues la muerte es no ser lo que se fué. Se dice que el alma es inmortal, y lo es, porque siempre vive...; pero su vida es mudable, y, según esta mutabilidad de la vida, puede también decirse que es mortal» [34].

Todo lo creado, incluso el alma, es mudable, porque proviene de la nada. Y por eso, en cuanto no es el acto puro, es contingente, es decir, tiene posibilidad de no ser. Pero, a la vez, por su misma mutabilidad puede llegar a ser lo que no era. La contingencia queda así expresada como potencialidad pasiva y como capacidad activa. El hombre, pues, está anclado como en una encrucijada entre la nada y el ser: es «algo-nada», «prope nihil» [35], «non omnino nihil», «abundantia laboriosa», «copiosa egestas». Ello le obliga a estar en una perpetua zozobra, en una inquietante angustia, mientras la temporalidad le atenace y no haya llegado al verdadero ser inconmovible: «Inveni longe me esse a Te in regione dissimilitudinis» [36]. Lejano, pero orientado tensamente hacia ese fin: «Nam vitam beatam appetere, vitam beatam velle, vitam beatam concupiscere, desiderari, sectari, omnium hominum esse arbitror» [37].

Se diría que toda la actividad, como la vida y la filosofía agustiniana, gravita irresistiblemente hacia la beatitud. Como en el pensamiento griego, el ideal de la verdad es el gran medio de conseguir la felicidad perfecta; pero la verdad es Dios mismo, y su búsqueda, fundamentalmente amorosa. La presencia de lo emotivo va siempre íntimamente unida, en el pensamiento agustiniano, a su aspiración a la sabiduría: «¡Oh Verdad, Verdad, qué íntimamente desde la medula de mi alma suspiraba por ti!» [38] Pero aún más: el ser humano, que por su interioridad—«secundum interiorem hominem»—puede

[30] Ib., 14,16,22 : ML 42,1053.
[31] *De fide et symbolo* 10,23 : ML 40,194.
[32] Ib., 10,23 : ML 40,193.
[33] *De Trin.* 7,4,7 : ML 42,939.
[34] *In Io.* 23,23,9 : ML 35,1583.
[35] *Conf.* 12,6,6 : ML 32,827-28.
[36] *Conf.* 7,10,16 : ML 32,742.
[37] *Serm.* 150 n.4 : ML 38,809.
[38] *Conf.* 3,6,10 : ML 32,686-7.

participar de la divina sabiduría, es también interiormente—en lo mejor que tiene—imagen de la Trinidad divina; su mente la expresa en un triple aspecto, que nos revela, a la vez, la íntima estructura anímica y su ordenación esencial a la Divinidad por el camino del amor [39].

Las criaturas, que, para quien tiene el alma bien despierta, incitan a esa búsqueda afanosa, son, al mismo tiempo, un gran obstáculo para llevarla a feliz término: «Los hombres pueden conocer las cosas invisibles de Dios por el conocimiento de las cosas creadas; mas por amor se esclavizan a ellas y, esclavizados, no pueden juzgar...; no mudan ellas su voz; para todos hablan, pero las comprenden aquellos que, recibiendo la voz de fuera, la comparan dentro con la verdad» [40]. El cuerpo, con su sórdida pesadez, impide también la persistencia de este «relámpago de la mirada temblorosa», en cuyo esplendor fugaz quiere el hombre aprisionar la suprema luz inextinguible: «Me arrebataba hacia Vos vuestra hermosura, y luego mi peso me arrancaba de Vos y caía sobre las cosas con gemido» [41].

Por un lado, Dios, la gran Verdad, principio y fin de todo conocimiento humano y el gran objeto que atrae inevitable y amorosamente al hombre—«amor meus, pondus meum»—hacia la suprema bienaventuranza, que será, en definitiva, un gozo en la verdad; «Beata quippe vita est gaudium de veritate» [42]. Y por otra, el cuerpo como cadena y enemigo. Una concepción lastrada todavía de las ideas platónicas.

En definitiva, el hombre, en esta grandiosa concepción teológico-filosófica, reaparece como el ser intermedio, siempre en lucha, porque él mismo es una naturaleza caída, un ser pecador a quien, sin embargo, Dios concede la gracia para su salvación. La vía para evadirse de ese acecho de la naturaleza—para trascenderla y trascenderse—es el amor, que es, en sí mismo, ley suprema para el hombre: «Ama y haz lo que quieras».

La impronta del pensamiento agustiniano, acentuando la interioridad y el voluntarismo, persiste y da sentido a toda filosofía medieval, hasta la aparición de Santo Tomás de Aquino. Y todavía, después que la moderada ponderación de éste haya equilibrado extremismos peligrosos, seguirá presente en el pensamiento que desemboca en la edad moderna.

Ello equivale a presentir inmediatamente la persistencia igualmente constante del influjo platónico. Como ha observado Santo Tomás, San Agustín siguió a los platónicos tan lejos como la fe le permitía [43]. Y le siguen también, hasta donde las ideas teológicas lo consienten, casi todos los pensadores que se mueven en la línea cristiana de la filosofía del primer período medieval.

Este signo platónico agustiniano es el que domina y explica, en gran manera, la problemática y las soluciones medievales al perenne problema filosófico del hombre. Perenne y, por cierto, nada desatendido en estos siglos tan calumniados de oscurantismo antihumanista.

Como ocurría en la doctrina del propio San Agustín, los proble-

[39] Véase un excelente estudio sobre este tema en el P. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927), especialmente t.1 p.47-121.
[40] *Conf.* 10,6,10 : ML 32,724.
[41] Ib., 7,17,23 : ML 32,74..
[42] Ib., 10,23,33 : ML 32,793.
[43] Cf. 1 q.8; a.5.

mas que acaparan mayor atención siguen siendo los de Dios y el hombre; éste, considerado—como había hecho el Santo africano—en aquel especialísimo aspecto que podía religarle a Dios; por tanto, como un alma inquieta por el sumo bien.

En Escoto Erígena, San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos, Abelardo, la escuela franciscana, etc., la preocupación por el hombre y su salvación es tan fundamental que casi se convierte en exclusiva. Ello obliga a un continuo ahondamiento en la realidad humana, que, por de pronto, es preciso descubrir y conocer en su más profunda raíz.

Abelardo escribirá por eso una obra cuyo título mismo despierta reviviscencias socráticas: «Nosce te ipsum»; y San Bernardo creerá que toda consideración ha de empezar y concluir por sí propio: «que tu consideración comience por ti, y no sólo comience, sino que termine» [44]. El grupo de Chartres es, por otra parte, el más fehaciente testimonio de que la preocupación por lo humano llegó a tener un carácter de totalidad, nada lejano del futuro ideal humanista del Renacimiento.

Características fundamentales de la concepción antropológica medieval son, por una parte, la acentuación del individualismo y de los factores emotivos del hombre, y por otra, la preocupación de encontrar en Dios la coronación de la personalidad humana que se había destacado.

Desde el primer punto de mira, el nominalismo es expresión extrema y acaso raíz explicativa de ese exclusivo afán individualizador: al destruir las ideas objetivas y abstractas, la realidad concreta se pulveriza y desvincula inmediatamente. De este modo, Roscelín no será capaz de concordar la misma unidad divina con la trinidad de Personas, y se verá abocado a afirmar, por ello, una triple realidad en Dios. No por mero azar, el nominalismo va, en gran parte, ligado al voluntarismo: al quitar validez a las ideas universales, pierde automáticamente sentido la concepción de un orden objetivo, en el que el hombre, todo hombre por el hecho de serlo, tenga su lugar y adquiera, en función del conjunto, un sentido. De este modo, el hombre para destacarse, para trascender sobre sí y sobre la naturaleza, tendrá que hacerlo mediante la sola afirmación individual, que, en definitiva, es la afirmación de su voluntad.

La disolución del orden objetivo en el puro subjetivismo se realiza, sin embargo, muy lentamente y no se lleva a cabo en todo su rigor hasta que la postura haya llegado al avanzado extremismo de Occam.

Antes—y es la segunda característica fundamental que habíamos señalado en la idea cristiana medieval del hombre—éste se encuentra en un *cosmos* platónico en su concepción, pero que tiene a Dios por centro y fin. Siempre con el peligro de incluir a Dios mismo en ese orden y, por tanto, con el riesgo del panteísmo, del que Escoto Erígena, por ejemplo, o algunas formas de misticismo apenas podrán evadirse.

Dios es el gran centro estático causante de todo un orden dinámico, que en El cobra realidad y plenitud. Descubrirlo equivale a encontrar el verdadero sentido de toda creación. Aceptarlo y cooperar a la suprema eficacia de esa ordenación es adherirse, libre y gustosa-

[44] SAN BERNARDO, *De consideratione* 2,3: ML 182,745.

mente, al supremo plan divino. He ahí la gran oportunidad y la gran responsabilidad del hombre: sólo él es capaz de inyectar en toda naturaleza la conciencia de su religación a Dios. Porque él es un pequeño mundo—un microcosmos—donde toda la naturaleza se resume y donde toda ella, por consiguiente, puede adquirir sentido de voluntaria unión y de afanosa aspiración a su fin último.

Pero el hombre tiene una nueva dimensión de virtualidad infinitamente mayor: es, sobre todo, imagen de Dios, un concepto que es perenne en todo pensamiento cristiano, porque consta en la primera página de su libro sagrado; pero al que ahora—ya lo vimos también en San Agustín—se intenta llegar por el camino de la razón. El hombre, al conocerse a sí mismo, descubre en su interior una semejanza trinitaria. «Por eso la teología—confirma Gilson [45]—ha ejercido su influencia más extensa y más decisiva sobre la interpretación del hombre, originando lo que se podía llamar, sin demasiada impropiedad, el socratismo cristiano». Este aliento teológico impregna ya toda la posterior consideración sobre el ser humano. Si es imagen suya, su afán supremo ha de ser el de consumar esa semejanza, deificándose, es decir, constituyendo con Dios no una unidad propiamente dicha, porque esto es imposible, pero sí la más íntima de las uniones [46].

De aquí todo el sentido de la ascesis y de la mística medievales. El hombre, en lugar intermedio entre la naturaleza creada y su Hacedor, debe renunciar a aquélla para acercarse a Dios; porque, en efecto, la vuelta a las criaturas, el pecado, le hace desemejante al Creador, le aleja cada vez más de ese hito que es la meta natural de su vida, y entonces está oponiéndose absurdamente a la normal dirección de su camino, que, al pie de la letra, debe ser un «Itinerarium in Deum». La norma justa está, pues, en despreciar el mundo y saciar en Dios el inagotable deseo de felicidad, asimilándosele cada vez más en una gradual ascensión de amor desinteresado...

Frente a la corriente cristiana, que había acentuado, desde Dios, la personalidad humana, que encontraba en El su última perfección; es más, que, mediante la asimilación a la divinidad, había levantado el rango de los objetos naturales por encima de su puro carácter de cosas (la personificación de la naturaleza, tan frecuente entre los pensadores del medievo, es un buen síntoma de ello), la línea del pensamiento árabe-judío señala una dirección marcadamente opuesta: todo es reducido a su puro ser de cosa; se niegan la libertad y la persona humanas; en el caso de Averroes—con su concepción del entendimiento agente único—, hasta la mera supervivencia individual. Si hay una expansión del universo desde Dios y una vuelta a El, esto acontecerá mecánicamente según la interpretación del averroísmo latino. «El hombre es una pieza más en el orden necesario del acontecer, pieza en concordancia con las otras»... «La personalidad no existe. La libertad negaría la realidad inmutable de Dios» [47].

Un puro mecanismo envuelve todo lo creado y al hombre entre ello. Se asienta así el más estricto naturalismo antropológico, que llega a plenitud precisamente cuando, por la línea cristiana, se había afirmado con más rigor el personalismo agustiniano. Fué cabalmente

[45] E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (París 1932) p.6.
[46] Cf. E. GILSON, *Saint Bernard* (París 1919) p.IX.
[47] GÓMEZ ARBOLEYA, *Sobre la idea del hombre*: Revista de Filosofía (Madrid 1941) p.547.

entonces cuando circunstancias históricas y geográficas hicieron posible su confluencia y permitieron al genio de Tomás de Aquino calibrar las posibles consecuencias de cualquier extremismo. Su postura tiende fundamentalmente a establecer un justo equilibrio.

Santo Tomás empieza reafirmando la existencia de un cosmos objetivo, en el que el hombre ocupa un lugar perfectamente determinado. Es, ante todo, un ser natural finito. Como tal, está inscrito en el orden común de la naturaleza, forma parte de él y le corona. Está vinculado a los demás seres en una relación mutua que brota de su misma esencia, pero que no le constituye y define. Santo Tomás, en una de sus primeras obras [48], ya dice que ninguna esencia ni principio de esencia puede definirse por su relación.

Pero todo ese orden exige y cobra plenitud en una nueva ordenación, que le conexiona con el ser supremo que le dió origen. Ser trascendente y, por tanto, fuera él mismo de ese cosmos, imposible de ser considerado como parte suya. Un sentido teleológico llena, en último término, la idea tomista del universo. Dios es el gran principio y el supremo fin hacia el que todo tiende.

El papel del hombre resulta en esa concepción extremadamente importante. No es un ser más, «perdido» en ese orden común hacia la divinidad sin especial prestancia entre los demás seres naturales. En rigor, ninguna naturaleza creada está, desde este punto de vista —como tampoco en el de su ser—, en condición de igualdad con cualquiera otra: la ordenación del universo es jerárquica, y cada cosa de una categoría encierra toda la perfección de las inferiores y, en un sentido secundario, se constituye en fin intermedio respecto a ellas. En el caso de la naturaleza humana, esto ocurre de una manera especialísima. El hombre es el fin de todas las criaturas en cuanto ellas le ayudan a llegar a su perfección última y en cuanto él mismo las ayuda a conseguir ese fin universal. Dios es el fin supremo en cuanto es aquello a que tienden a asimilarse las criaturas; pero éstas consiguen más fácilmente esa asimilación haciéndose previamente semejantes a algo mejor que ellas mismas [49]. Y lo mejor entre las formas naturales es el alma humana [50]. Todas las cosas corporales han sido hechas para el hombre: «Homo igitur est finis totius generationis» [51]; pero no sólo para que le sirvan y le estén sujetas [52], sino, sobre todo, para que le manifiesten a Dios [53]. Esto implicó una ofrenda al hombre de las cosas en una nueva dimensión: la de su inteligibilidad, por la cual no sólo se perfecciona el espíritu humano en sí mismo haciéndose poseedor de todas las cosas, sino que se hace posible, mediante él, dar a todo el orden de la naturaleza una modalidad antes inasequible. El universo adquiere al ser poseído, «comprehendido» intelectualmente por el hombre, una nueva inteligibilidad, unidad y perfección [54]. Se hace entonces posible para todo él una ordenación dinámica, una capacidad de asimilación que originariamente sólo el hombre poseía: «Creatura rationalis per suam operationem tendit in

[48] *De ente et essentia* c.2.
[49] *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.3c.
[50] *Spirit. creat.* a.2.
[51] CG 3,22.
[52] *In Sent.* 4 d.48 q.2 a.1c.
[53] *De potentia* q.3 a.18 ad 5.
[54] CG 2,98.

divinam similitudinem singulari quodam modo prae caeteris, sicut et prae caeteris creaturis nobilius esse habet» [55].

De esta manera se realiza la suprema belleza y perfección del universo en una conjunta tensión hacia su Hacedor: «Et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium *conspirationem* (id est, concordiam) et harmoniam (id est, debitum ordinem et proportionem)» [56]. El amor, tendencia al bien y, por tanto, a la perfección suma, anima toda esta concepción finalista de un orden que no es solamente el reflejado estáticamente por los diversos seres jerarquizados, sino el que establecen en esta dinámica «aspiración» *(conspiratio)* al fin último. Más que la comunidad de origen en la única causa agente, es el fin último quien produce la cohesión armónica de todo el universo. Así formula la filosofía tomista su doctrina de la causa final, primera de las causas: «In rebus potest considerari duplex ordo: unum secundum quod egrediuntur a principio; alius secundum quod ordinantur ad finem...; ordo autem ad finem est fini propinquior quod ordo partium ad invicem... et quodammodo causa eius» [57].

Esta privilegiada posición del hombre no significa para él una exaltación en el sentido en que suele presentarse en la historia. En primer lugar, no es el individuo singular, cada hombre concreto, sino la especie humana la que se constituye el término de ese orden [58]. Además, es por su cualidad de ser intelectual por lo que adquiere la posibilidad de abarcar todas las cosas que entran en su ámbito cognoscitivo [59], pero de una manera muy peculiar, por ser a la vez, y en unidad substancial, espíritu y cuerpo, y necesitando por ello, para conocer, someterse de alguna manera a su objeto. «El hombre medieval—dice Gilson [60]—no se creía en el centro del mundo más que localmente. Esta creación, de la que él es el fin y que se resume en él, no deja de ser una cosa extraña, a la que es preciso someterse para conocer su naturaleza».

El hombre es un microcosmos, pero por eso no deja él mismo de ser uno de los entes constitutivos de ese orden. Eso es, tanto como un privilegio, una limitación. Sólo porque es finito—en último término, porque es estructurado o compuesto—, el ente creado tiene con los otros entes una relación comunitaria. Un análisis de lo que *absolutamente,* es decir, abandonada toda perspectiva de alteridad, sea el hombre, nos lo manifiesta suficientemente.

Ante todo es, por criado, un ser no totalmente simple. La afirmación tomista de que «todo compuesto tiene una causa», sigue siendo perfectamente válida invirtiendo los términos: todo lo que tiene causa es compuesto, si con ello queremos excluir la absoluta simplicidad. El hombre posee, por de pronto, las estructuras metafísicas de potencia y acto, de esencia y existencia, lo que equivale a afirmar, a la vez, su ser y la imperfección de ese ser. De ahí la radical imposibilidad de llegar a una divinización contra el afán de muchas filosofías

[55] *Comp. Theol.* c.103.
[56] *In De div. nom.* c.7 lect.4.
[57] *De veritate* q.5 a.1 ad9.—Sobre el tema de la finalidad de las criaturas consúltese la excelente obra de JOSEPH LEORANO, S. I., *L'univers e l'homme dans la philosophie de Saint Thomas* (París 1946) t.1 p.199-276.
[58] Cf. CG 3,112.
[59] CG 2,98. «Est hoc... quod substantia aliqua est intellectualis comprehensiva est totius entis».
[60] O.c., p.40.

tendentes a hipostasiar la realidad humana y contra la aspiración pecaminosa que origina su primera caída.

Pero no sólo eso: es, además, compuesto de materia y forma, en el sentido en que Aristóteles lo había ya certeramente establecido, que no obsta a la unidad substancial. El hombre, compuesto de cuerpo y alma, no es, por eso, un ser dual. La forma, el alma intelectual, es lo que le hace ser formalmente hombre [61]; sin embargo, no constituye ella sola su esencia ni, por tanto, podría ser el único elemento de su definición. «In rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi prout sunt principia speciei... Anima enim et caro et os sunt do ratione hominis» [62]. Insistentemente afirma Santo Tomás lo mimo: no es el hombre su alma, sino la unidad de su alma, su carne, sus huesos [63]. Verdad es que «lo mejor en el hombre» es su intelecto: «Ratio autem in homine habet locum dominantis» [64].

Todos los actos son, por eso, actos del hombre en su integridad esencial. Así, ni el cuerpo es quien propiamente conoce por los sentidos, ni el alma por la inteligencia, sino que es el hombre en todo caso quien lo hace [65]. Precisamente es el acto de conocer el que nos revela más hondamente que ninguno que el hombre está compuesto de dos elementos en tensión—materia y espíritu—, pero unidos en un abrazo tan entrañable, que es entitativo y esencial. La doctrina tan característicamente tomista del conocimiento intelectual humano, ampliamente desarrollada en las cuestiones de este mismo tratado *Del hombre,* se basa en la gran tesis antropológica de que el alma y el cuerpo están tan radicalmente conexionados, que constituyen una substancial unidad: el alma es una forma encarnada, que existe, por tanto, no *en-un-cuerpo,* como anclada en él, sino *con-un-cuerpo,* en identidad de existencia con él. «Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est» [66].

Esta indagación en torno a la concepción antropológica tomista puede todavía llevarse más lejos. Hasta ahora se nos ha ido manifestando la naturaleza humana, es decir, hemos descubierto al hombre en la línea de su esencia; pero, de hecho, el hombre se da en el mundo, existiendo, o mejor, coexistiendo en él con otros seres. Como existente, aparece singularizado, es decir, concretado por unas determinadas condiciones materiales [67]. Es así un ente entre los otros y distinto de ellos, ejerciendo actualmente su existencia fuera de sus causas.

La estructura de esencia y existencia es la que, en definitiva, explica el hecho, fenomenológicamente constatable, de que cada ente particular se da, a la vez, en clausura a sí mismo y en apertura a los

---

[61] Cf. 1 q.85 a.3 ad 4.
[62] 1 q.29 a.2 ad 5.
[63] Cf. 1 q.75 a.4c.
[64] 1 q.96 a.2c.
[65] Cf. *De verit.* q.2 a.6 ad 3.
[66] *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.4 ad 2.
[67] «Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa; aut albedo vel nigredo vel aliqua huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur (1 q.3 a.3c).

demás que, al mismo tiempo que limitan, coexisten en él. Es decir, cada ser individual tolera y exige la existencia de otros seres y se conexiona con ellos en mutua relación.

Cuando ese individuo es racional, vale decir cuando se trata de la persona humana, surge un nuevo orden de relaciones: por de pronto, el que él es capaz de contemplar—no de producir—en la naturaleza; y luego, el que puede establecer, bien en su propio acto de conocimiento, resultado de esa contemplación; bien en sus operaciones exteriores; bien, finalmente, en las obras de su voluntad [68]. De este modo se le abren unos nuevos ámbitos sorprendentes: el de la ciencia, el arte, la cultura, la moralidad... Por consiguiente, se constituye en un género muy especial de vinculación a los demás seres, que hacen posible, por ejemplo, la consideración de su comunidad con los otros hombres con todas las perspectivas sociales, políticas, etc., que ello entraña; o la de su dependencia respecto a Dios, que explica el hecho universal y profundamente humano de la religión. Todo ello nos pone en presencia de unas dimensiones de la actividad humana profundamente enraizadas en su mismo ser que ofrecen horizontes luminosos a una auténtica ciencia antropológica, que jamás debiera desatenderlas.

En la propia obra de Santo Tomás se hallan puntos básicos—y en gran parte elaboraciones perfectas—que harían posible un desarrollo fructífero siguiendo estas directrices.

Fundamental—por importante y por básica—es la explicación metafísica que da razón de esta múltiple actividad del hombre. Como individuo, como objeto natural entre los demás objetos del mundo, la primera constatación que de él nos da la experiencia es que se trata de un ser sometido a la mutabilidad: es sujeto pasivo de múltiples alteraciones; es principio de una actividad incesante. Sencillamente para ser, el hombre necesita estar ejerciendo una acción continuada. En términos afines a la mentalidad filosófica moderna, el hombre es *siendo-más-constantemente,* sin, por eso, modificarse jamás hasta tal punto que deje de ser nunca él mismo. Sin abandonar en ningún momento la realidad esencial de su yo ni transmutarla por otra, puede y necesita ir modificándose continuamente de un modo accidental. La estructura metafísica de substancia y accidente, que tal mutabilidad revela y exige, se ofrece así como la grandiosa solución al problema del perfeccionamiento humano—no sólo, claro está, del humano, pero de éste por muy peculiares razones—. El hombre cobra todo un inesperado sentido cuando de la perspectiva estática de su constitución esencial se pasa a considerarle en esta nueva dimensión plena de dinamicidad; es decir, cuando se trata de la substancia como principio de operación o naturaleza.

Tal concepción revela en el ser humano una contextura que manifiesta la posición equilibrada del tomismo. Ni substancialismo ni accidentalismo rígidos. El hombre no es un ser hecho de una vez, sin posibilidad de perfección y desarrollo, ni es una pura sucesividad de actos siempre en fuga, que no logre jamás apresar ni expresar la auténtica realidad humana. Para Santo Tomás, el hombre lo es desde un principio y no podrá claudicar de esa su prerrogativa; pero, en cambio, deberá llegar a su acabamiento. Podrá él mismo ir realizándose accidentalmente, procurando la máxima actualización de sus disponibilidades indefinidas. He aquí el más alto sentido de su ope-

---

[68] Cf. *In Eth.* 1 lect.1 n.1.

ratividad, sobre todo de las acciones que le competen esencialmente, es decir, en su calidad de individuo de naturaleza racional y, por consiguiente, de persona.

Por sus actos de conocimiento intelectivo llega a posesionarse de la realidad toda y a identificarla consigo mismo, con la entrañable intimidad de una posesión inmaterial, y mediante ella descubre la suprema realidad divina. Esta actividad teorética no sólo le perfecciona con una adquisición que le enriquece soberanamente, sino que ella misma—el propio ejercicio contemplativo—constituye la más alta perfección humana. Ahora bien, la perfección es un bien para el hombre, y el bien, algo de suyo apetecible. Conquistarle amorosamente es ansia siempre viva en el ser humano, y gozarle es lograr su fin y su felicidad. En un encadenamiento estrictamente científico, pero casi vertiginoso en la sucesiva revelación de claridades, Santo Tomás llega a conclusiones magníficas. El hombre aparece en el mundo signado con el estigma de la indigencia, pero con una ilimitada capacidad de remediarla. Una y otra—indigencia y capacidad, es decir, potencia y potencialidad—le permiten ampliar su horizonte indefinidamente en busca de plenitud. Cada nueva dimensión de ser que se le descubre significa un nuevo ensanchamiento de su propia entidad, la adquisición del bien y la amorosa complacencia en su amor. Pero más todavía, lleva consigo una progresiva asimilación a Dios [69], en quien, finalmente, ha de encontrar su perfección, su bien, su fin último y su felicidad perfecta. Porque «en tanto adelanta la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa, pero conociéndola de tal modo que descubra también la esencia de su causa. «Así, pues, para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia misma de la primera causa»... [70]

Desde la dimensión de la individual y personal realidad humana se corona así este proceso tensivo que termina también en Dios como supremo fin. No es ya la naturaleza toda del mundo—y con ella, de un modo especialísimo, la naturaleza humana—la que encuentra su último sentido en la ordenación a su Hacedor. Es la individualidad concreta del hombre itinerante, en su realidad integral, esencial y accidental, quien encuentra en Dios su último fin e imperecedera beatitud «Manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem quae pertinet ad perfectionem rei» [71].

Verdad es que precisamente el hombre, ese ser que de tan peculiares perrogativas goza, posee entre ellas la de una libertad que le permite desviarse de ese fin supremo. Por ella quebrantó de hecho la divina ordenación y se hizo pecador, extraviando su camino. Necesitó ser reparado por el mismo Dios y precisa ser reordenado por su gracia.

---

[69] Santo Tomás desarrolla maravillosamente este pensamiento en los capítulos 19 a 26 de su tercer libro de la *Suma contra Gentiles*. Repárese, por ejemplo, en estos párrafos: «Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem tendunt ad bonum: quum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum tendit in divinam similitudinem (...). Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem» (c.24).

[70] 1-2 q.3 a.8.

[71] CG 3,20.

Un nuevo mundo de misterios se abre en torno al hombre para estudiarle en su naturaleza caída y en su vida regenerada de sobrenaturaleza.

Posteriormente a Santo Tomás—y fuera de la línea que sigue manteniendo fielmente su pensamiento—, la concepción antropológica medieval va orientada en el sentido del individualismo y voluntarismo, que vimos ya destacarse por influjo agustiniano. A la larga, va a ser la orientación que prepare y explique las nuevas ideas de la filosofía moderna que se iniciará con el Renacimiento.

Escoto empieza por concebir la individualidad como ligada positivamente a un principio activo y formal: la «hecceitas». De este modo queda la realidad individual subrayada de una manera especialísima. Pero, además, ese individuo, que ya en el orden de su naturaleza se ha comenzado por realzar, debe autoafirmarse como realidad independiente y en absoluta autonomía frente a todas las otras realidades de su mundo circundante. Y lo hace mediante los actos de su voluntad, facultad superior al entendimiento, que, en último término, es la causa primera de su propio acto, sólo accidentalmente dependiente de aquél. La libertad, principio activo también pendiente de ella, coloca al hombre en el rango de la más alta autonomía posible. Se constituye en supremo bien, porque sólo por ella queda el hombre desligado de toda determinación, incluso de la determinación de sus ideas, que podrá libremente elegir. Tal independencia desliga a la persona humana de todo otro ser creado para quedarse sumida en una profunda soledad—*ultima solitudo*—, en la cual sólo le sustenta un lazo de obediencia a Dios.

La acentuación de la individualidad no es todavía tan exagerada en Duns Escoto que llegue a desencardinar al hombre de un orden objetivo, ni la apelación a la voluntad libre tan exclusiva que se convierta en un principio absoluto frente a la naturaleza o frente a Dios.

Pero se ha iniciado un rumbo que no tardará mucho tiempo en conducir a conclusiones más peligrosas, tanto más cuanto que con él se inicia una separación entre teología y filosofía que llegará a sus peores consecuencias cuando, ya con pleno criterio nominalista, se establezca la posibilidad de una doble verdad, dejando así expedita la vía para extralimitaciones poco recatads en el terreno del saber humano.

La Escolástica decadente se convierte así en un precedente inmediato de las nuevas ideas que van a construir la trama y el sentido de la modernidad. Veamos dos claros ejemplos de ello.

En el misticismo especulativo del maestro Eckhart, el hombre parece quedar aprisionado en una desconcertante malla de contrariedades: entre el infinito Dios, que es inteligencia y no ser, que no es nada por eso, y que por eso es causa de todo ser, y la criatura que es nulidad pura *(nulleitas)*, he aquí que el hombre adquiere una posición insospechada. El alma se revela como inteligencia, como intelección increada y, por consiguiente, como divina en cierto modo. El hombre queda así desarticulado de este mundo de cosas entre las que vive, infinitamente superior a ellas. Mas, para entrar en la esfera de la divinidad, habrá de renunciar a todas y a sí mismo, aceptando la gran pobreza del supremo abandono; la determinada negación de

su saber, de su poder, de su mismo ser. Deberá perderse por entero [72].

Casi al mismo tiempo, Occam sienta otro precedente de las nuevas actitudes. Una doctrina del conocimiento montada sobre la intuición concreta de lo sensible—el dato merece subrayarse—determina toda la sistemática ocamista. No hay más conocimiento que la intuición ni más intuición que la sensible. Sólo, pues, la accidentalidad, la multiplicidad de lo concreto podrá ser conocida. Se establece el inesencialismo. Nada universal es válido, porque el universal es mero nombre. Por lo pronto no tiene sentido un orden cósmico en que el hombre ocupe un lugar determinado. Las cosas singulares se albergan en un mundo inconcertado. El hombre, libre de todo orden, podrá así afirmar su auténtica individualidad. Pero, en suma, también él deberá quedar desencializado para convertirse en voluntad, o mejor todavía, en pura libertad. No hay, por consiguiente, unidad personal, sino pluralidad de actos, mediante los cuales el hombre va haciendo su vida.

El voluntarismo ha apuntado a consecuencias que no han de olvidarse en el futuro.

El tema del hombre, vigente en toda filosofía, va a convertirse en fundamental en el pensamiento moderno. Y no creamos que por mero azar, por «snobismo» de la época o por simple ensanchamiento del ámbito cultural se ha convertido en problema. Más bien por necesidad y exigencia ineludible del nuevo filosofar. En su afán de prescindir de todo lo anteriormente establecido, el hombre sintió conmoverse su misma estabilidad y necesitó afirmarse con decidido vigor.

Por otra parte, al renunciar a demasiadas cosas o al advertir que se sublevan contra él, quedó encerrado consigo mismo en un trato obligado que no resultó, por cierto, demasiado afable. La interioridad se hizo ella misma «problematicidad» inquietante, vital, a veces trágica y no sólo conceptual. El hombre entonces se enfrenta a sí mismo porque le es inevitable, y lo hace con el temor de quien se advierte sujeto de contradicción o desamparo.

No discutimos ahora la validez o fecundidad de esta actitud; lo constatamos tan sólo. Nunca la filosofía se preocupó más por el hombre que a partir del Renacimiento; y en la filosofía, que en nuestros días sigue teniendo pretensiones de «modernidad», la preocupación es casi exclusiva. Nunca tampoco lo hizo con tanto recelo ni se confesó tan radicalmente desconocedora de lo que, al fin, sea el hombre [73].

En la última etapa de la filosofía medieval ya hemos visto ir perfilándose las ideas de un individualismo que dejaba al hombre al desamparo de todo orden y de un actualismo que hacía problemática su misma realidad.

El hombre renacentista comenzará afirmándose en estos presupuestos, y la nueva coyuntura histórica facilitará un ahondamiento

[72] Cf. E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age* (París 1952) p.694ss.

[73] A pesar del gran interés que ha despertado el tema del hombre en la filosofía moderna, apenas puede decirse que se haya construído seria y sistemáticamente una antropología filosófica. Kant, al reducir las cuatro preguntas centrales de toda filosofía a aquella que se refiere al hombre, sugiere su necesidad; pero las mismas conclusiones de su crítica bastarían para disuadirle de su propósito si alguna vez hubiera intentado, desde el punto de vista de la razón, llevarla a cabo. Scheler, que se decide a ello, no tiene la oportunidad de realizar plenamente su deseo.

cada vez más ardoroso en ellos. Como resultado, la opinión se convertirá en ambiente, en típico espíritu de una época.

Se impone una recia afirmación del individualismo. Entre todo ese mundo fragmentado e insolidario, el hombre—cada hombre—necesita destacar su propia soberanía. Para ello ha de apoyarse en el personal esfuerzo, en una confianza ilimitada en la *virtú*, que es audacia, astucia e irracionalismo al fin. En esa lucha está solo. En cuanto le es posible, quiere prescindir de Dios mismo, que, en algún modo, sería un límite para su propio dominio. El verdadero sentido del humanismo que ahora se inaugura significa un intento de renunciar—no se intenta todavía negar—a toda providencia, porque más allá o más acá, ajeno, desde luego, a todo ámbito religioso, existe el mundo de lo creacional, en el que el hombre puede actuar vitalmente. Ante todo, pues, la sobrestimación de los valores vitales y de la dinamicidad ilimitada. Nunca el hombre se afanó más presuntuosamente por saber; nunca se creyó más incoerciblemente vocado a toda acción. La actuación política se convierte en norma del momento, y la intriga en ideal de diplomacia. En último término, el hombre se cree en el libre derecho de elegir su propio destino.

La filosofía, entonces, apenas tendrá más sentido que el de justificar o valorar semejante actividad. De aquí que su signo sea predominantemente moral: es la hora de las teorías que respaldan o disculpan toda acción política, de las doctrinas sobre la conducta y las costumbres; en una palabra, de la filosofía de la vida [74].

El hombre, así constituído, por soberana elección, en centro del universo, se encuentra en un mundo del que no parece posible evadirse. Su tarea estriba entonces en dominarle física o intelectualmente; para ello busca punto de apoyo en la ciencia físico-matemática. Pero la tarea no carece de dificultad ni riesgo. Anotemos tres posibles consecuencias que históricamente se han derivado de esta postura, imponiendo rumbo a todo el pensamiento posterior:

1.ª El mundo puede rebelarse contra esa imposición, ofrecerse —según la metáfora helénica—como «imposible a ser domado» por el hombre y, en contrarréplica, convencerle de su radical impotencia.

2.ª El hombre mismo puede quedar preso en las recias imposiciones de esa normatividad insoslayable, regido por las mismas leyes mecánicas que dan cuenta de todo movimiento.

3.ª Cabe aún otra solución: una salida de ese orden cósmico que, en efecto, parece llevar todo el astuto maquiavelismo de una ambigua «salida del paso» para ahorrarse conflictos. Una evasión del hombre por su espíritu, abandonando al cuerpo como una máscara encubridora del verdadero ser humano, que consistirá en ser «substancia que piensa» [75]. Entonces sólo el cuerpo estará sometido a la legalidad, mientras el hombre—espíritu, conciencia—seguirá definido por su libertad. No importa que la solución sea habilidosa; a la larga no podrá ser tranquilizadora, porque, una vez aceptada, el

[74] Entre una amplia y valiosa bibliografía, puede consultarse, por ejemplo, la obra de JACOBO BURCKHARDT *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. de José Antonio Rubio (Madrid 1941). De especial interés en nuestro caso p.2.ª y 4.ª p.87-111 y 177-225.

[75] Tal será la posición de Descartes, a que luego nos referiremos. Por de pronto, adviértase que él mismo emplea una metáfora simbólica para expresar la significación del cuerpo—estatua o máquina de tierra—con todo el carácter de actitudinalidad Cf. *Traité de l'homme* I 2-2 (ed. Adam-Tannery, t.11 p.120).

cuerpo abandonado lo está efectivamente para siempre y no podrá recuperarse en orden a la constitución de la unidad humana.

El Renacimiento había sido etapa de esencial afirmación del hombre como algo absolutamente válido frente al mundo. Nicolás de Cusa se creería obligado a solicitar la conciencia y proclamar la confianza en esta especial prerrogativa que el ser humano constituye («Homo non vult esse nisi homo»). Un canto de incontenido optimismo es la «Oratio de hominis dignitate», de Pico de la Mirándola [76].

Bien pronto la ciencia físico-matemática, que se independiza vigorosamente de la filosofía y frente a ella se ofrece como el gran medio de acercarse a la realidad, establecerá sus decisivas leyes astronómicas. El heliocentrismo parece relativizar la tierra y cuanto en ella existe. También al hombre, porque, incluído en ese orden de dimensiones infinitas, medido con unidades sin término, se percatará de su limitación, sintiéndola como un agobio.

Surge así la desconfianza en las propias fuerzas y en la capacidad de la inteligencia humana. En el orden psicológico se acentúa la pura pasividad del conocimiento, que se considera debido a partículas exteriores que los sentidos se limitan a recibir. Se asienta el escepticismo intelectual, concurriendo en su aparición, junto con el reencuentro con las viejas tradiciones de la antigüedad, la proliferación de doctrinas a las que se considera igualmente válidas, relativizando así todo saber. Moralmente, el hombre se siente abrumadoramente solo e impotente. Es el gran momento para las concepciones panteístas, que buscan la redención de toda finitud en la identificación con la Divinidad única. El momento también que prepara, o mejor, que produce la Reforma.

El hombre se siente incapaz de asegurarse a sí mismo; de asegurar su perennidad, que, al fin, es lo fundamentalmente importante. Ante el radical problema humano del destino, el hombre se encuentra en una soledad angustiosa. La naturaleza caída es pecado, incapacidad absoluta, y, ante el «escándalo de la razón», sólo cabe acogerse a la fe. Surgirán la filosofía y teología protestantes como un saber de salvación: ahora el hombre no tiene que resolver un problema, ni siquiera el de conocerse a sí mismo; tiene que enfrentarse derechamente con el enigma de su destino [77].

Esta actitud, que el protestantismo inaugura patéticamente, persiste a través de todo el pensamiento, del religioso principalmente, aunque tampoco la filosofía pudo evadirse de él. Pascal es un característico ejemplo de esta hora de incertidumbre. Conoce la dignidad del hombre, que su fe le enseña y la propia conciencia de experimentarse ser pensante le corrobora. La naturaleza del hombre es grande e incomparable por su fin: «toda nuestra dignidad consiste en el

[76] Una amplia cita significativa de la obra de Pico de la Mirándola puede verse recogida por De Koninck en su obra *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Trad. José Artigas (Madrid 1952). Entre sus párrafos deben destacarse los siguientes: «Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio in cuius manus te posui tibi illam praefines (...) tu tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor in quem malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare. Poteris in superiora quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari. O summam Dei Patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem» (p.267 nt.87).

[77] Sobre la actitud protestante, referida principalmente a Lutero, puede consultarse la obra de José Luis Aranguren *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1952). Véase sobre todo el capítulo 1 de la primera parte.

pensamiento» [78]. Pero el mismo pensamiento le revela como miserable («es ser miserable saberse miserable; es ser grande conocer que se es miserable») [79]. El infinito le sobrecoge: «¿Qué es un hombre en el infinito» ante esos reinos inconmensurables que le ignoran? Sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero una caña pensante y que, por pensar, se percata de su provisionalidad; que es más noble que lo que le da la muerte, porque él solo sabe que muere. He ahí la gran evasión.

En el fondo, desde el punto de vista filosófico, Pascal no ha salido de la concepción cartesiana, que salva al hombre de la pura caducidad apelando a la conciencia. Será el gran recurso del racionalismo. Sólo que el racionalismo no puede ser solución tranquilizadora para quien, situado fuera de la pura conceptualidad, sienta su misma vida y el destino futuro como el principal de los problemas. Por eso ha convenido subrayar esta actitud, que, más o menos unida a una vivencia religiosa, persiste hasta nuestros días. Recuérdese, junto a toda la teología protestante, al jansenismo, al grupo de Port-Royal, al mismo Bossuet y, sobre todo, a Kierkegaard, de quien partirá, secularizada, una decisiva influencia en el existencialismo actual.

Volvamos atrás para recoger las otras reacciones que surgen ante la crisis renacentista.

Verdad es que una visión de conjunto, como toda síntesis demasiado genérica, resulta, al enjuiciar la filosofía moderna—ahora más especialmente que nunca—, de una impresión excesiva; pero, de intento, prescindimos ahora de matices para señalar sólo amplias direcciones.

Descartes es también en las concepciones del hombre—como en toda la filosofía—el pensador que posee el mérito y la responsabilidad de ser un indiscutible iniciador, estableciendo una problemática de la que apenas ha sido posible liberarse.

Ante el escepticismo inquietante y real, su duda metódica y ficticia—ficticia acaso sólo sistemáticamente, cuando ya iba escudado en la confiada conciencia de su resolución, no siendo arriesgado sospechar una previa duda real—y el decidido empeño en rescatar la preeminencia del hombre, que parecía desvanecerse. Para ello cabe una solución, que cree definitiva: liberar al hombre de esas condiciones que le inscriben en una legalidad mecánica universal. A ello nos obliga la aplicación del mismo riguroso método matemático, que tan fecundas consecuencias parecía haber traído consigo aplicado a la ciencia.

Yo, que puedo dudar de todo, una cosa sé ciertamente: que existo. De este primer dato incuestionable cabe un análisis, que inmediatamente me revela mi verdadera naturaleza. «Yo no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa; es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón... No soy este conjunto de miembros llamado cuerpo humano» [80].

El hombre, esencialmente, es su pensamiento, su espíritu; en una

[78] Pascal, *Pensamientos* 347 (ed. Brunschvicg).

[79] Pascal, *Pensamientos* 397.—Nótense estas expresivas palabras también de Pascal: «Censuro igualmente a los que se dedican a alabar al hombre, a los que se dedican a censurarlo y a los que se dedican a divertirse, y no puedo aprobar más que a los que *buscan gimiendo*» (*Pensamientos* 421).

[80] Descartes, *Meditationes de prima philosophia* II 18-19 (ed. Adam-Tannery, t.7 p.27).

palabra, su conciencia, libre de toda influencia mecánica. Y tiene —sólo tiene como un buen o mal amigo—su cuerpo: «Supongo que este cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra que Dios forma expresamente para hacerla lo más semejante a nosotros que es posible» [81].

Queda instaurada así la dualidad—insoluble desde sus propios supuestos—entre conciencia y cuerpo, concienciśmo y corporeísmo. Veremos debatirse en ella cuatro siglos de filosofía. En realidad, nadie, ni el propio Descartes, se resignó a prescindir alegremente del cuerpo como algo ajeno a la individualidad humana. Unas veces —racionalismo, idealismo—se le escamoteó a la hora de fundar los supuestos metafísicos de una concepción antropológica, para buscar luego, en difícil equilibrio, una coordinación; otras, se aceptó como base de esos mismos supuestos metafísicos, subestimando o negando sin más esa «cosa pensante», hostil a todo determinismo físico. Por este camino se embarcan el naturalismo, el materialismo, el positivismo; en gran parte, el empirismo inglés.

Para Hobbes, los fenómenos todos, internos y externos, de la vida humana son explicables por las relaciones de las partículas mismas que constituyen el universo. Corpúsculos físicos, con un especial movimiento centrado en el corazón y regido por leyes de espacialidad y temporalidad, constituyen al hombre [82]. Por lo demás, en su concepción sociológica—esfera en que, a partir de ahora, se tendrá especial cuidado en incluir al hombre—sigue vigente la amarga desconfianza que ya ha sido constatada: «El hombre es un lobo para el hombre.»

En lo sucesivo, el empirismo, hondamente influído por el racionalismo continental, mantendrá en torno al ser humano posturas menos extremistas. Recuérdese, sin embargo, que para Hume la identidad del hombre consiste en una participación de la vida continuada por un influjo constante de partículas de materia y que, en definitiva, el hombre no es sino «un animal de cierta forma» [83].

Por lo demás, la progresiva psicologización de toda la filosofía, el considerar la ideación como un proceso asociacionista, la sustitución de la substancialidad por el puro actualismo, no son, en el fondo, más que lógicas consecuencias de aquel punto de partida fisicista en que todo era explicable por movimientos mecánicos y regulados.

No tienen otro signo las concepciones del sensualismo y materialismo que a partir del siglo XVIII se desarrollarán en el pensamiento europeo. Ni aun el conductismo psicológico, que llega hasta nuestros días, con su intento de explicar todo fenómeno humano en términos de estímulo y respuesta y que hace inútil, por carecer de función, toda conciencia. Por un proceso evolutivo nada extraño, se ha llegado desde el animal-máquina de Descartes, a través del hombre-máquina de Lamettrie, al hombre-cosa del behaviorismo rígido.

Con todo, la concepción del hombre que presenta mayor interés histórico hay que buscarla en la línea racionalista de la filosofía.

En principio, debe señalarse que el hombre se refugia en la subjetividad. Y lo hace buscando conscientemente un asilo que le pre-

[81] Ib., *Traité de l'homme* I 1-2 (ed. Adam-Tannery, t.II p.120).
[82] Cf DILTHEY, *Hombre y mundo de los siglos XVI y XVII*. Trad. esp. de Eugenio Imaz (Méjico 1944) p.457.
[83] HUME, *Ensayo sobre el entendimiento humano* 1.2 c.16.

serve del desamparo en que ha quedado ante ese mundo que no será ya más para él morada acogedora [84]. Conscientemente, porque esta sustitución del hombre individual e íntegro por algo suyo significó una renuncia, un abandono táctico. Por eso, cuando, en ese íntimo cobijo, el hombre se sienta protegido y seguro, intentará afanosamente recobrar su integridad y hasta conquistar de nuevo al mundo o a su Creador abandonados. El carácter metafórico es aquí mínimo. En realidad, eso han sido todos los sistemas racionalistas desde el mismo Descartes. Del auténtico hombre se pasó al *yo* espiritual; pero luego, por arduos procesos psicofísicos, se trató de encontrar la conexión con el cuerpo y de recuperar, conceptual y existencialmente, la objetividad extraña al *yo*.

Desde el hombre mismo se parte para fundamentar toda filosofía; o mejor, desde el abrigo mismo de su razón, funcionando con una rigidez que resulta, a la postre, tan mecánica como la del mundo. Sólo que ahora tiene—o pretende tener—una validez absoluta frente a ésta. No se ha olvidado la gran conquista de la época, y, en el fondo, no se hace sino trasladar al mundo subjetivo aquella legalidad que había sobrecogido al hombre de la última etapa renacentista. Por eso se acude de nuevo a los métodos y leyes de la ciencia físico-matemática para establecer el orden de la razón. Y será éste, junto con las nuevas exigencias de fundamentación del derecho natural y la rediviva influencia del estoicismo clásico, debida a los descubrimientos de la filología holandesa, uno de los factores que influirán decisivamente en las nuevas doctrinas sobre el hombre, como certeramente señala Dilthey [85].

Adviértase que no es casual esta coincidencia del nuevo método con la búsqueda de materiales en los antiguos pensadores de la Estoa, tan influenciada de racionalismo en todas sus concepciones, y con el *Logos* como ley que rige conjuntamente todo conocimiento y toda realidad.

Ya el mismo Descartes había procedido con un método que, desde el principio, pretendió ser estrictamente matemático. Spinoza llevará su aplicación a tal extremo, que hasta en la forma externa se traduce en un implícito intento de integrar el sistema del mundo natural mecánico con el psíquico. Tal intento llega hasta un paralelismo en el que cuerpo y alma tienen su última unidad en el hecho de ser modos de la única substancia divina, y el hombre alcanza más profundo sentido en cuanto ser en el que Dios se ama a sí mismo infinitamente. El hombre queda así no sólo referido, sino confundido con el mismo Dios, que es, a la vez, Naturaleza. Por eso el ente humano es parte de la naturaleza, y la distensión entre pensamiento y materia, entre la infinitud espacial y la limitación humana, en último término, entre cosmología y antropología, quedará también abolida. Spinoza aporta al tema antropológico conceptos tan fecundos como el de la tendencia del hombre a perseverar en su ser y los intentos de fundar sobre estas bases una sociología y una ciencia comparada de las religiones, al mismo tiempo que con su monismo determinista establece los fundamentos del futuro naturalismo.

El concepto del hombre en Malebranche está también íntimamen-

[84] Véase recogida esta idea del mundo como morada del hombre y analizada a través de la historia en MARTÍN BUBER, *¿Qué es el hombre?* Trad. en Breviarios F. de Cultura Económica (Méjico 1949) p.I.ª
[85] DILTHEY, o.c., p.443.

te vinculado al cartesianismo, si bien alcanza mayor hondura metafísica.

Sea o no cierto que su vocación filosófica se iniciara leyendo, precisamente, el *Tratado del hombre*, de Descartes, es indudable que considera este tema como el más digno de estudio, según consta en el prefacio de *De la recherche de la verité:* «De todas las ciencias humanas, la ciencia del hombre es la más digna del hombre.»

El ser humano esencialmente es espíritu y, como tal, «situado entre su Creador y las criaturas corporales» [86]. Su espíritu le define constitutivamente. Cierto que el alma está unida al cuerpo; pero esta unión no es substancial: se trata de dos substancias tan radicalmente diferentes, que ni siquiera se comunican; se corresponden tan sólo, merced a un ocasionalismo en el que Dios interviene provocando en cada una de ellas un movimiento paralelo al de la otra. En todo caso, «la unión del espíritu con el cuerpo rebaja infinitamente al hombre y es la causa principal de todos sus errores y miserias. El espíritu dice una referencia más íntima a Dios que el cuerpo. Dios es el «lugar de los espíritus» en el que el hombre debe contemplar todas sus ideas». La relación que los espíritus tienen con Dios es natural, necesaria y absolutamente indispensable; pero la relación entre espíritu y cuerpo, aunque natural, para el espíritu no es absolutamente necesaria e indispensable» [87].

La indagación en torno al problema del hombre alcanza en Leibniz una mayor profundidad metafísica. Parte del gran postulado del racionalismo que reduce al hombre a la subjetividad. Lo subjetivo es el mundo hermético, «sin ventanas», de la mónada, que, por otra parte, está dotada de un dinamismo interno que hace posible entenderla como «persona». En un sentido amplio, el hombre es un conjunto de mónadas, de las cuales una—la espiritual—rige a las demás y es, estrictamente hablando, la constitutiva, porque «nuestro cuerpo nos pertenece, sin estar, sin embargo, unido a nuestra esencia». La relación entre esa mónada dominante y las que constituyen el cuerpo está determinada por la armonía preestablecida, concepto que nos lleva otra vez a la hipótesis del paralelismo psicofísico.

La importancia más decisiva de la concepción leibniziana está en su noción de la mónada espiritual, que se constituye en unidad de fuerza, de libertad y de capacidad reflexiva y que, en último término, permite conocer el mundo físico como una realidad impregnada de finalismo y no sólo sometida a leyes mecánicas. La beatitud como último fin es una llamada gozosa para el hombre y para el mundo, que se hará posible a través de un progreso indefinido.

En Kant, las corrientes racionalista y empirista se unen con un concienzudo afán de revisión; es el momento de formular una completa concepción del hombre desde bases metafísicas. El mismo lo hace esperar así al reducir las cuestiones capitales de la filosofía a una investigación sobre el tema del hombre[88]. Pero el intento no alcanzó una antropología filosófica propiamente dicha en el fondo, por

[86] MALEBRANCHE, *De la recherche de la verité* pref.

[87] Ib.

[88] Véase el párrafo de Kant a que aludimos: «El campo de la filosofía en este sentido puede reducirse a estas preguntas: 1.ª ¿Qué puedo yo saber? 2.ª ¿Qué debo yo hacer? 3.ª ¿Qué puedo esperar? 4.ª ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta corresponde a la metafísica. La segunda, a la moral. La tercera, a la religión. La cuarta, a la antropología. Pero en el fondo podría atribuirse todo a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta» (KANT, *Logik* [Cassirer] VIII 343-4).

Heidegger someterá a análisis la cuádruple cuestión para fundar sobre la antropología misma su ontología. Seguramente, ampliando el alcance de las palabras kantianas a un sentido que nunca intentó darle su autor. Cf. *Kant y el problema de la metafísica* p.73-4.

la misma razón que arruinó la posibilidad de toda metafísica desde el punto de vista de la razón.

Kant construyó la antropología que le fué posible: la del yo empírico; una «antropología en sentido pragmático», que se limitó a ser descripción fenomenológica y casi manual de máximas utilitarias [89]. El «yo puro» de la crítica prescinde de la realidad fáctica del hombre y queda como una «cosa en sí», objeto inalcanzable de la psicología racional.

El idealismo recoge esta herencia kantiana. La tensión conciencia-cuerpo, que sigue vigente, y de la que a toda costa parece intentará evadirse la filosofía a partir de Kant, se rompe en el idealismo con una solución extremista. El hombre es únicamente conciencia. Toda su individualidad queda absorbida en el Yo transcendental o en la Idea absoluta.

Desde tales supuestos, el dualismo sobre el que desde Descartes se había basado el concepto del hombre es sustituído por un desarrollo que en Fichte arranca del yo y opone al no-yo, o en Hegel por una dialéctica de antagonismos, en la cual la conciencia individual no es más que una manifestación fenoménica de la razón del mundo.

A partir de este instante, el concepto de evolución va a presidir todo el posterior pensamiento en torno del hombre, y se establece como eje alrededor del cual gira el futuro filosofar, tan distinto en las diversas escuelas o pensadores, que hace difícil el análisis particular de cada uno de ellos. El concepto de evolución ha pasado del campo biológico al filosófico; desde ahora, el hombre es considerado esencialmente como un ser en desarrollo. Más exactamente, como un ser que se constituye y define por una actividad creadora de sí misma.

El positivismo de Comte llega a las últimas consecuencias del actualismo empirista y considera al hombre formado, o formándose, por una trama de actos desligados de un núcleo substancial e invariable que dé razón de unidad.

El progresismo llega hasta la substitución de Dios, creador y director de la Historia, por un confiado optimismo en la capacidad ilimitada del poder humano, que crea su porvenir, su felicidad y su mismo ser: el ser social unas veces, el absoluto ser del yo otras o, en fin, el ser concreto del hombre individual en las últimas posturas.

«El hombre—afirma Hegel—es aquello que él se hace mediante su actividad» [90]. El plano de la afirmación positivista e idealista es radicalmente distinto; implica diversos supuestos y consecuencias, y, sin embargo, apuntan hacia una dirección común, que no será ya desatendida.

Si en un intento de sistematización pretendemos fijar una idea cardinal que señale un sentido en la futura consideración del hombre, podremos fijarnos en ésta: el afán por recuperar una individualidad que se había ido diluyendo entre abstracciones conceptuales

[89] KANT, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. esp. de José Gaos (Madrid 1935).

[90] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* introd. gen. II 1 b

o actos insolidarios. En este dificultoso intento por recuperar la individualidad, la filosofía contemporánea tiene que arrancar no de un camino ya señalado y desbrozado, sino, al contrario, de una ruda reacción contra los sistemas que hasta más lejos habían llevado la despersonalización humana.

Para la postura del hegelianismo materialista de Feuerbach, la filosofía del porvenir deberá partir no del ser puro, que es la abstracción pura de Hegel, sino del «ser real y entero del hombre». Más violenta será la reacción de Max Stirner, otro de los «jóvenes hegelianos». La afirmación de la individualidad propia debe ser tan única, tan incomparable, que frente a ella resultan afrentosas las substituciones abstractas: Estado, Sociedad, Humanidad...

Ante el liberalismo de la época, que se presenta como efectiva liberación del hombre, la crítica resulta contundente: «Es el Estado quien es libre, no yo; su libertad es mi esclavitud» [91].

Del mismo seno del hegelianismo surge la doctrina de Carlos Marx, que pretende, en efecto, hacer una liberación, una reducción del yo puro hegeliano, refiriéndolo a la sociedad, donde el individuo debe quedar absorbido. La producción de los bienes necesarios para la vida sólo es posible en la sociedad, y las relaciones humanas vienen determinadas por factores económicos. En la dialéctica histórica, el impulso viene dado por la acción social, y los antagonismos—tesis, antítesis—son antagonismos de clases. El hombre pierde así todo sentido y libertad, para quedar inmerso en una sociedad que, por su parte, evoluciona en un curso de puros azares, carente de toda finalidad.

El materialismo comunista, de tan poderosa significación social, no tiene gran altura filosófica [92]. Mucho más importantes, desde este punto de vista, son otras corrientes a las que es preciso hacer una breve referencia.

Las direcciones de la filosofía actual pueden dividirse, siguiendo a Bochenski, en tres grupos, comprensibles, respectivamente, bajo los siguientes títulos: filosofía de la vida, filosofía de la esencia y filosofía de la existencia. En cualquiera de ellas, el problema del hombre es primordial. Una futura historia de la antropología habrá de detenerse con especial interés en este período; de momento basten algunas alusiones.

Supuestos fundamentales que unifican todas las tendencias y pensadores—por lo demás, bien dispares—que pueden encuadrarse bajo la denominación común de filósofos de la vida, son, por lo menos, el actualismo y el irracionalismo empirista.

Frente al racionalismo paralizador y estructuralista se afirma la vida como fuerza inconsciente y creadora. La verdadera realidad está en el continuo devenir incontenible y ciego. Por este camino no será tampoco posible captar al hombre en su esencial individualidad, porque, en definitiva, el hombre no posee una esencia fijada de una vez para siempre, sino que precisamente es fluencia constitutiva, ligada a su inserción en la historia, a la evolución creadora, a la vida en constante devenir... Sin embargo, en el historicismo de la escuela de Dilthey, para quien «la vida es una conexión que abarca al género humano», aún se intenta salvar la estructura peculiar del individuo,

[91] Cf. E. BREHIER, *Historia de la Filosofía* (Buenos Aires 1944) t.2 p.663.
[92] Cf. I. M. BOCHENSKI, *La filosofía actual*. Trad. en Breviarios del Fondo de Cultura Económica (Méjico 1949) p.73.

precisamente porque existe una estructuración de la vida por la historia en situaciones singulares.

Bergson es el más genial representante de esta concepción de la vida como fluencia en evolución creadora: «Todo lo que es la esencia del hombre está oscurecido, huye como el tiempo mismo; el alma no es más que una cierta manera de durar; el cuerpo, otra manera de durar» [93]. Como nota Maritain [94], en Bergson se descubren los esfuerzos más sinceros por alcanzar el ser substancial del hombre, al que no puede llegar desde sus supuestos. En dirección paralela con el bergsonismo y con puntos de vista análogos, merece citarse el pragmatismo anglosajón, del que son representantes máximos Williams James, G. G. S. Shiller y John Dewey.

Más ligado a la posición diltheyana está Ortega y Gasset: «Nada que sea substantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él», afirma el filósofo español. «El destino del hombre es primariamente la acción» [95]. Esto implica un riesgo para el hombre: el de no serlo con seguridad... «El hombre no es nunca seguramente hombre, sino que ser hombre significa precisamente estar siempre a punto de no serlo». Aun aquí hay una inconsecuencia con el radical punto de partida, debida también ahora al afán de salvar en lo posible al hombre, que parece convertirse en una realidad evanescente. La condición humana no debería ser riesgo, «incertidumbre substancial» o drama...; debiera, sencillamente, no ser nada substancial, ni siquiera incertidumbre.

Más consecuente—y quizá también más displicente—había sido la actitud de Nietzsche: el hombre, esa cosa oscura y velada, es «animal no fijado», pura contradicción que quiere afirmarse por la voluntad de poderío, pero que no llega a ninguna meta, sino que permanece perpetuamente en encrucijada, limitado a ser una «gran promesa».

El panorama cambia con los filósofos de la esencia. Entre ellos, dos nombres de excepcional importancia—Max Scheler y Edmundo Husserl—y un intento común: procurar el hallazgo del auténtico ser individual del hombre.

Para Scheler, el hombre es un ser último en la escala de los vertebrados, pero, a la vez, esencialmente distinto y opuesto al animal, porque, a diferencia de éste, posee un espíritu; es una persona, centro activo en que el espíritu se manifiesta en la unidad concreta de los actos. Y una persona individual, con ser y valor únicos.

La esencia de ese espíritu, distinto del alma, ajeno a toda consideración psicológica, es la independencia y autonomía, la plena libertad, que, a la vez, le enfrenta y abre al mundo. «El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo» [96]. Es también el «buscador de Dios», y, en una última etapa de panteísmo scheleriano, es el realizador del mismo ser divino o el sujeto donde Dios se hace.

La indagación filosófica de Husserl no es específicamente antropológica. A partir de su fenomenología se han asentado supuestos de extraordinario interés y cuyo alcance total quizá no pueda ser justipreciado hasta que se conozca plenamente su obra.

[93] MARITAIN J., *La Philosophie Bersonienne. Etudes critiques* 3.ª ed. (París 1948) p.216.
[94] Ib., p.263-4.
[95] Todos los textos citados aquí, en *Ensimismamiento y alteración*. Obras completas (Madrid 1943) p.153ss.
[96] MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. esp. de José Gaos (ed. Losada, Buenos Aires 1943) p.76.

Gracias a Husserl, el pensamiento pudo dar el gran salto desde el conciencismo cartesiano hasta la orilla que se abre a la exploración existencialista. La conciencia empírica es el punto de partida de la fenomenología: descripción de esencias sin más referencia que a las significaciones. En una posterior etapa se busca la razón de la misma conciencia empírica, en la apelación a una conciencia transcendental, que en algún sentido significa el paso de la fenomenología esencial a la existencial.

Por de pronto, una cosa parece clara: ni el yo empírico puede derivar del mundo, ni el mundo del yo, ni ambos de la conciencia transcendental. El hombre, fenomenológicamente, no se revela como pura conciencia ni como puro cuerpo, sino como significación encarnada. Con ello parece cerrada definitivamente la tensión dualística cartesiana.

Esta conclusión de Husserl adquiere mayor radicalidad en el existencialismo actual: el hombre se ofrece como existencia individual y concreta. El mismo es existencia (Dasein, Existenz) abierta al mundo o a los demás hombres en un trato de convivencia. Y, en todo caso, esto no quiere significar dualidad constitutiva; porque esencialmente el hombre es nada más que eso: existencia finita y contingente, libre y temporal. Claro que la existencia jamás *es*, sino que se *crea* a sí misma libremente, y el hombre se define entonces como «proyecto» abierto a una realización actual. El actualismo cobra en este momento todo su vigor y más hondura que nunca. Se une estrechamente a la subjetividad, por la que el individuo humano se constituye en libre creador de sí mismo y no—como en el vitalismo bergsoniano—en manifestación de una corriente universal cósmica que incluyéndolo le deviene.

Queda así el hombre privado de toda esencia y constituído por pura existencia revelada vivencialmente como finitud, como precariedad y contingencia. Surgen entonces los conceptos del «ser para la muerte» (Heidegger), de la «fragilidad y fracaso del ser» (Jaspers), de la «repugnancia o náusea universal» (Sartre). Revive la amarga inquietud que había invadido a Kierkegaard, el filósofo que, rehabilitado, ejerce un decisivo influjo en el mundo existencialista. Kierkegaard apela a la transcendencia por la fe para liberarse de la soledad radical que implica una vida sumida en su naturaleza de pecado. Y evitando en general, o negando sin más, toda vinculación a un ser absolutamente transcendente, la existencia se distiende entre las «nadas» original y final que definen radicalmente el vivir del hombre. La vida se convierte en angustia, y el sentido del ser humano se pierde en la absoluta inseguridad de una existencia en el vacío, carente de puntos límites a que referirse.

La experiencia existencialista plantea con renovada evidencia la necesidad de trascender el mero filosofar y buscar en la ciencia teológica la plenitud del hombre, salvándole de la pura eventualidad en su ser y en su destino. Colocándole en un justo orden cósmico que, a su vez, sólo tendrá sentido con la existencia de un supremo Ordenador en quien aquél se inicie y concluya. Dotándole, en fin, de una unidad constitutiva que le garantice en su substancialidad inmutable y en su dinamicidad perfectiva.

II. Los sentidos internos

La teoría sistemática de los sentidos internos dentro de la escolástica es el resultado de un lento proceso de elaboración, a partir de los primeros análisis e intuiciones de Aristóteles, a través de los comentarios árabes y la escolástica de la recepción, con algunas aportaciones de los fisiólogos (Galeno sobre todo) y de los estoicos, hasta llegar a su plena madurez en Santo Tomás [1]. Las estaciones claves de este recorrido son las que ilustran los nombres de Aristóteles, Avicena, Averroes, San Alberto Magno y el propio Santo Tomás.

Aristóteles no dejó un cuerpo de doctrina acabado sobre los sentidos internos, pero se encuentran en su obra los elementos que permitirán su posterior desarrollo. Su honda convicción de la continuidad de la naturaleza le llevó, tras el análisis de los sentidos externos, al estudio de una serie de funciones, que recoge bajo la denominación de κοινὴ αἰσθητική, en relación con determinados problemas que plantea la sensación, y, dando un paso más, a la investigación de otra serie de funciones en relación con los procesos superiores (φαντασία y μνήμη).

El laconismo de sus frases y el sentido aporético de muchas de sus proposiciones, ligado a la imprecisión propia del que por primera vez explora un mundo abandonado antes a simplificaciones pacientísimas, cuando no a la pura mitología, han dado ocasión a que el pensamiento aristotélico fuera diversamente interpretado por sus exegetas y seguidores a través de los siglos. Intentaremos esbozar en un brevísimo resumen su planteamiento del problema, tal como lo dejan entrever los últimos estudios [2].

Al tratar de los objetos de los sentidos, Aristóteles introduce por vez primera la clasificación de los sensibles (αἰσθήματα) en propios, comunes y *per accidens* [3]. Los dos primeros constituyen una categoría única, los sensibles *per se* (καθ' αὑτό), en oposición a los *per accidens* (κατὰ συμβεβηκός), porque aquéllos inmutan el sentido, y éstos, no. Pero la captación de los sensibles comunes, que para Aristóteles se resumen en el movimiento [4], si por una parte se hace por cada sentido exterior en cuanto que están unidos siempre a los propios, por otra parte es común a todo sentido, es una función común de la sensibilidad, una κοινὴ αἴσθησις [5]. Esta expresión, relacionada con otra del *De somno et vigilia*, donde habla de una κοινὴ δύναμις a propósito de la conciencia sensorial, ha dado lugar a la teoría escolástica del *sensus communis*.

En relación con los procesos cognoscitivos superiores (τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, etc.). Aristóteles ha debido estudiar otra serie de funciones sensitivas que, si contribuyen y se benefician de la labor perceptiva de los sentidos inferiores, de algún modo son capaces de superar su condicionamiento al *hic et nunc*. El puente entre unos y otros procesos lo proporciona la φαντασία, definida por Aristóteles como «mo-

---

[1] Cf. HARRY A. WOLFSON, *The internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Text*: Harvard Theological Review, 38 (1945); UBEDA PURKISS, O. P., *El «sensus communis» en la psicología aristotélica*: Salmanticensis, 3 (1956).

[2] En Ubeda y Wolfson pueden hallarse las citas bibliográficas, así como en C. FABRO, *Percezione e pensiero* (Milán 1941) p.60-65.

[3] *De anima* I (425a27).

[4] Ib. 425a13ss.

[5] Ib. 425a27.

tus tactus a sensu secundum actum» [8]. El sentido especial, actuando bajo el aspecto de sensibilidad común, como producto inmanente de su actividad, ha dejado en el interior del sujeto una huella (μοναί) que perdura y puede reaparecer aun en ausencia del estímulo externo. Esta nueva función, encargada de elaborar su propio fruto inmanente, el φάντασμα, en servicio a los procesos superiores, se diversifica en una serie de subfunciones, cuya distinción de los intelectivos no aparece clara en muchos casos: había así, junto a una φαντασία αἰσθητική (fantasía sensorial), de una φαντασία λογική (fantasía lógica o verbal) y de una φαντασία βουλευτική (fantasía electiva) y de otra serie de actos o procesos, como la δόξα y la ὑπόληψις (opinión o convicción) y la ἐπαγογή (inducción) y la ἐμπειρία (experimento), que están en estrecha relación con la ἀφαίρησις abstracción), el λόγος (raciocinio), la ἐπιστήμη (ciencia), etc.

Por otra parte, también el propio acto de conciencia sensorial deja su huella en el sujeto en forma de recuerdo cuya reevocación, tanto espontánea (μνήμη) como provocada y discursiva (ἀνάμνησις), da lugar a los procesos de memoria y reminiscencia.

Para Aristóteles, pues, existe no una serie de facultades, sino una sensibilidad interior general (κοινὴ αἴσθησις), de la que son *passiones*, o funciones, tanto la φαντασία como la μνήμη, funciones que a su vez condicionan tanto la intelección del concreto como el pensar abstracto, y que, por la penetración de los procesos intelectuales en el hombre, extiende sus posibilidades más allá de los límites alcanzados por la pura sensibilidad en los demás animales (lenguaje, racionalización de las pasiones, etc.).

La doctrina de Avicena supone un gran avance en la clarificación del problema. Distingue netamente dos clases de potencias sensitivas, internas y externas. El criterio de distinción se basa en el lugar que ocupa lo que aprehenden ambas clases de facultades: sea que exista fuera de la mente, como una entidad de la naturaleza; sea que se encuentre dentro, como una forma sensible o como una intención [7]. La potencia que capta las formas sensibles de cosas *a foris* está constituída por los cinco (u ocho) sentidos externos. Si el tacto es una «species specialissima», serán cinco; si, por el contrario, es un género con cuatro especies, serán ocho.

Aquella potencia sensitiva, en cambio, que percibe las formas sensibles o las intenciones *ab intus*, constituye los sentidos internos. Ambas especies de sentidos, internos y externos, están íntimamente relacionadas. La forma sensible aprehendida primero por los sentidos especiales es ofrecida por éstos a los interiores. Y así, a través de este mecanismo, el cordero percibe la forma del lobo, es decir, su figura, disposición y color. Pero no todas las potencias interiores aprehenden el mismo contenido. Tres criterios de separación o distinción expone:

a) El primero se basa en que algunas potencias captan simplemente las formas sensibles presentadas por los diversos sentidos externos, mientras que otras se relacionan con las intenciones de las cosas. Pero ¿qué es la intención de un objeto sensible? Es, responde Avicena, lo que el alma sensitiva percibe de tal objeto por medio de determinadas facultades sensibles, incluso en el caso de que no haya sido aprehendido previamente por los sentidos externos o especiales.

[8] *De anima* III (429a1-2): Φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

[7] AVICENA, *De anima* (ed. Venecia 1508) fol.4vb-5rb D.20-1. En este lugar se encuentran los criterios a que aludimos en el texto.

De esta manera, el cordero conoce la intención característica del lobo y, por razón del miedo que le ocasiona, huye de él.

b) Por otra parte, algunas de las potencias internas aprehenden y operan, es decir, componen y disocian varias formas e intenciones; otras, en cambio, se limitan meramente a percibir recibiendo pasivamente la forma sensitiva: he aquí el segundo criterio de distinción.

c) Finalmente, un tercer criterio permite distinguir sentidos internos cuya aprehensión es primaria de otros en que es secundaria.

El avance que esto supone es incalculable. En general, Santo Tomás empalma directamente con Avicena. La aplicación de esos criterios, sin embargo, es todavía fluctuante y da lugar a una clasificación de los sentidos internos quíntuple y que, no obstante, varía en sus diversos escritos [9].

Averroes representa una fuerte reacción contra las innovaciones avicenianas, en favor de la original doctrina aristotélica. Esta reacción resulta retrógrada y un empobrecimiento por lo que respecta al sentido común, del cual vuelven a constituir el objeto propio los sensibles comunes [9]. Pero hay otra reivindicación que le lleva a un desarrollo notable y que compensa sus deficiencias: la del *intellectus separatus*. Como ha hecho notar Nuyens [10], es muy probable que la interpretación averroísta esté más cerca del Aristóteles histórico que la de Santo Tomás (si bien éste es más fiel a la entraña profunda del aristotelismo). Sea como fuere, al disociar del hombre el intelecto para salvar la ciencia y, en general, la conciencia de nuestra colaboración en los procesos intelectuales, Averroes tuvo que llevar al límite las posibilidades de la sensibilidad y elaboró la doctrina de la cogitativa, doctrina que, sin aceptar sus supuestos en orden al intelecto separado, integró en su casi totalidad el Doctor Angélico.

A) El «sensus communis»

Santo Tomás acepta la nomenclatura tradicional que dividía los sentidos en externos e internos. La clasificación de los sentidos internos que propone aquí en la *Suma*, aunque en el *sed contra* se refiere a Avicena, en realidad no es la quíntuple de éste, sino la cuádruple de Averroes. A cuatro funciones diversas, que corresponden a necesidades esenciales de la naturaleza, por ser irreductibles, sirven cuatro potencias distintas: sentido común, imaginación o fantasía, memoria y estimativa o cogitativa. Dos de ellas—el sentido común y la estimativa—son receptivas; las otras dos, retentivas y reproductoras. La elaboración de Santo Tomás respecto al sentido común, siguiendo, en general, la línea trazada por Avicena, aclara no pocos puntos oscuros en las exposiciones de Aristóteles, de Averroes, del propio Avicena y de San Alberto Magno.

A lo largo de sus obras, Santo Tomás asigna al sentido común dos funciones específicas: percibir la actividad de los demás sentidos y discriminar las cualidades sensibles de los diversos sentidos externos [11].

[8] Cf. UBEDA, o.c., p.42.

[9] *De anima* (ed. Jacobum Giuntam, Lyon 1542) III 1 (425a20) fol.98v.

[10] F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948) p.299-300.

[11] I q.78 a.4 ad 2: «Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre».

Se plantea, comentando a Aristóteles, el problema de la conciencia sensorial, y se pregunta: ¿A qué facultad del alma pertenece la conciencia actual de la sensación? No ciertamente a los sentidos especiales, cuya operación se reduce a una respuesta ante el estímulo propio. La vista sólo percibe el color, no el acto de visión. El sentido especial, en efecto, se ejercita a través de un órgano corporal y no puede, por esa razón, replegarse sobre sí mismo para conocer su propia actividad [12]. Es precisa, pues, una nueva instancia cognoscitiva, una facultad superior cuya luz ilumine el acto del sentido externo y lo haga consciente. Tal es el *sensus communis*. Su mecanismo no puede ser más obvio: la misma inmutación producida por el estímulo en el sentido específico se prolonga, repercute en el sentido común [13]. La inmutación en el *sensus communis* es producida inmediatamente por la sensación exterior, no por el estímulo; pero la sensación actúa como instrumento, en dependencia actual de las condiciones espacio-temporales y de intensidad del propio estímulo. El sentido común, determinado a conocer por la sensación externa, toma conciencia de la misma: conoce las intenciones de todos los sentidos externos.

Toda intercomunicación entre los sentidos externos es imposible, pues sus objetos son cualidades de diverso género [14]. La vista conoce el color, no el sonido. Sin embargo, es un hecho de conciencia que percibimos la diferencia entre lo blanco y lo dulce, lo áspero y lo chirriante. Esta discriminación, que no es sólo de orden intelectual (no podría serlo en una inteligencia discursiva sin una percepción sensorial precedente), sino de orden genuinamente sensorial, ha de ser realizada por un sentido superior. Este sentido ha de ser necesariamente único.

La discriminación, en efecto, exige que las cualidades sensibles a distinguir estén presentes a una única facultad árbitro. La unidad de juicio entraña y supone siempre unidad de aprehensión; no basta la unidad del sujeto *sentiente*, pues aquí se trata de una operación con especificación única y simultánea. Debe conocer y juzgar de la diversidad de cualidades sensibles que *hic et nunc* afectan al sujeto *sentiente* por diversos lados en un instante indivisible, única posibilidad de que pueda así ejercer también una función integradora [15].

Aunque los sensibles comunes son considerados por Aristóteles como el objeto propio de la sensibilidad común, Santo Tomás rechaza expresamente esta doctrina y sigue la opinión de Avicena.

Santo Tomás comienza situando estas cualidades comunes entre los sensibles accidentales y los propios, y, aun admitiendo el número de cinco *(numerus, magnitudo, figura, motus, quies)*, frente a Aristóteles, que los reducía más bien al movimiento, él los asimila preferentemente a la cantidad [16]. Algunos de los sensibles comunes son

[12] 1 q.87 a.3 ad 3: «Sensus proprius sentit secundum inmutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale inmutet seipsum; sed unum inmutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem».

[13] 1 q.78 a.4 ad 2: «Hoc enim (perceptio intentionis sensus) non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi, formam sensibilis a quo inmutatur; in qua inmutatione perficitur visio, et ex qua inmutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit».

[14] *In De anima* 3 lect.1 n.581: «Non enim visus cognoscit sensibile auditus, neque auditus sensibile visus, secundum quod ipsa sunt; quia visus nihil patitur ab audibili, nec auditus a visibili».

[15] *In De anima* 3 lect.3 n.6.

[16] 1 q.76 a.3 ad 2: «Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem».

percibidos por todos los sentidos externos como modificaciones de sus propios objetos específicos. No es, por tanto, que exista un sentido especial para esta modificación o estímulo especial. Son los mismos estímulos específicos los que producen una sensación modalmente distinta en dependencia de la distancia, superficie afectada, etc., con que actúen sobre el sentido externo [18]. Tan estrecha es la vinculación del sensible común al propio, que, si no tuviéramos más que un sentido, si no fuéramos capaces de ver realizados esos mismos sensibles comunes en otro plano sensorial, seríamos incapaces de distinguirlo de los sensibles propios [19]. Los sentidos especiales perciben los sensibles propios *proprie et per se;* los comunes, *per se, sed non proprie;* pero ambas categorías de sensibles constituyen una sola de sensibles *per se,* opuesta a la de los sensibles *per accidens,* que no inmutan ni directa ni modalmente el sentido [20].

Podemos considerar la relación del sentido común con los sentidos externos en un doble orden: estático y dinámico.

El sentido común se relaciona con los sentidos especiales de manera semejante a como el centro de un círculo con los radios que en él convergen [21]. La propia vida del alma no llega a los sentidos externos sino a través de la fuente común de este sentido general. De él derivan, en él están enraizados y a él vuelven inflexiblemente cada vez que las cualidades sensibles inmutan su sensibilidad [22]. Tan integrador se muestra en su actividad, que su objeto propio, aunque más universal, no es radicalmente diverso de lo que perciben los sentidos especiales [23]. Pero el sentido común es una potencia interna del alma sensitiva, llamada común no por predicación, como si fuera un género,

[17] *In De anima* 2 lect.13 n.386: «Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus. Quod non est intelligendum sic, quasi omnia ista sint omnibus communia; sed quaedam horum, scilicet numerus, motus et quies, sunt communia omnibus sensibus. Tactus vero et visus percipiunt omnia quinque».

[18] *In De anima* 2 lect.13 n.394: «Differentiam autem circa immutationem sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentem: et sic faciunt differentiam circa immutationem sensus sensibilia per se, secundum quod hoc est color... Quaedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum, non quantum ad speciem agentis, sed quantum ad modum actionis. Qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et situaliter. Unde aliter movent secundum quod sunt in maiori vel minori corpore, et secundum quod sunt in diverso situ, scilicet vel propinquo, vel remoto, vel eodem, vel diverso. Et hoc modo faciunt circa inmutationem sensuum differentiam sensibilia communia».

[19] *In De anima* 3 lect.1 n.582: «Causa cuius habemus plures sensus... (est)... ut nos non lateant ea quae consequuntur ad sensibilia propria, et sunt communia diversis sensibilibus, sicut motus, et magnitudo, et numerus. Si enim esset solus sensus visus; cum ipse coloris tantum sit, et color et magnitudo se consequantur, quia simul cum colore immutatur sensus a magnitudine; inter colorem non possemus discernere et magnitudinem, sed viderentur esse idem. Sed nunc quia magnitudo sentitur alio sensu quam visu color autem non, hoc ipsum manifestat nobis quod aliud est color et magnitudo. Et simile est de aliis sensibilibus communibus». Cf. et. *In De anima* 2 lect.13 n.388.

[20] *In De anima* 2 lect.13 n.393: «Quidquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus, habet per se habitudinem ad sensum, et dicitur sensibile per se. Quod autem nullam facit differentiam circa immutationem sensus, dicitur sensibile per accidens».

[21] *In De anima* 3 lect.12 n.768: «Sensus communis comparatur ad sensus proprios ut quoddam medium, sicut centrum comparatur ad lineas terminatas ad ipsum».

[22] *In De anima* 3 lect.3 n.609: «Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum».

[23] *In De anima* 2 lect.13 n.386-90: «Unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum, quod non sit obiectum sensus proprii». Cf. et. *De anima* 3 lect.1 n.580.

sino en cuanto tronco y raíz de los sentidos especiales [24]. Los sentidos especiales, como inferiores, se le comparan entonces como instrumentos suyos [25].

Por otra parte, aunque los sentidos especiales inmuten al sentido común, no por eso es menor su dignidad y perfección superior. Pues, si bien es verdad que el agente, de suyo, es más noble que el paciente, en este caso la imperfección es sólo *secundum quid:* en cuanto es, como el mismo sentido externo y todas nuestras facultades cognoscitivas (excepto el intelecto agente), una potencia pasiva. Pero la pasividad es aquí, propiamente hablando, precognoscitiva: una vez en posesión de su especie impresa, de su determinante cognoscitivo, el sentido común produce una acción muy superior a la del sentido externo, por ser de un grado de inmaterialidad mucho mayor [26] y tener un objeto más universal.

Considerando las cosas en un plano más dinámico, decíamos que la inmutación producida en el sentido externo—que no es puramente orgánica o material, sino intencional o cuasi espiritual [27]—produce una nueva inmutación, de mayor inmaterialidad *(quidquid recipitur...)* en el sentido común [28]. Es de advertir que, según Santo Tomás, los sentidos externos juzgan verdaderamente de las diferencias de sus sensibles propios. En esto, si bien en los comentarios a Aristóteles se muestra tan indeciso como él, reduciéndose a su método aporético, en sus propias obras es de una claridad y decisión absolutas. La experiencia viene en confirmación de su sentencia: si la vista percibe dos superficies coloreadas de blanco y negro en un acto de visión simultáneo, percibe las dos superficies como distintas. Y la razón es que los contrarios son tales en el mundo puramente físico de las cualidades pasivas, no en el intencional o cognoscitivo [29]. A través de un contrario se conoce al opuesto, porque en cierta manera se incluyen al relacionarse entre sí como lo perfecto y lo imperfecto en el mismo género [30].

---

[24] 2 q.78 a.4 ad 1: «Sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum».

[25] *De sensu et sensato* 19,287: «Ubicumque sunt diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem».

[26] 1 q.57 a.2: «Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnis cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis».

[27] 1 q.78 a.3: «Est autem duplex immutatio: una naturalis, alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin...»

[28] 1 q.1 a.3 ad 2: «Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quae comprehendit sub se visibile et audibile: unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum». Cf. et. 1 q.57 a.1; q.77 a.3 ad ; Qto. *De anima* XIII, 15m; XX, 17m; *De an.* III, 612.

[29] 1 q.77 a.3 ad 2: «Potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris».

[30] Ibid.: «Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum».

Pero sólo el sentido común es capaz de percibir las diferencias entre cualidades pertenecientes a diversos sentidos, como sólo él es capaz de percibir los actos de estos sentidos. Ahora bien, ¿qué relación existe entre ambas funciones y cuál es la especificativa del sentido común?

Algunos autores tomistas, como Juan de Santo Tomás, Remer, J. Gredt, etc. [31], sostienen que los sentidos externos gozan ya de una cierta e incompleta conciencia de sus propios actos: una conciencia *in actu exercito*, que se opondría a otra *in actu signato* realizada por la potencia superior al enfocar el acto de la sensación externa. Parece que es más bien una preocupación exegética por conciliar algunos textos antinómicos de Santo Tomás lo que los ha llevado a adoptar tal punto de vista, que, sin embargo, nos parece extraño, tanto respecto al pensamiento histórico como a la sistemática total del tomismo. Es afirmación constante de Santo Tomás que los sentidos todos, por ser potencias corporales, no pueden retornar sobre su propio acto para conocerlo y que sólo la potencia superior podría convertirse al acto de la inferior, de la que recibe su inmutación, como el sentido se convierte al sensible que le inmuta [32]. De lo contrario, la potencia debería utilizar su propio órgano como instrumento del conocimiento de su propio acto, lo que sería absurdo [33]. La reflexión supone el más alto grado de inmanencia en la operación cognoscitiva del sujeto [34], y sólo las facultades espirituales, cuyo objeto es universal, ilimitado, pueden replegarse totalmente sobre sí mismas y hacerse autotransparentes [35]. El acto del sentido común no es, estrictamente hablando, pues, una reflexión sino parcial e impropia; en realidad se trata de un conocimiento directo de la operación del sentido externo.

Por otra parte, parece que para Santo Tomás la función propia y específica del sentido común es la discriminación de los sensibles *per se* de los diversos sentidos externos, y esto porque su objeto incluye en sí, *formaliter eminenter* (como dirá Cayetano), el de los sentidos externos. La función que realiza un sentido inferior puede ser realizada por otro superior, pues éste obra *per unum;* aquéllos, *per multa.* La facultad superior enfoca su objeto bajo una formalidad más universal, y, por ello, su grado de integración es mucho mayor. Los sentidos externos se diversifican por objetos que, tomados conjuntamente, constituyen el objeto del sentido común. Se plantea, pues, una verdadera antinomia. ¿Qué decir?

La solución perfectamente clara y coherente está en el adagio aristotélico mil veces repetido por Santo Tomás: «Sensus in actu est sensibile in actu». El acto del color en cuanto tal y el de la visión son uno e idéntico acto; difieren tan sólo con distinción de razón. El objeto no es más que la forma especificativa de la operación. Se tra-

---

[31] J. DE STO. TOMÁS, *Cursus Phil.* (Quebec 1944) vol.1 p.378; J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* 7.ª ed. (Herder, 1937) vol.1 p.369-72; REMER, *Psychologia* ed.6.ª (Roma, Gregorianum, 1935, p.88).

[32] 1 q.14 a.2 ad 1.

[33] *In Sent.* 1 d.19 q.1 a.1; 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.1 a.9; q.10 a.9. Cf. M. ROLAND-GOSSELIN, *Ce que Saint Thomas pense de la sensation immediate et de son organe:* Rev. des Sciences Philos. et Theol., 8 (1914) p.104.105.

[34] 1 q.14 a.2 ad 1.

[35] 1 q.87 a.3 ad 1: «Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere». Cf. et. 1 q.14 a.1; q.84 a.2; *De verit.* q.2 a.6.

ta de una identidad intencional, de una comunidad estrechísima, mucho más íntima que la que existe entre materia y forma, que permanecen distintas en el compuesto [36]. El sentido externo no puede percibir más que uno de los aspectos de esta identidad, porque su operación está toda ella volcada sobre el objeto y en esa captación se agota toda su capacidad intencional. Pero el sentido común que recibe no ya el simple estímulo de la cosa sensible, sino la inmutación provocada por la sensación, puede percibir los dos aspectos, pues ambos han sido motivos de su conocimiento. Y, siendo el acto de la sensación el objeto motivo, él ha de ser también el terminativo. El *sensus communis* puede juzgar de los sensibles propios precisamente porque tanto los sentidos externos como sus operaciones terminan en él, a él llevan su caudal y en él perfeccionan su acto. De aquí se sigue que el objeto formal *quo* del sentido común ha de ser el acto de todos los sentidos especiales, es decir, la actividad cognoscitiva externa, respecto de la cual, el contenido, es decir, el conjunto de los sensibles *per se,* tiene la categoría de objeto formal *quod;* el sentido común juzga de las diversas cualidades sensoriales o sensibles propios porque conoce los actos a los que tales sensibles especifican [37].

De todo ello se deduce que la primera función integradora del sentido común es de carácter eminentemente subjetivo. Opera la síntesis de sus objetos por referencia a la unidad del sujeto *sentiente.* El *sensus communis* integra bajo el mismo yo, en *mi* actividad, las diversas operaciones de los sentidos externos, dando conciencia al sujeto de su propia existencia y unidad vital [38]. Regula, además, lo que podemos llamar *atención sensorial,* por la que el sujeto, en virtud de una actividad motora, vuelve la vista o el oído hacia el estímulo que le solicita, para su más perfecta recepción. Esta sistemática puede proporcionar los elementos de solución al problema de las sensaciones inconscientes. El acto de la sensación, en cuanto tal y considerado aparte del correspondiente acto de conciencia, se realiza en el órgano del sentido externo; pero sólo la percepción del *sensus communis* puede perfeccionar la sensación al hacerla consciente y revelar así la dualidad implícita en su identidad acto-objeto. La dependencia actual que los sentidos externos tienen del sentido común en la recepción y empleo de la energía sensitiva hace ver, a su vez, que tales sensaciones inconscientes son un caso límite que podemos considerar por abstracción, pero que en la realidad sólo podrían tener un carácter patológico.

Esta primera síntesis de carácter subjetivo determina otra de carácter perfectamente objetivo. La actividad sensorial, por lo mismo que ha de captar el objeto a través de unas facultades orgánicas que sólo son capaces de reaccionar ante estímulos específicos, se ven obligadas a proporcionar una visión fragmentaria del objeto. Pero

[36] Vide CAJET., *In I partem* q.14.

[37] En el Comm. al libro III *De anima* (c.2) conduce el Santo una discusión que tiende a justificar la posición perpleja de Aristóteles en torno a la conciencia sensitiva, y llega a afirmar: «Visus videt se videre» (n.585) Pero notemos que ya concluye allí que es por otra acción distinta de la que ve el color (n.587), y, por otra parte, en todas las obras propias sostiene lo contrario, y apoyándose precisamente en la razón decisiva de la materialidad del órgano (1 q.87 a.3 ad 3). Por lo demás, el proceso *in infinitum* a que aporéticamente alude (n.586) no urge: no es necesario conocer el acto del sentido común para que cumpla su misión de conciencia sensitiva, y, en el hombre, la forma superior integradora de conciencia, que es el intelecto, consigue conocer su propio acto.

[38] «Sensu enim communi percipimus *nos vivere*» (*De anima* 2 lect.13 n.399).

el objeto sigue siendo una unidad. No bastaría a reintegrar esa unidad una pura síntesis subjetiva, respecto de la cual los diversos objetos formales son extraños. Pero en el mismo objeto de los sentidos especiales se encuentra el principio unificador: los sensibles comunes. Santo Tomás advertía, lo hemos visto ya, que los sensibles comunes no podrían distinguirse de los propios si no se captaran más que por un solo sentido. Pero al ser captados por diversos sentidos permiten constatar su unidad y distinción relativa. La cantidad aparece así como un dato común a los objetos vistos y a los tocados, lo que da lugar a un primer fenómeno de constancia perceptiva, simultánea esta vez, que permite la integración y unificación de los diversos sensibles propios. Los sensibles comunes, que sólo el sentido común puede percibir como distintos de los propios, tienen así esta función de integrarlos en la unidad del objeto total de percepción.

B) La imaginación o fantasía

El segundo de los sentidos internos que se presenta en el orden de la dependencia objetiva y de perfección es la imaginación o fantasía. También aquí el hecho de depender los más ricos análisis tomistas del texto aristotélico, al que comenta, hace difícil discernir el propio pensamiento de Santo Tomás. En Aristóteles, el concepto de fantasía, lo hemos visto ya, aparece con una equivocidad proverbial. En Santo Tomás se halla bastante reducida esta equivocidad, pero no deja de permanecer un concepto hábil, de extensión variable según el contexto. Frecuentemente en él es sinónimo también de todos los sentidos internos, excluído el sentido común. Esta sinonimia es característica de aquellos textos que se refieren al sentido interno por comparación al externo y de muchos en que se trata de pasada del fantasma en relación con la intelección. Hay que tener, por esto, muy en cuenta esta imprecisión terminológica cuando se trate de atribuir funciones específicas a la fantasía que son comunes a los sentidos internos. Sin embargo, a través de numerosos lugares hay textos suficientemente claros para estructurar la teoría tomista de la fantasía.

Ante todo, debemos decir que para Santo Tomás no hay distinción específica (como la hay para Avicena) entre fantasía e imaginación. Son una e idéntica facultad. La función característica que, según Avicena, distingue la imaginación de la fantasía (la capacidad por parte de ésta de construir imágenes nunca vistas) no aparece más que en el hombre, como participación de la razón, y se refunde en una sola potencia [39].

La definición aristotélica de la fantasía es muy singular: «Motus factus a sensu secundum actum» [40]. Santo Tomás la comenta, haciendo ver que se trata de una huella dejada por el acto del sentido común y que, por tanto, es propia sólo de los vivientes sensitivos y no puede aparecer sino en los que tienen sentidos. Si se carece de un determinado sentido, es imposible imaginar nada acerca de aquel sector sensorial [41]. Del hecho de que esa huella o traza sea causada

[39] 1 q.78 a.4; 3 q.30 a.3 ad 2; 1 q.8 4a.6 ad 2; *De Ver.,* 10 6 5; *Quodl.* 8 q.2 a.1; 5q.2 a.2.

[40] *De anima* 3 (429a, 1-2); lect.6 de Santo Tomás, n.659.

[41] 1 q.111 a.3 ad 1; 1 q.84 a.3.

por sensaciones precedentes se sigue que ha de ser en todo semejante a ellas [42]. Esta inmutación consecutiva, sin embargo, es de muy diferente naturaleza que la provocada por la sensación externa en sentido común. En este último caso se trata de una prolongación simultánea, de una repercusión de la sensación que la perfecciona, proporcionándole la síntesis subjetivo-objetiva de sus diversos aspectos mediante la conciencia actual. La huella dejada por esta primera síntesis actual en la fantasía, en cambio, perdura aun en ausencia de estímulo externo y permanece latente, de tal modo que puede reaparecer en la conciencia, ser «evocada» bajo forma de imagen [43].

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, compara esta segunda inmutación a la producida por el sello o a la pintura realizada sobre cierto modelo [44]. En uno y otro caso, la huella queda indemne, aun desaparecido el estímulo que la provocó: la recepción se prolonga en conservación. Esta recepción tiene por motivo inmediato la percepción del sentido común, y es en este sentido en el que el Santo admite que la fantasía sea llamada «passio sensus communis» [45].

Hasta ahora hemos estudiado procesos sensitivos que se desarrollan como en un circuito cerrado: el estímulo provoca primero la sensación, recepción y conocimiento de su especificidad, que provoca además un acto de conciencia sensorial en virtud del cual el sujeto conoce de nuevo el estímulo en cuanto integrado en la unidad del objeto externo. Todo se ha desarrollado en un acto simultáneo y en dependencia actual del estímulo. La posibilidad de superar esta dependencia se abre sólo con la fantasía. Ella puede, como decíamos, conservar la huella del estímulo y hacerla reaparecer en forma de imagen. Esto es precisamente lo característico, lo específico de la fantasía: el poder evocador, reproductor de contenidos latentes de experiencias sensoriales pasadas [46]. Como observa Santo Tomás, esta capacidad tiene en el hombre una amplitud y una elasticidad que no se observa en los animales; esta mayor capacidad constructiva tiene su raíz en la participación de la racionalidad [47]. Más tarde veremos

[42] «Concludit quod phantasia sit quidam motus causatus a sensu secundum actum; qui quidem motus non est sine sensu, neque potest inesse his quae non sentiunt. Quia si aliquis motus fit a sensu secundum actum, similis est motui sensus, et nihil aliud nisi phantasia invenitur esse tales» (ibid., 6.659).

[43] 1 q.12 a.9 ad 2; q.78 a.4; q.84 a.6 ad 2; q.85.2 ad 3; *De verit.* q.8 ad 9; q.10 a.6 ad 5.

[44] *In De memoria et reminiscentia* lect.3 n.238: «Quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimit suam similitudinem in sensu, et huius similitudo remanet in phantasia, etiam sensibili abeunte. Et ideo... motus qui fit a sensibili in sensum, imprimit in phantasia quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto».

[45] *In De mem. et rem.* lect.2 n.319: Dupliciter aliquid sensu percipitur. Uno quidem modo per ipsam inmutationem sensus a sensibili, et sic cognoscuntur tam sensibilia propria quam etiam communia, a sensibus propriis et a sensu communi. Alio modo cognoscitur aliquid quodam secundario motu qui relinquitur ex prima immutatione sensus a sensibili. Qui quidem motus remanet etiam quandoque post absentiam sensibilium, et pertinet ad phantasiam... Phantasia autem, secundum quod apparet per huiusmodi immutationem secundariam, est passio sensus communis: sequitur enim totam immutationem sensus, quae incipit a sensibilibus propiis, et terminatur ad «sensum communem».

[46] *De verit.* q.8 a.5: «Est aliqua cognoscitiva potentia, quae cognoscit tantum recipiendo, non autem ex receptis aliquid formando; sicut sensus simpliciter cognoscit eorum speciem recipit et nihil aliud. Aliqua vero potentia est quae non solum cognoscit, secundum quod recipit; sed etiam ex his quae recipit potest aliquam speciem formare: sicut patet in imaginatione». Cf. nota 46.

[47] 1 q.84 a.4 ad 2; q.12 a.9c y ad 2; 2-2 q.173 a.2c; *De anima* 3 lect.4 n.633.

cómo esta capacidad es la condición del progreso indefinido en el discurso del pensar abstracto. Ahora nos interesa destacar tan sólo su función perceptiva. Esta productividad de la imaginación supone ya un cierto grado de abstracción del *hinc et nunc*, una cierta superación de las condiciones espacio-temporales, en cuanto no sometidas a la presión limitante y concretiva del estímulo externo [48]. Esta abstracción, sin embargo, no es la perfecta abstracción del intelecto, aunque la prefigure de un modo muy rudimentario. El llamado «espacio imaginario» es una abstracción en la que hay tanto de intelectual como de imaginario. En realidad no se da un *a priori* espacial en la imaginación. La psicología genérica (Piaget) ha puesto en claro este punto: la percepción del espacio, primitivamente, en los primeros estadios del desarrollo infantil, está ligada a cada uno de los sectores sensoriales, y hay tantos espacios perceptivos como sentidos: espacio visual, táctil, etc [49]. Esta función relativamente abstractiva de la imaginación posibilita una transcripción subjetiva de los objetos externos no idéntica, sino proporcional. Santo Tomás lo afirma claramente respecto de la percepción del continuo y de la cantidad en general [50]. Fabro ha llamado a esta función, muy sugestivamente, «contracción fenomenal» [51].

Si materialmente, en cuanto a las cosas imaginadas, la imaginación humana trasciende los límites del sentido común y los sentidos externos (porque puede construir imágenes de cosas nunca percibidas, si bien siempre a base de materiales residuales y latentes), formalmente considerada no trasciende el nivel de los sentidos *per se*, propios y comunes. No cabe, pues, asignarle como objeto nuevo y distinto el conocimiento de la cantidad [52]. La cantidad es un sensible común que, por lo mismo, no puede ser percibido propia y especificativamente por ningún sentido particular, sea interno o externo [53]. Pero, por otra parte, es preciso que la imaginación conozca estos sensibles en un plano superior, porque, de lo contrario, si se identificase totalmente con el objeto del sentido común, no podría distinguirse de él. Digamos, por tanto, que la imaginación conoce, sí, todos los sensibles *per se*, propios y comunes; pero los conoce *productivo modo*, esto es, bajo la razón formal de reproductibles, de construíbles según una ley inmanente propia que es la de la espacialidad.

Esto no quiere decir que la fantasía no pueda producir su acto en presencia del objeto sensible, del estímulo externo. Santo Tomás

[48] Cf. nota 45.

[49] Cf. Jean Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* y *La construction du réel chez l'enfant* (Neuchâtel et Paris 1948) y *La représentation de l'espace chez l'enfant* (Presses Universitaires de France).

[50] *In De mem. et rem.* lect.7 n.390ss.: «Anima vel per similem figuram sive formam intelligit minora, idest minorem quantitatem, sicut et per formam similem cognoscit maiorem magnitudinem. Formae enim et motus interiores proportionaliter correspondent magnitudinibus exterioribus, et forte ita est de magnitudinibus, sive distantiis locorum et temporum sicut de speciebus rerum. Unde, sicut in ipso cognoscente sunt diversae similitudines et motus proportionaliter respondentes diversis speciebus rerum, puta equo et bovi, ita etiam et diversis quantitatibus». Todo el capítulo es de un gran interés gnoseológico: los datos externos—los estímulos—no logran en el sentido una transcripción homóloga, idéntica, sino proporcional.

[51] C. Fabro, o.c., p....

[52] Como afirma el P. M. Barrado, *Estudios de psicología experimental* (ed. C. S. I. C., Madrid 1946) p.723-24.

[53] *In De anima* 2 lect.13 n.386: «Communia sensibilia sunt ista quinque: motus, quies, numerus, figura et magnitudo. Haec enim nullius sensus unius sunt propria, sed sunt communia omnibus». Cf. et 1 q.78 a.3 ad 2; *De sensu et sensat.* 11,155,100.

afirma lo contrario en muchos lugares y particularmente al hablar de la fantasía rudimentaria de los animales imperfectos [54]. Cabalmente, su función biológica primaria es la de completar la percepción aportando a la síntesis perceptiva los datos pasados que ni el sentido externo ni el común pueden conservar, sometidos como están a la presencia del estímulo externo, que es su propio objeto motivo.

En relación con esta función integradora dentro de la percepción está el valor cognoscitivo de certidumbre y de verdad que analiza Santo Tomás, comentando a Aristóteles, en un texto muy interesante [55].

Comienza Santo Tomás estableciendo la capacidad de error del sentido externo (integrado en la percepción del *sensus communis)* respecto a los tres tipos de estímulos: propios, comunes y *per accidens*. Respecto de estos últimos, la posibilidad de error es máxima, puesto que no caen propiamente bajo su mirada y no recibe de ellos inmutación específica ni modal alguna. Respecto de los sensibles propios, el sentido especial es de suyo verdadero, y sólo por alteración fisiológica del órgano puede engañarse. Los sensibles comunes son también un campo propicio a los errores de los sentidos externos, por cuanto de ellos juzgan con jurisdicción, pero con pocos elementos de juicio, máxime cuando aumenta la distancia. Inmediatamente aplica estos principios a la fantasía, de la que deben decirse *a fortiori,* por lo mismo que el efecto es más débil que la causa y la fantasía es causada por el sentido. La capacidad de la fantasía para el error es mucho mayor que la del sentido externo; pero esta capacidad varía según dos circunstancias: que la imagen se integre en la percepción actual correspondiente o que se produzca en ausencia e independientemente del estímulo exterior. En el primer caso, respecto de los sensibles, tanto propios como comunes, la fantasía es verdadera *ut in pluribus.* En el segundo es terreno abonado para los errores y decepciones [56].

Respecto de los sensibles *per accidens,* su captación, en la medida en que cae dentro del orden sensorial, corresponde formalmente a la cogitativa, aunque materialmente sean presentados por la fantasía, de la cual es propio evocar el fantasma.

Es precisamente la situación intermedia de la fantasía en la escala de las facultades y actividades cognoscitivas la que hace compleja y variable su función y su capacidad de error. Respecto de los sentidos inferiores, su función es completiva, sintética y concretiva; respecto de los superiores es dispositiva, analítica y abstractiva. En

[54] *In De anima* 3 lect.5 n.644: «Non enim phantasiantur aliquid nisi dum moventur a sensibili».

[55] *In De anima,* 3 lect.6 n.660-5: «Motus phantasiae qui est factus ab actu sensus, differt ab istis tribus... actibus sensus, sicut effectus differt a causa. Et propter hoc etiam quia effectus est debilior causa, et quanto magis elongatur aliquid a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine eius; ideo in phantasia facilius adhuc quam in sensu potest incidere falsitas, quae consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile... Omnis igitur motus phantasiae, qui fit a motu propriorum sensibilium est verus, ut in pluribus. Et hoc dico quantum ad praesentiam sensibilis, quando motus phantasiae est simul cum motu sensus.—Sed quando motus phantasiae est in absentia sensus, tunc etiam circa propria sensibilia contingit decipi. Imaginatur enim quandoque absentia ut alba, licet sint nigra. Sed alii motus phantasiae, qui causantur a sensu sensibilium per accidens, et a sensu sensibilium communium, possunt esse falsi, sive sit praesens sensibile, sive non. Sed magis sunt falsi in absentia sensibilia, quam sunt quando sunt procul». Cf. et.3 q.30 a.y y 2

[56] Ibid.

el animal irracional no tiene otra función respecto de las facultades superiores que la biológico-práctica de hacer posibles las reacciones pasionales acerca de objetos ausentes, objetos a los que inclina el apetito natural, pero que, al no hallarse en contacto inmediato con las necesidades del animal, han de provocar en él las consiguientes actividades motrices de desplazamiento el sentido de búsqueda o huída.

En el hombre, en cambio, la imaginación, por su participación de la racionalidad, tiene una amplitud objetiva mucho mayor y una capacidad analítica y constructiva de algún modo ilimitada no sólo para servir a unos fines prácticos, afectivos, de mucha mayor complejidad, sino sobre todo por su función especulativa en obsequio del entendimiento. De ahí que pueda disociar hasta extremos inverosímiles tanto los sensibles propios como los comunes en mil gamas y matices y reconstruir y crear, combinándolos en las más diversas dosis y fórmulas. Todo el campo del arte, tanto útil como bello; el lenguaje, etc., son posibles gracias a esta eminencia de la fantasía humana sobre la de los otros animales. Pero esta misma capacidad constructiva y creadora se paga al precio de una mayor capacidad de error. En realidad, la fantasía, por sí misma, al abstraer del *esse* del estímulo externo y referirse sólo al *apparere* de la imagen en la conciencia, abstrae de suyo de la verdad y la falsedad [57]. Pero, cuando desconectamos la fantasía de su función completiva de la percepción o de pura base de sustentación para los procesos intelectivos superiores y la tomamos como un valor real, caemos entonces en el error: así acontecen todas las ilusiones [58].

De las relaciones de la imaginación con la memoria y la cogitativa y de los procesos superiores, a los que sirven los procesos de asociación de imágenes, hablaremos en los lugares respectivos. Ahora haremos algunas observaciones en torno al papel de los dos sentidos internos estudiados hasta ahora en la elaboración perceptiva.

Con la aparición de la imaginación se cierra un primer ciclo en la percepción: el que corresponde a los sentidos formales (por oposición a los intencionales) [59] o a lo que Fabro, adoptando una terminología más acorde con la psicología actual, ha llamado elaboración primaria [60]. Ya veíamos cómo el sentido común recoge y unifica, o más bien, en él vienen a ser recogidos y unificados, los datos actuales particulares de cada sentido respecto a un particular objeto. La unidad del objeto, fragmentada por la aprehensión particular de cada sentido externo, se reconstruye por la unidad fundamental de la sensibilidad en el sentido común. No se trata de *estructurar* en sentido gestaltista: el objeto está ya estructurado en la primera aprehensión hecha en el sentido especial, en cuanto que todo sensible propio es inseparable y está siempre acompañado de cierto sensible común. La organización primaria ha sido finalizada *(ex parte obiecti)* desde el comienzo; pero lo ha sido confusamente y sin oponerse al sujeto. En el sentido común, por la copresencia al sujeto de todos los datos actuales de los sentidos externos pertenecientes a una misma *res*

[57] *In De anima,* 3 lect.4 n.632: «Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur, non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione vel apparitione sumitur nomen phantasiae». Cf. lect.5 n.638.

[58] I q.54 a.5 ad 3: «Deceptio autem in nobis proprie est secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis».

[59] I q.78 a.4.

[60] C. FABRO, o.c., p.158ss.

extra, este objeto adquiere un valor propio, definido como objeto real que después puede alcanzar ulteriores integraciones y correcciones.

El papel especial desempeñado por la fantasía en la percepción se refiere, sobre todo, a los fenómenos de integración o fusión perceptiva. Estudia Fabro dos tipos de fusión o integración: simultánea y sucesiva [61].

a) INTEGRACIÓN SIMULTÁNEA.—Ante todo es preciso afirmar que los objetos simples son mayormente sensibles que los coalescentes de muchas cualidades: un grito aislado es mejor percibido que un vocerío, cuyas voces se ofuscan unas a otras [62]. Pueden darse dos casos de integración simultánea: 1) *Homogénea,* entre datos del mismo sentido, cualidades del mismo género que pueden dar lugar a una nueva cualidad; tal es el caso del acorde musical. Desde este punto de vista, el acorde es distinto de la melodía, forma sucesiva y, por tanto, sensible común. La integración homogénea, o cualidad nueva constituída por varios estímulos del mismo género que son percibidos *ut unum,* se opera al nivel del sentido común. 2) *Heterogénea.* Se da entre datos de distintos sentidos; no es integración en sentido estricto ni da lugar a una cualidad nueva, pero verifica una intercomunicación que hace posibles dos procesos importantísimos: la extensión de los atributos de un campo sensorial a los contenidos de otro y la unificación inicial de los atributos múltiples de un objeto.

Hay, pues, una doble unificación o, si se prefiere, dos momentos en una: una actual y transeúnte (determinada por la confluencia de datos al sentido común) y otra permanente, prolongación de la anterior, que opera una discriminación selectiva entre los contenidos propios de los objetos y los variables para formar una representación sintética (fusión heterogénea) de los objetos de valor constante. Para esta segunda unificación no basta el sentido común reducido al presente. El es principio subjetivo—no objetivo—de unidad. Por su grado de inmaterialidad puede recibir cualidades distintas no sólo específica, sino genéricamente, y puede juzgar mejor tanto de las cualidades homogéneas como de las heterogéneas. Su función es necesaria como preparación a toda unificación perceptiva. Pero para la organización definitiva es preciso otro sentido interno que haya tenido percepciones pasadas y pueda utilizar, según una dirección definida y en función del principio de economía, los datos objetivables que la experiencia en su desarrollo viene imponiendo como permanentes puntos de referencia. Estos datos son de dos órdenes: formales (y de su función integradora se encarga la fantasía) y de valor o reales (y son utilizados entonces por la cogitativa).

b) INTEGRACIÓN SUCESIVA.—Entra en al doctrina de los sensibles comunes el que su percepción es perfectible, educable, mediante la elaboración de los sentidos internos. El *sensus communis* ofrece contenidos cada vez más precisos, pero no puede elaborarlos porque no los conserva. La elaboración corre, por tanto, a cargo de la fantasía,

[61] Ib., p.135-141.

[62] *De sensu et sensato* 17,260: «Ex hoc autem sensus secundum actum, idest operatio sensitiva, habet unitatem secundum numerum quia est unius sensibilis, specie autem est unus sensus secundum actum, sive una operatio sensitiva ex eo quod est secundum potentiam unam; ... Necesse est ergo si est unus sensus secundum actum, quod unum dicat, idest iudicet; ergo oportet quod si sunt multa, quod commisceantur in unum, et si non fuerint mixta necesse est quod sint duo sensus secundum actum, idest duae operationes sensitivae»

que puede continuar su acción hacia fuera o hacia dentro. Su contribución a la percepción externa consiste en que el sentido común, gracias a la integración operada por la fantasía, aprehende contenidos formales cada vez más distintos e interiormente organizados. La continuación *ad intra* plantea los problemas de relación con la cogitativa. En la integración perceptiva, el tiempo es decisivo (si bien no en sentido kantiano), pues, permitiendo la repetición de experiencias, actúa la referencia temporal a varios resultados y hace así posible la integración selectiva de los datos utilizables y el abandono de los residuos inasimilables. La fusión de cualidades del mismo género puede coexistir con la advertencia de la multiplicidad (por ejemplo, en el campo acústico), y la unidad se debe en gran parte a procesos fisiológicos. Respecto de cualidades heterogéneas, probablemente no se da fusión, sino asociación debida al sentido común, por el que pueden establecerse ciertas analogías perceptivas: las que permiten, por ejemplo, hablar de colores cálidos, de sonidos agudos, de escala cromática, etc. La fusión de sensibles comunes es probable que se deba a que cada sentido tenga una propia aprehensión del sensible común y el «espacio perceptible» del adulto sea el resultado de un proceso de asimilación de los diversos espacios iniciales (táctil, acústico, visual...). Estas someras indicaciones, acaso insinuadas por el propio Santo Tomás [63], son una muestra tan sólo del acuerdo fundamental del tomismo con las más sólidas y definitivas adquisiciones de la psicología de nuestro tiempo.

C) LA MEMORIA Y LOS PROCESOS DE REMINISCENCIA

De todos los sentidos internos es, sin duda, la cogitativa la que ocupa una más alta jerarquía en la psicología de Santo Tomás. Son múltiples y conocidas a este respecto sus afirmaciones [64]. Pero, sin menoscabo de esto, hay que decir que el sentido al que consagra más finos y ricos análisis no es a la cogitativa, sino a la memoria; y la ocasión se la brinda el comentario al *De memoria et reminiscentia,* en el que amplía y justifica las ricas perspectivas abiertas por la agudeza de Aristóteles, y escribe con ello uno de los capítulos más interesantes de su psicología.

La existencia de la memoria aparece como un hecho de conciencia en el hombre, y su realidad en los animales, como objeto de posible experimentación, al menos en los animales superiores. Su estudio debe partir de la delimitación de su objeto formal propio. Y es el caso que aquí nos encontramos con dos series de textos que, al parecer, plantean un problema de integración no despreciable.

Cuando tanto en la Primera Parte de la *Suma* [65] como en *Q. de anima* [66] justifica el número de sentidos internos, Santo Tomás le asigna a la memoria como objeto propio la conservación de las «intentiones insensatae» percibidas por la cogitativa. Por otra parte, en otra serie de textos y singularmente en el comentario al *De memoria et reminiscentia,* el objeto de la memoria no es otro

[63] *In De mem. et rem.* lect.2 n.318-19.

[64] I-2 q.73a.3 ad 1; *In Sent.* 2 d.25 a 1 ad 7; *De verit.* q.14 a.1 ad 7 etc.

[65] I q.78 a.4.

[66] *Q. de anima* a.3.

que el reconocimiento del pasado [67]. El Santo no parece encontrar contradicción alguna entre estas dos series de afirmaciones. En el lugar citado de la *Suma* resuelve la antinomia sencillamente: haciendo de la razón de pretérito una *intentio insensata.*

Por otra parte, los procesos de reminiscencia, tan finamente analizados por Santo Tomás, parecen rebasar uno y otro objeto, invadiendo el terreno de la fantasía, por una parte, y de la cogitativa, por otra, al interferir los procesos asociativos de imágenes y la *collatio* propia de esta última, respectivamente.

No es cosa fácil armonizar esta complejidad de datos distinguiendo y dando a cada cual lo suyo. Lo intentaremos, sin embargo, empezando por la función más clara y unánimemente concedida a la memoria: el reconocimiento de la razón de pasado.

La connotación del pretérito puede afectar a dos cosas: al contenido mismo extramental o al acto vital de percepción. Evidentemente, para Santo Tomás, la memoria es, primordialmente, de lo segundo [68]. La razón de pretérito la descubrimos en las cosas a través de nuestras percepciones [69]. Se da una clara analogía con el sentido común a este respecto: éste conoce las diferencias entre los sensibles propios por y a través de los actos de los sentidos especiales; la memoria *reconoce* los acontecimientos pasados por y a través de las pasadas experiencias [70].

Esto plantea el problema de las relaciones de la memoria con la fantasía, por una parte, y con el sentido común, por otra. Si ya la fantasía, por su propia naturaleza, es capaz de evocar contenidos de percepciones pasadas, ¿en qué se distinguirá de la memoria? Todo el capítulo tercero del comentario al *De memoria et reminiscentia* está dedicado a resolver y aclarar este punto. Santo Tomás expone allí algunas ideas fundamentales poco mencionadas por los psicólogos tomistas. Recogiendo un ejemplo aristotélico, hace notar que en la representación de un animal deben distinguirse racionalmente dos aspectos, aun teniendo en cuenta la unidad real del cuadro: la realización misma de la pintura, por una parte, y la representación que a través de ella se nos da, por otra. Algo semejante ocurre con el *fantasma* o el dato bruto de sensación imaginativa: puede considerarse, bien en sí mismo, como término especular sobre que actualmente obra la inteligencia—y en este caso pertenece propiamente a la fantasía—, o bien en cuanto representa y es imagen de algo ajeno, anteriormente sentido o pensado, debiendo atribuirse entonces a la memoria [71]. Así, pues, la memoria reconoce, *en el mismo fantasma de la imaginación,* una connotación, una vinculación a su origen en la experiencia pasada, en virtud del carácter de *passio subiecti* que, como acto vital, tiene la imagen. Unas líneas más abajo, en el mismo capítulo, refuerza Santo Tomás la idea poniéndola en relación clarísima con las *intentiones insensatae.* El alma—dice—puede reflexionar sobre el fantasma en cuanto éste es una forma

[67] *In De mem. et rem.* 307: «Memoria est praeteritorum».—1-2 q.30 a.2 ad 1: «Sensibile sub ratione praeteriti est obiectum memoriae». Cf. *De verit.* q.10 a.2.

[68] 1 q.79 a.6 ad 2.

[69] *In De mem. et rem.* lect.1 n.308: «Memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, i. e. quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sint in praesenti sive non».

[70] *In De mem. et rem.* lect. 2 n.320: «Memoria est... per se primi sensitivi, sc. sensus communis».

[71] *In De mem. et rem.* lect.3 n.340-4.

existente en la parte sensible o bien en cuanto es una imagen de lo que en otro tiempo vimos o entendimos. En el primer caso es a la actividad de la fantasía a la que debe atribuirse; en el segundo, a la memorativa. Y como ser imagen, añade, implica una cierta intencionalidad sobre la forma, ha de concluirse que la memoria hace referencia a las *intenciones:* «ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem» [72].

Los textos muestran con una claridad meridiana que lo aprehendido por la memoria no está en el mismo plano formal en que se desenvuelve la fantasía. La memoria, según el análisis precedente, por ser facultad superior, debe gozar de un cierto poder de reflexión sobre la fantasía, que, por su parte, carece de tal poder de reflexión sobre sí misma y no puede alcanzar estas connotaciones, que afectan a su propio acto en cuanto realidad vital y subjetiva; según ese poder reflexivo sobre el acto de la fantasía, sobre la imagen, no debe, sin embargo, conocer y captar precisamente lo mismo que ya conoce la propia fantasía—sería superfluo—, sino precisamente algo que la fantasía, por no poder replegarse sobre sí misma, no puede captar: su propia relación de imagen formal del objeto en cuanto forma subjetiva ligada a unas determinadas condiciones de origen.

El tiempo, como medida del movimiento y primariamente del movimiento local, es un sensible común que aprehenden ya el *sensus communis* y la fantasía en las cosas, en los objetos móviles. Tanto el sentido común, en efecto, como la fantasía, pueden percibir y reproducir, respectivamente, continuos sucesivos; por ejemplo, una carrera, una melodía [73]. De suyo, el sentido común, sometido al estímulo actual, sólo percibe el instante; pero lo percibe como tránsito, como flujo, como *motus.* La fantasía puede reproducir todo el desarrollo de un movimiento, pero este modo suyo de conocer el tiempo supone, aquí como en el espacio, una especie de «contracción fenomenal», de abreviación proporcional que abstrae del tiempo que mide el movimiento real externo, tanto como del tiempo interior, el que mide la sucesión de los propios estados subjetivos, acerca de los que no puede reflexionar para adquirir conciencia.

El sentido común, en cambio, percibe el instante temporal y mide de algún modo el movimiento en cuanto cobra conciencia, sucesiva ella a su vez, de instantes sucesivos y sucesivos actos. Pero, así como el resultado de su discriminación actual de los diferentes sensibles *per se* (propios y comunes) es recogida por la fantasía, que los analiza, descompone, construye y sintetiza, así la conciencia actual—el otro aspecto captado por el sentido común, el más formal—pasa a la memoria en forma de recuerdo: «Hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei, *prout est imago prius apprehensi*» [74]. Es decir, que lo que la memoria percibe en la imagen como imagen es precisamente su referencia a la conciencia (pasada ahora, actual en otro tiempo) del acto cognoscitivo cuyo contenido ella reproduce. La imagen debe su existencia y caracteres a ese primer conocimiento, y por eso retiene una referencia, una vinculación existencial e intencional al acto de conciencia que perfeccionó el acto perceptivo

[72] Ibid., n.343.

[73] *In De mem. et rem.* lect.2 n.319: «... Unde manifestum est quod praedicta tria, sc. magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur ac cognoscuntur per sensum communem».

[74] *In De mem. et rem.* lect.7 n.396.

inicial; ese acto de conciencia puede incluso recaer no sobre el acto primitivo de percepción, sino también sobre imágenes construídas por la fantasía. Y, como veremos, sobre las otras *intentiones insensatas*. Por eso concluye con esta afirmación el capítulo: «La memoria es... cierta conservación habitual del fantasma, no ciertamente en sí mismo (pues esto pertenece a la potencia imaginativa), sino en cuanto es imagen de algo sentido anteriormente» [73]. En este sentido, y sólo en este, pueden considerarse la fantasía y la memoria «passiones sensus communis» [74]; ambas recogen, respectivamente, los dos elementos que percibe el sentido común: los distintos sensibles propios y comunes y la conciencia actual.

De la distinción de conciencia pretérita y objeto pretérito nace la posible divergencia de reconocimientos. Santo Tomás considera tres situaciones: *a)* se duda si se recuerda o no, porque se conoce el fantasma anterior, pero no se sabe que lo es; *b)* se recuerda el fantasma anterior, y precisamente en cuanto antecedente; *c)* se cree recordar algo que verdaderamente no se recuerda, porque nunca se percibió anteriormente [77]. De ahí que tampoco la memoria esté exenta de error [78].

Pero ¿y las otras *intentiones insensatae?* Su situación es enteramente análoga. La cogitativa ejerce sobre los sentidos internos análoga función de conciencia sensorial (secundaria) a la del sentido común sobre los externos; de ellos recibe su caudal y a ellos debe volver para discriminar sus contenidos y realizar el examen comparativo *(collatio)* que ha de llevarla a sus juicios de valor. Sobre todo, sólo ella es capaz de cobrar conciencia de los estados afectivos, por lo mismo que sólo ella puede desencadenarlos, y esto precisamente pre-

[73] Ibid., n.349. Y poco antes (n.348): «Nihil est aliud meditari, quam multoties considerare aliqua, sicut imaginem priorum apprehensorum et non solum secundum se; qui quidem modus conservandi pertinet ad rationem memoriae».
Ibid., n.356: «Cum resumit aliquis id quod prius scivit vel sensit sensu proprio vel *communi*, huiusmodi habitum dicimus esse memoriam. Sicut enim memorari refertur ad prius factam notitiam, ita et reminisci».

[74] I q.78a. ad 3; *In De mem. et rem.* lect.2 n.318-20 y 322: «Sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis».

[77] *In De mem. et rem.* lect.3 n.344-48: «Circa actum memoriae tripliciter se habent homines.—Aliquando enim quamvis in nobis sint motus phantasmatum, qui sunt facti ab eo quod sensimus, qui scilicet relinquuntur ex prima immutatione sensus proprii a sensibili, tamen nescimus si accidat hoc motus esse in nobis secundum hoc quod prius sensimus aliquid. Et ideo dubitamus utrum memoremur vel non.—Secundo vero contingit aliquando quod hoc intelligit et reminiscitur, quia prius audivimus aut vidimus aliquid cuius phantasma tunc nobis occurrit, quod est proprie memorari: et hoc contingit quando ille qui speculatur phantasma movetur quidem ab ipso praesenti phantasmate, sed considerat ipsum in quantum est imago alterius, quod prius sensit vel intellexit.—Tertio autem modo aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum non memoratur...; et similiter contingit illis qui patiuntur allenationem mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt vel audierunt. Et hoc contingit cum aliquis considerat id quod non est imago alterius prius facti, ac si esset eius imago».

[78] Ibid., lect.7 n.396: «Quando in anima simul occurrit motus rei memorandae et temporis praeteriti, tunc est memoriae actus. Si vero aliquis putet ita se habere, et non ita fiat in memoria, quia vel deest motus rei, vel motus temporis, non est memoratum. Nihil enim prohibet quod in memore insit mendacium, sicut cum alicui videtur quod memoretur et non memoratur, quia occurrit ei tempus praeteritum, sed non res quam vidit, sed alia loco eius. Et quandoque aliquis memoratur et non putat se memorari; sed latet ipsum, quia scilicet non occurrit ei tempus, sed res, quia... hoc est memorari, phantasmata intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. Unde si motus rei fiat sine motu temporis, aut e converso, non reminiscitur».

sentándole al apetito las *intentiones insensatae,* o valores que lo determinan. Pues bien, todas estas intenciones están situadas en el mismo plano objetivo y subjetivo, son conciencia sensible que, una vez pasada, deja reliquia en la memoria y que en cada caso está vinculada al fantasma de la imaginación o al juicio valorativo de la cogitativa, de los que fueron parte integrante, conciencia actual; por eso su reevocación es solidaria de estos contenidos [79]. No hay recuerdo que no sea recuerdo de algo, si bien la determinación y precisión de los caracteres objetivos a que está unida la connotación de pasado dependen (nueva confirmación) de la perfección o intensidad de la percepción o experiencia pasada, lo que, en otras palabras, significa una dependencia de la atención, o conciencia, puesta en tales conocimientos [80].

La neta distinción entre reconocimiento y reconstrucción imaginativa del pasado, como actos genuinamente diversos (como que pertenecen a potencias distintas: la memoria y la fantasía respectivamente), ha sido puesta de relieve en nuestro tiempo por el psicoanálisis [81].

Por lo demás, la contribución de la memoria al perfeccionamiento de la percepción es inmenso. Todo el trabajo de condensación, diferenciación activa y elaboración de la cogitativa sería inútil y debería rehacerse a cada instante—como el mito de Sísifo—si no hubiera una facultad capaz de conservar estos resultados y evocarlos en el momento oportuno. La tradición—la conservación de lo adquirido—es, aquí como en otros campos, la condición de todo progreso.

Pero en el hombre, lo decíamos hace poco, la memoria—como la cogitativa y la fantasía—participa de la razón, a la que se subordina con una especie de especificación trascendental [82]. Por la cara que mira hacia arriba, la memoria humana está al servicio de la intelección y de sus procesos discursivos, y por eso es capaz de desarrollar una función especial, que desde Aristóteles es llamada reminiscencia. Reminiscencia es la búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente.

Santo Tomás, siguiendo siempre las sugerencias de Aristóteles,

[79] Ibid., lect.2 n.321: «Ad aliud principium pertinet recipere formam, et conservare receptam per sensum et intentionem aliquam per sensum non apprehensam, quam vis aestimativa percipit etiam in aliis animalibus, vis autem memorativa retinet, cuius est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa a sensu vel intellectu».

[80] Ib., lect.7 n.397: «Ostendit diversum modum quo reminiscentes cognoscunt tempus. Quandoque enim aliquis recordatur tempus non quidem sub certa mensura, puta quod tertia die fecerit aliquid, sed quod aliquando fecit. Quandoque autem recordatur sub mensura temporis praeteriti, quamvis non sub certa mensura. Consueverunt enim homines dicere quod recordantur quidem alicuius rei ut praeteritae, sed nesciunt quando fuerit, quia nesciunt temporis metrum, idest mensuram; et hoc contingit propter debilem impressionem, sicut contingit in his quae videntur a remotis, quae indeterminata cognoscuntur».

[81] Toda la terapéutica analítica de las neurosis consiste precisamente en destruir el hábito mórbido (creado por la representación al inconsciente de una reacción afectiva lejana y que entra en conflicto con la conciencia, dando lugar al síndrome neurótico) mediante la reducción del hábito al recuerdo, es decir, desarticulando el hábito automatizado al hacer conscientes sus causas originadoras. Esta técnica es totalmente reductiva y se opone a toda otra técnica *psicagógica* que pretenda atacar los síntomas y no las causas mediante reconstrucciones imaginarias de la personalidad del paciente (alucinación provocada, hipnosis, etc.). Cf. ROLAND DALBIEZ, *La méthode psychanalitique et la doctrine freudienne* (Desclée, París, 2.ª ed. 1949) t.1 p.240ss.; J. MARITAIN, *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal* (Desclée, Buenos Aires 1947) p.345s.

[82] M. UBEDA PURKISS, *Curso monográfico sobre las funciones de la cogitativa.* Universidad Pontificia de Salamanca, 1953. (Apuntes inéditos.)

distingue claramente la reminiscencia de la memoria espontánea. Tres diferencias principales encuentra entre ellas:

a) «La primera depende de la diversa aptitud que requieren... pues no coinciden siempre los hombres bien dotados de memoria y reminiscencia...» [83]

b) «La segunda diferencia es de carácter temporal, puesto que la reminiscencia constituye como una preparación para la memoria y, por tanto, la precede...» [84]

c) La tercera, en fin, procede del sujeto en el que una y otra pueden encontrarse.

Pero es proceso que parte de la memoria espontánea y termina en ella [85]. La memoria se encuentra en los animales superiores; la reminiscencia, sólo en el hombre, en virtud de su poder deliberativo o, lo que es lo mismo, por su participación de la racionalidad [86].

A fortiori, la memoria se distingue del aprender *ex novo*. El que recuerda, recupera el objeto en orden a una primera experiencia; el que de nuevo aprende, recupera la cosa absolutamente [87]. Y con mayor razón diferirá de la invención, la ocurrencia o el hallazgo fortuito, tan sorprendente en los grandes inventores [88].

Pero ya en lo anterior está insinuado que la reminiscencia, si bien es un proceso intencionado «secundum motus ab anima ad res» [89], del que el sujeto tiene la iniciativa libre, ha de discurrir por las vías de la asociación de imágenes, es decir, ha de hacer reversible el proceso de encadenamiento sucesivo que ha dado lugar a la situación actual. Este proceso retrospectivo puede ser también involuntario, pero entonces «abusive dicitur reminisci» [90]. No cabe duda que en los procesos de

[83] *De mem. et rem.* lect.8 n.398.

[84] Ibid., lect.1 n.301-2.

[85] Ibid., lect.4 n.357: «Reminiscentia est via ad aliquid memorandum, et tamen ex aliquo memorato procedit».

[86] Ibid., lect.8 n.399: «Causa autem quare soli homini conveniat reminisci, est quia reminiscentia habet similitudinem cuiusdam syllogismi; quare, sicut in syllogismo pervenitur ad conclusionem ex aliquibus principiis, ita etiam in reminiscendo aliquis quodam modo syllogizat se prius aliquid vidisse, aut aliquo modo percepisse, ex quodam principio in hoc deveniens; et reminiscentia est quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicuius procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit; caetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur».

[87] Ibid, lect.6 n.372-3: «Ille qui reminiscitur recuperat eam (notitiam) sub ratione memoriae in ordine scilicet ad id quod prius fuit cognitum; ille qui iterato addiscit, recuperat eam absolute, non quasi alicuius prius cogniti».—«Quando non pervenit ad recuperandam amissam notitiam per principium in memoriam retentum, sed per aliquod aliud quod ei de novo traditur a docente, non est memoria nec reminiscentia, sed hoc est de novo addiscere». Cf. et. *Cont. Gent.* 2,83.

[88] Ibid., n.374: «(invenire) contingit, quando anima diversa excogitans, multis motibus movetur; et si contingat quod perveniat ad motum, quem consequitur cognitio rei, tunc dicitur invenire...; reminisci contingit per hoc quod homo interius retinet quamdam potentiam vel virtutem inducendi se ad motus rei quos quaerit: hoc autem contingit, cum potest pervenire ad hoc quod moveatur motu quem amisit per oblivionem: et hoc ex ipso, non ex aliquo docente, ut contingit quando iterum addiscit, et ex motibus prachabitis, non ex novis motibus, sicut quando iterum invenit».

[89] *Q. de anima* a.13.

[90] *In De mem. et rem.* lect.5 n.366: «Hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquirit alicuius rei memoriam. Contingit autem quandoque quod etiam illi qui non quaerunt memorari, propterea quod sic procedentes e priori motu in posteriorem... deveniunt in memoriam alicuius rei, cum ille motus rei oblitae fiat in anima post alium... ex motibus... similibus vel contrariis vel propinquis...; sed hoc abusive dicitur reminisci. Est autem casualiter memorari secundum similitudinem quamdam reminiscentiae».

invención que dan lugar a los descubrimientos se da esta reminiscencia espontánea, la prosecución inconsciente del trabajo de elaboración intelectiva que ha preocupado la vigilia del sabio, perseverancia que no obedece únicamente a causas fisiológicas, sino psicológicas cognoscitivo-afectivas [91]. Creemos que hay aquí una vía de penetración en el tomismo para lo más válido de la psicología psicoanalítica.

Las causas de la fijación de imágenes y recuerdos son varias: *a)* la frecuente experiencia o consideración reiterada [92]; *b)* la atención [93]; *c)* como causa remota, la naturaleza individual [94].

Si éstas son para Santo Tomás las causas de la fijación que corresponden a recuerdos aislados, su análisis no se para aquí: descubre y desmenuza, siguiendo la genial intuición de Aristóteles, las leyes básicas por las que se asocian las imágenes y por las cuales puede darse, en recorrido inverso, la reminiscencia. Compara la reminiscencia a la demostración, porque ambas proceden «ex noto ad ignotum». Eso primeramente conocido puede ser: 1) un instante de tiempo, a partir del cual, hacia atrás o hacia delante, reconstruímos el pasado; 2) una cosa conocida, de la que se sigue espontáneamente otra en virtud de un triple vínculo posible: *a)* de semejanza; *b)* de contrariedad, y *c)* de contigüidad, cualquiera que ella sea (local, temporal, moral, etc.) [95].

Todos estos procesos son debidos a un cierto carácter de universalidad propio de la imagen, que la hacen elástica y abierta a múltiples relaciones, y punto de intersección de una serie de movimientos intencionales que la constituyen en base y fundamento de todos los procesos superiores de elaboración abstractiva, inducción y deducción científica [96].

[91] Ibid., lect.8 n.401-8: «Signum huius quod reminiscentia sit quaedam corporea passio, sive existens inquisitio phantasmatis in tali, idest in aliquo particulari, vel in tali, idest in quodam organo corporeo, est, quod cum quidam non possunt reminisci turbantur...» Y prosigue explicando el fenómeno por sus causas fisiológicas y proporcionando significativas analogías con la perseverancia de los movimientos pasionales y con los hábitos motrices (melodías aprendidas, frases hechas, etc.).

[92] Ibid., lect.6 n.382: «Ea quae multoties consideravimus, de facili reminiscimus propter inclinationem consuetudinis»; «consuetudo est quasi quaedam natura».

[93] Ibid., lect.5 n.361: «Ea quibus vehementius intendimus, magis in memoria manent. Ea vero quae superficialiter et leviter videmus aut cogitamus, cito a memoria labuntur».

[94] Ibid.: «Dicta autem consuetudo non firmatur aequaliter in omnibus hominibus...; quod potest contingere vel propter naturam, quae est melius receptiva et retentiva impressionis».

[95] Ibid., lect.5 n.362: «Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, quandoque quidem est tempus aliquod notum, quandoque autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit quandoque a nunc, idest a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam... Quandoque vero incipit ab aliquo alio tempore... (363).—Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem ratione similitudinis, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero ratione contrarietatis, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero ratione propinquitatis cuiuscumque, sicut cum aliquis memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur» (364). El capítulo no tiene desperdicio y esta nota no excusa de su lectura íntegra.

[96] Ibid., lect.6 n.379: «Ostendit quale principium reminiscens debeat accipere. Et dicit quod istud, quod est universale, videtur esse principium et medium, per quod potest perveniri ad omnia. Dicitur hic universale, non illud quod praedicatur de pluribus, sicut in logicis, sed id a quo aliquis consuevit ad diversa moveri; sicut si post hac, aliquis moveatur ad albedinem et ad dulcedinem, et iterum ab albedine

De todo lo anterior se deduce que la reminiscencia es un proceso complejo en que intervienen la memoria y la fantasía, dirigidas por la cogitativa. Los procesos asociativos espontáneos pueden darse, de suyo, sin iniciativa alguna de la memoria. La memoria, a su vez, puede actuar—moviendo a la fantasía—sin iniciativa por parte de la cogitativa. Pero «el afán de llegar a otra cosa sólo se da en aquellos sujetos en que existe una capacidad natural para deliberar [97]. Y esta deliberación, esta «collatio», no es otra cosa que la actividad propia de la cogitativa [98].

De aquí, finalmente, las reglas que Santo Tomás propone para la fácil recordación de lo que nos interesa, y que se reducen a cuatro: ordenar sistemáticamente los recuerdos, máxima atención para fijarlos, meditación o evocación frecuente y comenzar la reevocación por el principio [99].

Una última precisión es necesario hacer para completar la teoría tomista de la memoria sensitiva, y es su diferenciación de la memoria intelectiva.

Si por memoria entendemos, sin más, la conservación de conocimientos adquiridos, sin duda hay que admitir, al lado de la sensitiva, una memoria intelectual, por cuanto el modo de recibir espiritual propio de la inteligencia es más inmóvil y estable, alejado del continuo flujo psicológico. Pero si lo propio de la memoria es reconocer el pasado en cuanto tal, entonces hay que distinguir. El objeto del entendimiento es universal y, por tanto, trasciende toda condición temporal [100]. «Ex parte obiecti», sólo podría percibir el tiempo «per conversionem ad phantasmata», como ocurre con todo juicio «in actu exercito». Por parte del acto, en cambio, nada se opone al reconocimiento de la razón de pretérito en determinadas intelecciones, pues aquí la singularidad, por ser espiritual, no se opone a la inteligibilidad [101]. Pero aun aquí, para la determinación del «hic et nunc», del instante preciso, se impone un recurso a la memoria sensible: sólo ella conoce el antes y el después «secundum determinatam distantiam» [102].

D) La cogitativa

El último de los sentidos internos que hemos señalado es la estimativa, que, por motivos que en seguida examinaremos, recibe el nombre de cogitativa cuando se considera en el hombre. Santo Tomás le

ad quaedam alia; et iterum a dulcedine ad calorem digerentem, et ad ignem, et alia consequenter cogitata, hac erit quasi universale ad omnes istos motus; et oportet ad hoc recurrere si aliquis voluerit cuiuscumque consequentium reminisci...»

[97] Ibid., n.399 Cf. nota 86.

[98] *In De anima* 3 lect.16 n.840.

[99] *In De mem. et rem.* lect.5 n.371: «Sic ergo ad bene memorandum vel reminiscendum, ex praemissis quatuor documenta utilia addiscere possumus. Quorum primum est, ut studeat: quae vult retinere in aliquem ordinem deducere. Secundo ut profunde et intente eis mentem apponat. Tertio ut frequenter meditetur secundum ordinem. Quarto ut incipiat reminisci a principio»

[100] 3 q.79c ad 2; *De verit.* q.10 a.2).

[101] Ib., 6 ad 2.

[102] *In De mem. et rem.* lect.2 n.320: «Memoria autem non solum est sensibilium, ut puta cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse. Non autem est sine phantasmate. ... Intelligens proponit in phantasmate quantum determinatum, licet intellectus secundum se consideret rem absentem; ad memoriam autem pertinet apprehensio temporis secundum determinationem quandam, secundum scilicet distantiam in praesenti nunc. Unde

dió mayor importancia que a otro alguno [103], atendiendo a las funciones de excepcional interés que deben serle atribuídas.

La escolástica moderna no tomista ha considerado, sin embargo, superflua la existencia de la cogitativa, reduciendo su acción a la de otros sentidos internos o a la propia del entendimiento, a quien se concede la intuición directa del singular material. Con ello se ha abierto un abismo entre la sensibilidad y la inteligencia, que no puede legitimar una continuidad suficiente que garantice el origen y verificación sensible de nuestras ideas sin salto en el vacío.

Santo Tomás, nunca partidario de simplificaciones forzadas, ve ya en el animal la necesidad de un nivel cognoscitivo superior al de los sentidos anteriormente descritos, y sobre todo advierte como inexcusable su existencia en la dinámica articulación senso-intelectiva—«ubi pars sensitiva intellectivam attingit»—en el hombre.

Ha sido en virtud de un análisis riguroso de las necesidades específicas del hombre y del animal como Santo Tomás ha llegado a la conclusión de que es requerida una facultad semejante. El proceso es el mismo e igualmente fundamentado que el seguido para justificar la existencia de las demás facultades [104].

Objeto de la estimativa y diferencias entre la estimativa animal y la cogitativa humana

Santo Tomás señala insistentemente como objeto de la estimativa las *intentiones insensatae.* ¿Qué son tales intenciones? Se trata de valores o, si se prefiere, de discriminaciones de valor, utilidades concretas, relaciones particulares y concretas, fundamentalmente percibidas de los objetos o conjuntos perceptivos con las necesidades instintivas o primarias actividades psicomotrices del sujeto. Se contraponen a las *formae a sensu acceptae,* a los contenidos o aspectos puramente fenomenales aparienciales y exteriores que captan los sentidos externos y cuya huella guarda la fantasía. ¿Por qué estas *intentiones* se llaman no-sentidas *(insensatae),* siendo así que la cogitativa es un sentido, el principal de todos? No hay aquí una negación de todo carácter sensible, sino de lo propio del sentido externo, es decir, el ser inmutado por su objeto primeramente como modificación físicoquímica del órgano receptor sensorial a medida de la intensidad, cualidad y demás condiciones del estímulo externo. Pero la actividad de la cogitativa supone fundamentalmente la entrada en juego de un factor subjetivo, como veremos más adelante, y una cierta elaboración que no está inmediatamente condicionada por el estímulo, pero que sí está ligada de alguna manera a la sensación externa, *en* y *a través* de la cual es revelada la *intentio insensata.*

No será suficientemente precisado este concepto si no es teniendo en cuenta la teoría aristotélica de los sensibles, que Santo Tomás hace suya. Deben distinguirse los sensibles *per se* y *per accidens.* Los primeros afectan directamente al sentido externo, ya por su misma

per se memoria pertinet ad aparitionem phantasmatum, per accidens autem ad iudicium intellectus». Cf. *De verit.* q.10 a.2 y 3.

[103] *De verit.* q.14 a.1 ad 9: «Potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimus, sc. rationis discursum». Cf. et. *De verit.* q.25 a.2; *In Sent.* 3 d.1 q.1 q.ª2 ad 2; d.23 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; d.26 q.1 q.ª2; 1 q.78 a.4; 1-2 q.74 a.4 ad 1.

[104] Cfr. 1 78,4; *Q. De anima* 13.

razón de ser sentido (sensible común), ya por ser uno determinado de ellos (sensible propio). El sensible *per accidens*, en cambio, no afecta a una facultad sensorial exterior «neque in quantum est sensus, neque in quantum est hic sensus», sino que es percibido en virtud de aquellas referencias que le ligan a los sensibles *per se* o van implicadas en ellos [105]. Eso que no es percibido por ningún sentido externo, es decir, que no constituye para ellos objeto, pero que, no obstante, es por ello aludido (debe ser subrayado en este momento el motivo profundo que asiste a Santo Tomás para introducir el concepto y aun la expresión de *intencional)*, no permanece, sin embargo, desconocido; al contrario, también ello es objeto *per se* de conocimiento, pero de otras facultades superiores: de la inteligencia, si se trata de un objeto universal, o de la cogitativa (estimativa en caso de animales), si la aprehensión es de algo singular: «Inmediatamente, cuando veo a alguien que habla o que se mueve, percibo intelectualmente su vida, por lo cual puedo decir que le veo vivir. Mas, si mi aprehensión es singular, por ejemplo, si al ver algo coloreado percibo a este hombre o a este animal, tal aprehensión se realiza en el hombre por medio de la facultad cogitativa, que se llama también razón particular» [106].

Es éste el momento de establecer la diferencia entre la estimativa animal y la cogitativa humana [107].

La estructura y objeto de la estimativa debemos deducirla de las manifestaciones de comportamiento o conducta animal. En el caso de la cogitativa, podemos indagarlos también por introspección.

La conducta animal manifiesta, ante todo, su carácter de estabilidad y fijeza, que no tiene la del hombre. Esta misma uniformidad arguye carencia de inteligencia, pues a la razón le es connatural el progreso [108]. El modo de obrar y la diferencia de objetos son, precisamente, los motivos más importantes para establecer la distinción entre la estimativa y la cogitativa.

La cogitativa como facultad en el límite último de la sensibilidad y, por consiguiente, en contacto ya de alguna manera con la inteligencia, tiene como objeto ciertamente algo singular, pero lo percibe en cuanto éste forma parte de una naturaleza común. La estimativa, en cambio, aprehende su objeto únicamente en cuanto término o principio de una acción o pasión, no en cuanto comprendido en una naturaleza común; por consiguiente, no propiamente en su condición de *individuo*.

Así ejemplifica Santo Tomás la cogitativa: «Conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este tronco en cuanto es este tronco». Mediante la estimativa, en cambio, «la oveja conoce a este cordero no en cuanto es *este cordero*, sino en cuanto puede ser lactado por ella, y a esta hierba, en cuanto puede ser alimento suyo» [109].

Todo ello servirá de base a nuestro análisis posterior sobre la función práctico-afectiva, como única función biológica instintiva

[105] *In De anima* 2 lect.13 n.373-97; 3 lect.1 n.576-82; 1 q.78 a.4; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.2.

[106] Ibid., n.396.

[107] Cf. UBEDA PURKISS (M.), *Suma Teológica:* BAC, vol.4 p.596.

[108] *Cont. Gent.* 2,66: «Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat».

[109] *In De anima* 2 lect.13 n.394.

de la estimativa y como actividad propiamente sensible de la cogitativa, porque, así como «las pasiones, en sí mismas consideradas, son comunes a los hombres y a los demás animales, pero, en cuanto son regidas por la razón, son propias de los hombres» [110], así la estimativa, en cuanto potencia animal, regula inmediatamente los «primitivismos» propios de la actividad biológico-instintiva del *hombre;* pero, en cuanto potencia sensorial perteneciente a una naturaleza racional, posee algo de la superior condición de todo *acto humano* participando — «quodammodo» — del modo discursivo, característico de la razón [111].

Sobre el papel de la estimativa como facultad que regula las actividades biológico-instintivas del animal, Santo Tomás trata ampliamente en sus obras. En la *Suma* [112] funda su necesidad en el hecho de que al animal no le basta moverse por la delectación o la contrariedad sensibles, para lo cual no les sería suficiente la aprehensión de las formas directamente percibidas, sino que precisa comportarse por un motivo de conveniencia o disconveniencia, que afectan a la naturaleza misma y no sólo a la sensibilidad. Esta es la causa de que la oveja huya del lobo aunque nada haya en su figura o color que lo hagan repugnante, o de que el ave reúna los materiales necesarios para hacer su nido atendiendo no al deleite sensible, sino a la actividad que ello significa para cumplir su función. Es preciso, pues, que una facultad perciba ciertos valores que escapan a los demás sentidos, para que la afectividad reaccione en su búsqueda o en su huída, según las necesidades específicas del animal.

En otro lugar [113] ya se ha destacado la importancia que la doctrina de la participación [114] tiene para aclarar no sólo las diferencias y analogías entre la estimativa animal y la cogitativa, sino—lo que ahora más importa—el modo peculiar de la cogitativa en el hombre por sus relaciones de «contigüidad» con el intelecto.

Existe una participación transespecífica en virtud de la continuidad de los seres en la escala natural, por la cual lo supremo en un orden de seres participa de lo ínfimo del superior [115]. En este sentido, la estimativa animal participa de la razón [116].

[110] 1-2 q.24 a.1 ad 2.

[111] *De verit.* q.14 a.1 ad 9.

[112] 1 q.78 a.4; cf. *Cont. Gent.* 46 y 47; *In De anima* 3 lect.16 n.842.

[113] Cf. M. UBEDA PURKISS, *Suma Teológica* (BAC) vol.4 p.599.

[114] En el comentario al libro *De hebdomadibus* de Boecio (1 lect.2 n.24) define Santo Tomás el *participare:* «quasi partem capere, et ideo, quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud» Y en el comentario al libro I de la *Metafísica:* «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur». Dejando a un lado la participación lógica y ateniéndonos a la real, la noción se realiza de un modo riguroso y primario en los seres creados con respecto a Dios, por lo que se refiere a las perfecciones trascendentales del ser y a las *passiones entis.* De un modo análogo y deficiente, dependiente a su vez de esa primera participación trascendente, puede hablarse más bien de una participación trascendental, en la que participante y participado pertenecen ambos al orden predicamental. Este es nuestro caso.

[115] Es bien conocida la frecuente utilización por Santo Tomás de este principio del Pseudo-Dionisio: «Quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum» *(De div. nom.* c.7).

[116] *De verit.* q.25 a.2: «Sciendum est autem, quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam; aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo... Sicut vis imaginativa competit animae secundum propriam rationem, quia in

Pero, dentro ya de límites intraespecíficos e incluso en el mismo sujeto, cabe hablar de una especial participación, que se funda en el hecho de que la materia prima sea actualizada en diversa medida y en diversos estratos por las perfecciones específicas de la forma informante. Esta participación entitativa y estática, proyectándose sobre el orden dinámico, hace que las funciones inferiores remeden o participen rudimentariamente los modos propios de las funciones superiores.

Ya se da una primera y generalísima participación del intelecto en todas las facultades del hombre—al menos en las cognoscitivas—como de lo imperfecto en lo perfecto [117].

Pero de un modo especialísimo y estricto (puesto que intervienen relaciones de causalidad—emanativa, eficiente, instrumental y final—también estrictas), la racionalidad es participada en el hombre por la cogitativa. Con ella está el intelecto en contacto inmediato y estrechísimo; de ella recibe sus determinantes cognoscitivos y a ella vuelve para la verificación sensible de sus juicios y para ordenar el imperio de la afectividad. En el caso de los sentidos formales (externos, común y fantasía), la ordenación trascendental al fin de la inteligencia no modifica en absoluto la estructura esencial ni el objeto especificativo; tan es así, que muchos animales aventajan al hombre en la perfección de algunos sentidos específicos, incluso por lo que se refiere al tacto (los insectos son más sensibles a la percepción de los mínimos cambios de temperatura que el hombre), si bien no se puede afirmar lo mismo respecto del conjunto. En el caso, en cambio, de los sentidos intencionales, la participación implica una emergencia de estructura, una ampliación trascendente del objeto formal y una sinergia y comunicación especial en el modo de obrar. La razón está precisamente en que el objeto especificativo de estos sentidos es el sensible *per accidens*, los valores ontológicos que definen el comportamiento animal, y que son, a su vez, el alimento propio de la inteligencia, ulteriormente elaborado por ella hasta alcanzar las razones universales. «Vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur» [118]. Téngase en cuenta que la forma participada es aquí (y no lo era en el caso de los brutos) inherente al sujeto: la racionalidad se da esencialmente en el hombre. De ahí que se dé no sólo una participación de semejanza, sino una participación intrínseca de la realidad participada, que comunica sus perfecciones a la realidad participante según relaciones definidas de causalidad. Claro es que se trata del orden accidental y dinámico,

«a reservantur formae per sensum acceptae; sed vis aestimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius aestimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam participare». Especialmente sobre la participación de la prudencia: «Inveniuntur quaedam animalia quamdam prudentiam participare, non ex eo quod habent rationem, sed ex eo quod instinctu naturae moventur per apprehensionem sensitivae partis ad quaedam opera facienda, ac si operarentur ex ratione» *(In De mem. et remin.* 1 n.298; cf. et. *In De sensu et sensato* 2,25-6; 1-2 q.24 a.4 ad 3; *In De anima* 3 lect.4 n.629; S. Ramírez, *El Derecho de gentes* (Madrid 1955) p.71-3.

[117] 1 q.77 a.7: «Sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus. Unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu sicut imperfectum a perfecto».

[118] *In De anima* 2 lect.13 n.397; cf. et. n.398; *De verit.* q.14 a.1 ad 9; 1 q.74 a.4; q.85 a.1 ad 4. La memoria participa de un modo mediato y con una participación de segundo grado en cuanto es movida por la cogitativa en el proceso de reminis-

y esto impone muchos correctivos a la analogía; pero no deja de darse una cierta analogía de atribución intrínseca.

Lo mismo hay que decir del apetito sensitivo respecto de la libertad.

Esta participación, pues, supone no sólo que la estructura esencial de la cogitativa está abierta al influjo del intelecto (participación que llamaríamos antecedente o *in actu primo)*, sino que, de hecho, en su modo de obrar *(in actu secundo)* obra bajo el influjo y la dirección del intelecto. «Haec pars animae (= cogitativa) dicitur intellectus sic et dicitur rationalis, in quantum aliqualiter participat rationem, *obediendo* rationi et *sequendo* motum eius» [119].

Precisamente de esta actividad comparativa, de este proceder suyo racional, discursivo, recibe la estimativa el nombre de cogitativa [120].

A través de la doctrina expuesta se habrá podido comprobar cómo para Santo Tomás la actividad de la cogitativa no es una pura recepción del dato (como en el sentido externo) ni una pura reconstrucción del mismo en ausencia del estímulo (como en la fantasía), sino que es una actividad organizadora de toda la percepción en vista de los intereses biológicos del sujeto (y de los superiores fines de la intelectualidad en el hombre). Si es capaz de alcanzar de algún modo el individuo «sub natura communi», esto no es un acto de intuición, sino el término de un examen comparativo, de una *collatio* o de una *inductio* [121]. La cogitativa, por disponer de la información del exterior al mismo tiempo que de la afectividad y de la motricidad, es una verdadera facultad piloto, y viene a coincidir, en líneas generales, con lo que uno de los más conspicuos psicogenetistas de hoy día ha llamado *inteligencia sensorio-motriz* [122]. La cogitativa puede, en efecto, beneficiándose de las experiencias sensoriales de todos los sentidos específicos y de sus propias discriminaciones de valor conservadas por la memoria, *anticipar* las situaciones y las actitudes que ha de tomar ante ellas. La cogitativa se revela, así, el sentido del futuro, facultad prospectiva que dirige todos los procesos de adaptación a situaciones nuevas, reduciéndolas a los términos de la experiencia pasada [123].

[119] *In De anima* 3 lect.10 n.745; 1 q.78 a.4 ad 5: «Illam eminentiam habet cogitativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam».

[120] 2-2 q.2 a.1 obj.1: «Cogitatio enim importat quamdam inquisitionem: dicitur cogitare quasi simul agitare». Y en el cuerpo del artículo: «Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberantis circa intentiones universales, quod pertinet ad partem sensitivam: ideo cogitare... (isto último modo) dicitur pro actu virtutis cogitativae». Cf. et. *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; *De verit.* q.14 a.1 ad 9.

[121] *In Post. Anal.* 2 lect.20 n.596. En un texto al que ya hicimos referencia afirmaba Santo Tomás: «(cogitativa) dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa intentionum universalium» *(In De anima* 2 lect.13 n.395.)

[122] Cf. J. Piaget: *La naissance de l'intelligence chez l'enfant* (París 1948).

[123] 2-2 q.47 a.1: «Cognoscere autem futura ex praesentibus et praeteritis... per quamdam collationem agitur». Santo Tomás alude claramente a esta función en un texto de su comentario al *De mem. et remin.*: «Futura non contingit memorari, sed eorum est opinio ex parte virtutis cognoscitivae, dum scilicet aliquis opinatur aliquid esse futurum et sperat ex parte virtutis appetitivae» (lect.1 n.304), donde *opinio*, como lo revelará el análisis que más tarde haremos de este término, está por la «discriminación de valor», propia de la cogitativa.

La función práctica de la estimativa

La función característica de la estimativa es la regulación del comportamiento animal dirigiendo su apetito. En el hombre, la cogitativa, aun poseyendo privilegios que no alcanza la estimativa de los irracionales, no pierde, en absoluto, nada de lo que a ésta le es esencial; también en el hombre la regulación de la afectividad es función propia y exclusiva de la cogitativa [124]. Hay textos, sin embargo, en la obra de Santo Tomás, que parecen desmentir el carácter universal de esta regulación, admitiendo junto a la cogitativa, o en lugar de ella, otros sentidos a los que se considera capaces de desencadenar movimientos afectivos: las facultades sensoriales externas o la imaginación [125]. Incluso hay lugares que sugieren un contacto inmediato del apetito concupiscible con la fantasía, mientras sólo la cogitativa lo tendría con el irascible [126].

No crean, en realidad, problema alguno de interpretación los pasajes que aluden al sentido en general, señalando que es él quien regula el apetito sensitivo, mientras el racional es regulado por el entendimiento. Aquí se trata de la regulación inmediata, no de la remota y genérica. En cambio, sí merecen especial consideración las afirmaciones en que parece señalarse un contacto inmediato del sentido táctil, por una parte, y de la imaginación, por otra, con el apetito.

Nos limitaremos a discutir estas últimas hipótesis.

a) EL SENTIDO DEL TACTO Y SU ACCIÓN SOBRE EL APETITO.—El problema de la posible actuación inmediata del sentido externo sobre el apetito se circunscribe, en realidad, al desencadenamiento de dos especies de pasión que afectan solamente al sentido del tacto: el placer orgánico y el dolor físico [127].

El apetito irascible, en cambio, por lo mismo que tiene por objeto un bien arduo que supera lo deleitable *secundum sensum*, precisa siempre la intervención de la cogitativa o estimativa [128], y, por otra parte, los sentidos externos sólo actúan ante estímulos presentes y no podrían excitar pasiones que abstraen de la presencia o ausencia, como el amor y el odio, y menos aún de las que suponen ausencia (deseo y fuga).

«El dolor exterior—dice Santo Tomás—sigue a la aprehensión del sentido y *especialmente del tacto;* el dolor interior sigue a una aprehensión interna, a saber, de la imaginación o de la razón [129]. Algo semejante podemos decir del placer. Por otra parte, el mismo Santo Tomás afirma que hay dos motivos por los cuales los sentidos nos producen delectación: el conocimiento mismo y la utilidad que proporcionan [130]. Pues bien, la percepción de los sensibles como bienes del cognoscente para deleitarse en ellos—y la argumentación resulta igualmente válida para el caso del dolor—sólo es posible a la cogitativa, en cuanto participa de la razón, y, por lo tanto, es un placer específicamente humano. En cambio, el animal experimenta

[124] 1 q.81 a.3.
[125] *In De anima* 3 lect.1 n.576-82.
[126] *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.2.
[127] Cf. 1-2 q.35 a.2.
[128] 1 q.81 a.2 ad 2.
[129] 1-2 q.35 a.7. Cf. et 3 q.18 a.6: «Obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta».
[130] 1-2 q.31 a.6; *In Ethic.* 3 lect.19 n.611.

deleite en razón de la utilidad que para él representa la sensación, y desde este punto de vista debe ser atribuido fundamentalmente al sentido del tacto, «pues es el más próximo a esta utilidad, ya que conoce aquellas cosas que dan consistencia al animal, es decir, lo cálido, lo frío y otras semejantes» [131].

¿Es preciso, pues, admitir una excepción en la regulación universal del apetito por la estimativa? ¿Actúa directamente sobre el tacto el apetito? Creemos que no. Ciertamente, el tacto, en cuanto *sensus laesionis,* es capaz de provocar una pasión o reacción de dolor físico, así como estímulos no sensoriales, o, más exactamente, no conscientes, pueden desencadenar reflejos. La estructura del psiquismo no es homogénea ni lineal, sino compleja y, en cierto modo, piramidal; las funciones más rudimentarias y primitivas son la base del esquema sobre el que trabajan funciones más elaboradas y específicas. Las tensiones fisiológicas condicionan y alimentan los instintos; éstos condicionan y dan sentido a las emociones y pasiones; las pasiones condicionan y sirven a los sentimientos y decisiones de la voluntad. Y en cada nivel hay una cierta correlación entre receptores y efectores, de información y descarga, de potencias cognoscitivas y apetitivas. Pero esta correlación no es estricta [132].

Tanto la delectación como el dolor pueden recaer sobre el objeto de una operación, sobre la operación misma o sobre el conocimiento de esa operación. Que la operación y su conocimiento puedan ser causa de placer o dolor, depende de que, por su conocimiento reflejo, se los perciba como bienes del operante.

El tacto algésico percibe algo que es nocivo al cuerpo, pero no bajo la razón parcial de bueno o malo para el sujeto. El sentido común percibe, además, la operación misma táctil; pero tampoco aprehende el carácter de conveniente o nocivo (tanto de la operación como del objeto).

Sólo la estimativa y cogitativa, que perciben los objetos bajo la razón parcial de conveniencia o nocividad para el sujeto y que perciben al mismo tiempo el acto de todos los sentidos, internos y externos, pueden suscitar la correspondiente reacción afectiva en el apetito sensitivo.

«Lo sentido o entendido no produce dolor o tristeza en cuanto tal, sino en cuanto es nocivo o se percibe como nocivo» [133].

Conviene notar que el pensamiento de Santo Tomás resulta oscuro por la equivocidad del término dolor, que puede referirse tanto a una *passio corporalis* como a una *passio animae.* En el primer caso, el constitutivo formal del dolor será el *sensus laesionis,* o sensación algésica. En el segundo, esto es, tratándose de la pasión del apetito sensitivo, el *sensus laesionis* será dolor tan sólo de una manera causal. Hay aquí una clara analogía de atribución [134].

[131] 1-2 q.31 a.6; q.35 a.2 ad 3. Cf. et. *In De anima* 2 lect.5 n.289; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1 resp.
[132] Sobre la estructura del sistema nervioso, véase M. UBEDA PURKISS, *Suma Teológica:* BAC, vol.4 p.615ss., donde se hallarán las indicaciones bibliográficas correspondientes.
[133] *De verit.* q.26 a.1.
[134] Esto nos permitirá aclarar el discutido problema de si Santo Tomás pasó de una concepción «sensista» a la «afectivista» del dolor. No parece que haya habido en tal sentido una evolución, ni existe, desde luego, contradicción. En muchos textos de sus obras, y concretamente en la *Suma,* que en cualquier caso representa el pensamiento definitivo, aparece junto al dolor-sensación el dolor-pasión. Cf. *De verit.* q.26 a.4 ad 4; 1-2 q.72 a.2; q.83 a.4; 3 q.15 a.5; 2-2 q.186 et 123 a.8.

¿Qué une a estas dos realidades psíquicas? En el caso del dolor, la lesión corporal percibida por el sentido algésico y *dolida* por el apetito, el acto del sentido táctil supone una *passio* precedente; el dolor-pasión implica igualmente una *passio organica.* La sensación algésica, al ser percibida por la cogitativa, desencadena inmediatamente el dolor-pasión. Con esta conclusión está de acuerdo la psicología experimental moderna, que admite la existencia de un verdadero sentido algésico junto al fenómeno afectivo doloroso [135], y no sería difícil admitir sensaciones hedónicas específicas (como, por ejemplo, las que acompañan al orgasmo).

La sensación algésica, como tal, no puede ser racionalizada, y únicamente por vía de atención puede ser modificada, dejándose absorber por el dolor o anestesiándose. El dolor-afección, en cambio, puede y debe ser racionalizado, esto es, ordenado al fin de la razón y modificado en su intensidad, en su sentido y en sus posibles efectos motores, por la razón utilizando la cogitativa [136].

Y lo mismo se ha de decir de la sensación hedónica, o placer sensación, respecto del placer afectivo [137].

La doctrina general sobre las virtudes morales viene a constituir una confirmación de la tesis. Su objeto es, en efecto, la racionalización o moderación de las pasiones del apetito sensitivo. La materia *circa quam* de la templanza son precisamente las delectaciones máximas del tacto [138]. Ahora bien, para imponer su propio orden a las pasiones, la razón universal tiene que utilizar como medio la razón particular o cogitativa [139]. ¿Cómo podría, pues, la razón universal, o intelecto práctico, moderar estas delectaciones (y los dolores correspondientes) si no fuera mediante la razón particular, o cogitativa, y, por tanto, si no fuera ella la que está en contacto inmediato con el apetito? ¿Podría regular estas delectaciones si se substrajeran al imperio de la cogitativa, siendo inmediatamente provocadas por el tacto?

b) LA IMAGINACIÓN Y SUS RELACIONES CON EL APETITO.—Paralelo a la cuestión del influjo del tacto sobre el apetito sensitivo se plantea otro problema interpretativo relativo a la imaginación. En varios lugares, en efecto, Santo Tomás parece atribuir a ésta un contacto inmediato con la apetición [140]. La dificultad se desplaza en seguida a supuestos mucho más básicos—sin que esto, naturalmente, signifique una solución—, por cuanto se encuentran también con relativa frecuencia textos en que a la cogitativa e imaginativa se las considera desempeñando funciones análogas [141].

[135] Cf. M. BARBADO: o.c., t.2 p.460-68. La admisión por Santo Tomás de uno y otro tipo de dolor (sensación y pasión) ha sido puesta en claro por el P. VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P., *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor* (Ciencia Tomista, Salamanca 1957, oct.-dic.).

[136] 3 q.46 a.6.

[137] 2-2 q.153 a.2 ad 2. Cf. et. 1 q.98 a.2 ad 3. Nótese, sin embargo, que estas conclusiones sobre el papel de la cogitativa o estimativa son válidas para el hombre y los animales superiores. Para los animales inferiores, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, admite que el tacto pueda cumplir las funciones que en los superiores cumplen los otros sentidos.

[138] Cf. 2-2 q.141 a.4.

[139] *De verit.* q.22 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 2,48.

[140] I q.81 a.3 ad 2. Sobre el problema de exégesis que este texto plantea transcribimos las palabras del P. Barbado en la introducción particular a la q.81.

[141] Cf. *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.ª3 ad 3; 1-2 q.30 a.3 ad 3. Algo semejante se deduce de estas palabras del comentario a la *Metafísica* (l.7, lect.10 n.1494), en que se atribuyen a la imaginación funciones propias de la cogitativa: «Dicuntur autem intelligibilia huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur».

Merece la pena destacarse que en la misma obra en que Santo Tomás afirma varias veces que la fantasía es reguladora del apetito sensitivo [142] encontramos el pasaje más explícito en que se alude a la necesidad absoluta de la intervención de la estimativa o cogitativa para desempeñar este cometido [143]. La conciliación de textos no parece muy difícil. Santo Tomás escribe aquí comentando a Aristóteles, y, forzado, sin duda, por el pensamiento que está analizando, se constriñe a su terminología.

Ahora bien, Aristóteles no elaboró suficientemente la doctrina de la estimativa, y para él la fantasía viene a identificarse con todos los sentidos internos [144] cuando se trata de relacionarlos con los sentidos externos o con el entendimiento. Esta imprecisión terminológica perdura con frecuencia en Santo Tomás cuando trata lugares paralelos. El P. Barbado reúne algunos textos bien significativos a este respecto [145].

Creemos que sólo cuando Santo Tomás habla de este modo genérico, sin precisar los términos, puede tener lugar la ambigüedad que estamos señalando. En cambio, cuando le interesa destacar la diferencia entre uno y otro sentido, su opinión sobre el excitante inmediato de la sensibilidad es siempre favorable a la cogitativa. En efecto, más allá de toda cuestión terminológica, es indudable que, según la doctrina sostenida siempre por Santo Tomás, no basta la aprehensión de la pura forma (y esto es lo propio de la fantasía) para mover el apetito, sino que es necesaria una estimación de un valor afectivo, útil o deleitable. También el P. Barbado ha recopilado una serie de textos que no dejan lugar a duda [146].

El texto del comentario al *De anima,* a que hace poco aludimos, es, sobre todo, concluyente: «A la opinión—dice—sigue inmediatamente el apetito y la pasión, porque, cuando pensamos que algo es penoso o terrible, inmediatamente nos entristecemos o tememos... Pero a la fantasía no sigue ninguna pasión en el apetito, pues lo imaginativo nos afecta de modo semejante a como nos ocurre con la representación pictórica de algo terrible o esperanzador; luego la opinión no es lo mismo que la fantasía. Y la razón de esta diferencia es que el apetito no es excitado por la simple aprehensión del objeto tal como es capaz de proporcionárselo la fantasía. Es necesario que éste se aprehenda bajo el aspecto de bien o mal, de conveniente o nocivo. Y esto en el hombre lo hace la opinión, que compone y divide al juzgar que esto es terrorífico o malo, y aquello, digno de esperanza y bueno. La fantasía, en cambio, no compone ni divide. El apetito

[142] *In De anima* 3 lect.10 n.818 y 836.

[143] *In De anima* 3 lect.4 n.634-5.

[144] Véase la introducción histórica a los sentidos internos, p.1-4. Cf. et. BÁÑEZ, *In I partem* q.78 a.3 dub.5; JUAN DE SANTO TOMÁS, o.c., p.400.

[145] O.c., I p.776-8. Véase además *Q. d. De anima* q.4 ad 2. En concreto, de la sinonimia fantasía = cogitativa, hallamos un texto clarísimo en el comentario al *Perihermeneias* (l.1 lect.2 n.16) haciendo referencia precisamente a los textos que motivan la presente dificultad: «Quia intelligere nostrum non est sine phantasmate, quod non est sine corporali passione, *unde et imaginativam philosophus vocat* in 2 «De anima» *passivum intellectum.*»

[146] O.c., p.745-48. Véanse, además de los citados en el texto: *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.2 y 1; *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.1 ad 2; 1-2 q.9 a.1 ad 2; *Cont. Gent.* 2,48 arg.3.

de los animales es excitado por la estimación natural, que obra en ellos de igual manera que la opinión en los hombres» [147].

El texto no puede ser más claro. Obsérvese, no obstante, la contraposición que en él se hace de la *simplex apprehensio,* propia de la fantasía, y de la *compositio et divisio,* propia de la cogitativa. Que sea función de ésta juzgar sobre los objetos singulares, esto es, pronunciarse sobre el valor real de las imágenes, sólo puede parecer extraño a quien no esté familiarizado con el pensamiento de Santo Tomás. En el contexto doctrinal (la expresión se repite numerosas veces en sus obras) tiene una explicación que creemos enteramente convincente [148].

La cogitativa cumple esta actividad reguladora del apetito en cuanto es capaz de descubrir en los objetos un valor práctico o de apetibilidad, que no puede tener sino carácter existencial [149]. Por otra parte, a través de la potencia motriz actuada por el apetito, la cogitativa puede comprobar la realidad existencial de los seres, su resistencia a la manejabilidad, su oposición a la acción, etc. La acción se muestra aquí piedra de toque del conocimiento. La fantasía, en cambio, es de suyo—el nombre mismo lo está sugiriendo—puramente apariencial; está expuesta, más que ningún otro sentido, al error y a la ilusión. La fantasía carece de ese valor existencial que tiene el sentido externo [150] obrando de consuno con el sentido común, al que pertenece juzgar decisivamente de la percepción externa.

La cogitativa, como facultad suprema del orden sensorial, tiene un cierto poder de reflexión imperfecta sobre el acto de las facultades inferiores [151], y de ahí que pueda, comparando, por una parte, el fantasma de la imaginación con el sentido, y por otra, ambos datos con la disposición afectiva del apetito y la acción de la potencia motriz, integrar la percepción, oponiendo a sí el objeto externo como término de acción y principio de pasión.

Pero además de esta explicación, que está necesariamente implícita en toda la sistemática tomista de las potencias sensoriales, hay textos explícitos donde se afirma la relación entre fantasía y cogitativa como una relación enteramente paralela a la que existe entre la simple aprehensión y el juicio: «El juicio y la aprehensión de la razón—dice, por ejemplo, Santo Tomás—es impedido por una aprehensión de la imaginación o un juicio de la facultad estimativa

[147] *In De anima* 3 lect. 4 n.634. A idéntica conclusión se llega por el análisis de otro texto del *Cont. Gent.* 2,60 arg.4, en que plantea la analogía:

apetito	irascible y concupiscible	=	voluntad
intelecto	pasivo (= cogitativa)		intel. posible.

[148] Véanse textos en que se afirma esta función judicativa no ya respecto al valor práctico de los objetos, sino sobre los sensibles comunes y sobre la conciencia subjetiva (si bien el segundo no está claro que se refiera a la cogitativa): «Sensus autem iudicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus; de quibusdam autem quasi per quamdam collationem, quam facit in homine vis cogitativa, quae est potentia sensitivae partis, loco cuius in aliis animalibus est existimatio naturalis; et sic iudicat vis sensitiva de sensilibus communibus et de sensibilibus per accidens» (*De verit.* q.1 a.11). En *De verit.* q.1 a.9 añade: «Sensus autem qui inter coeteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire».

[149] Cf. *De verit.* q.22 a.1 ad 3 et a.4 ad 2.

[150] *In de anima* 3 lect.4 n.668: «In rebus sensibilibus, cum aliquid sentimus asserimus sic esse. Cum autem secundum phantasiam aliquid videtur non asserimus sic esse, sed sic videri vel apparere nobis. A visione enim vel apparitione sumitur nomen phantasiae».

[151] *De verit.* q.1 a.9; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

demasiado vehementes o desordenados... Pues es evidente que la aprehensión imaginativa y el juicio estimativo siguen a la pasión del apetito sensitivo» [152].

Ahora bien, ¿de qué tipo de juicio se trata? No de un juicio especulativo sobre la verdad de la cosa o el *esse rei.* Estamos aún en los preámbulos de la inteligencia, la facultad del ser. Se trata más bien de un juicio práctico particular acerca de la apetibilidad relativa de determinados objetos imaginados. Para percibir esta apetibilidad, en el caso de naturalezas particulares, determinadas *ad unum,* y no de naturalezas universales, es preciso comparar la cosa representada por la imagen con las disposiciones del sujeto, pero no (inicialmente al menos) con las disposiciones actuales o pasiones que ya han debido ser desencadenadas por un conocimiento precedente, sino con las disposiciones habituales y con las inclinaciones fundamentales del animal. En los animales irracionales, estas tendencias están prefijadas por el Autor de la naturaleza y se desenvuelven por los cauces de la conducta instintiva. Esas tendencias vitales hacen connaturales las aprehensiones correspondientes, y la connaturalidad, en cuanto aprehendida, causa la delectación. Sólo una facultad que por su facultad jerárquica [153] domine los dos términos en juego—la imagen y la tendencia—, por ser raíz de las potencias correspondientes, puede juzgar de la conveniencia y disconveniencia mutua. El juicio de la cogitativa o estimativa se realiza, pues, *per viam compositionis,* no *per viam resolutionis.*

Hemos aludido al hecho de que en algunos lugares parece indicarse que el objeto motivo del apetito concupiscible sería la imaginación, mientras el del irascible lo sería la cogitativa [154]. Tales textos, como todos los que se refieren al objeto de la estimativa, no favorecen, sin embargo, semejante interpretación. En ellos se atribuye a la estimativa la captación de valores que nada tienen de arduos: la amistad, la filiación, la utilidad, etc., y el desencadenamiento de pasiones, como la fuga, el deseo, etc., que no son propias del apetito irascible, sino del concupiscible.

Santo Tomás da como razón de la unidad genérica del apetito sensitivo la dependencia noética inmediata de sus dos especies respecto de la estimativa [155]. Por otra parte, el imperio racional se ejer-

[152] 1-2 q.77 a.1. En este mismo sentido hay que entender de nuevo la sinonimia fantasía = cogitativa en este otro texto: «Movens est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare... sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii» (*Cont. Gent.* 2,48). Que este juicio de la fantasía animal no es otro que el de la estimativa, lo dice más abajo, en el mismo capítulo: «Iudicii libertate carent aliqua... quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali quidem *existimatione* iudicat ovis lupum sibi nocivum, ex quo iudicio fugit ipsum». Cf. et. *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,47 arg.3.

[153] Para la comprobación del supuesto, esto es, que de la cogitativa es de quien emanan todas las potencias sensibles, pero el apetito y la imaginación de una manera inmediata, nos remitimos a M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental* t.1. p.737ss.

[154] *De verit.* q.25 a.2; 1 q.81 a.2 ad 2.

[155] *In Sent.* 3 d.17 q.1 a.1 q.2 ad 2: «Sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens: hoc autem non fit per exteriorem sensum qui apprehendit formas sensibiles; sed per *aestimationem* quae apprehendit rationem convenientis et nocivi quas sensus exterior non apprehendit: *et ideo* in parte sensitiva non est nisi *unus appetitus secundum genus,* qui tamen dividitur sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur».

ce siempre a través de la cogitativa para uno y otro apetito [136]. Puede todavía señalarse como altamente esclarecedor otro texto del comentario a las *Sentencias* [137], en que, después de hacer constar que la aprehensión sensible no origina un movimiento en el apetito sensitivo a no ser que se haya captado en el objeto la razón de conveniente o nocivo—al igual que ocurre en la voluntad con respecto a la prehensión del bien o del mal—, se subraya que es la estimativa, y no la imaginación, quien es capaz de realizar esa función. De aquí que haya igual proporción entre la estimativa y el apetito sensible que entre el entendimiento práctico y la voluntad o el libre albedrío: «La simple imaginación—concluye—y las otras potencias guardan respecto al apetito una relación más remota, como la razón especulativa a la voluntad».

La cogitativa, pues, en su función práctica (y la cogitativa carece de función especulativa), juzga de dos extremos: los datos sensibles, tales como son presentados por la imaginación—sola o integrando el acto perceptivo total—, y el estado subjetivo, biológico y afectivo del sujeto. En el caso de los animales, ambos extremos tienen una fijeza, una conexión o proporción constante; por eso el juicio de la estimativa es inmediato, intuitivo, natural y necesario. Pero en el hombre los extremos en juego tienen un campo de variabilidad infinitamente mayor. Por parte del objeto motivo, la cogitativa no sólo conoce el individuo como término de posible acción o principio de su pasión, sino como sujeto opuesto a él, como individuo de determinada naturaleza, y al hombre de algún modo como persona, y, por consiguiente, posible objeto de amistad.

La penetración de lo intelectual, de los planos cognoscitivos superiores, en la acción de la cogitativa es enorme; tanto, que lo difícil es deslindar los campos. En el orden de las realidades terrestres (el objeto propio de nuestro entender), la cogitativa capta, en concreto y situado en determinado contexto histórico-espacial relativo al sujeto, cuanto la inteligencia conoce en abstracto y absoluta e intemporalmente. Esta eminencia de la cogitativa sobre la estimativa animal, por una parte, y sobre los demás sentidos internos, por otra, debida a su participación intrínseca e inmediata de la racionalidad, la sitúa en una posición absolutamente dominante, abierta *superius* al influjo activante y dominador de las potencias intelectivas. Pero esta superioridad no la emancipa totalmente, *inferius,* de su dependencia de la fantasía, dependencia objetiva y subjetiva a la vez; esto es, no sólo en la adquisición de su especie impresa correspondiente, sino en el uso de su conocimiento. La cogitativa, en efecto, *ve y juzga* de sus contenidos (los sensibles *per accidens)* en la medida en que se encuentran *implicados en* el fantasma de la imaginación (como el sentido común conoce el acto de los sentidos externos en cuanto están actualizados por el objeto).

Génesis y valor gnoseológico del juicio práctico de la cogitativa

Hemos insinuado ya una interpretación del juicio de la estimativa, y es preciso, para justificarla plenamente, volver nuestra consideración al problema de las *intentiones insensatae.*

Del estudio de los otros sentidos internos hemos podido extraer

[136] *De verit.* q.10 a.6 ad 4; cf. et. a.2 ad 4.
[137] *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.1 et 2.

la conclusión de que tanto el sentido común como la fantasía y la memoria no conocen nuevos aspectos de la cosa sino conociendo nuevos aspectos del cognoscente: conciencia actual (sentido común) y pretérita (memoria) y abstracción activa o reproductibilidad imaginativa de contenidos en ausencia del estímulo externo (fantasía). La aparición de estas instancias subjetivas ha hecho posible la reconstrucción del objeto de percepción, fragmentado inicialmente al ser acogido por distintos receptores sensoriales. Pero ¿sucede otro tanto con la cogitativa?

La estimativa juzga de un modo natural de los valores útiles de las cosas, pero no lo hace en virtud de un contenido que le venga de la acción misma de la cosa sobre el sentido; veíamos ya cómo en la definición misma de «sensible *per accidens*» se incluía el no ser conocido por inmutación alguna, ni absoluta ni modal, proveniente del objeto sensible. Siendo potencia sensible, la cogitativa no puede conocer, a no ser que sea inmutada orgánicamente para adquirir la actualidad necesaria para poder conocer. Claro que la cogitativa no es inmutada, como tampoco la fantasía ni la memoria, por el sensible en acto (el estímulo externo en su condición física), sino por el sentido en acto, esto es, por un conocimiento precedente. Pero, si no queremos reducir la cogitativa a la fantasía e identificarlas, si justificamos la existencia de la cogitativa por la necesidad de que el animal capte valores que la fantasía es incapaz por sí sola de descubrir, es preciso que hagamos intervenir una nueva instancia subjetiva, un principio de conocimiento que, no siendo resultado inmediato de la acción absoluta del objeto sobre el sensiente, acción que mediría absolutamente ese contenido objetivo, permita, sin embargo, conocer ese objeto bajo un nuevo aspecto, a una nueva luz, en una nueva relación con el sujeto sensiente. ¿Qué puede ser esta nueva instancia subjetiva?

No cabe, por de pronto, pensar en ninguna clase de innatismo. Santo Tomás lo excluye de modo absoluto de toda forma de conocimiento humano o animal [138].

Hemos señalado ya que el juicio propio de la cogitativa (respecto de la cual el fantasma de la imaginación unas veces es descrito en términos de intelecto práctico y otras de simple aprehensión) no es un juicio de identidad, sino de relación, y los términos en comparación no son de la misma índole ni actúan en la determinación del acto cognoscitivo de la misma forma: el primer término lo constituye la *disposición subjetiva,* actúa de suyo de un modo preconsciente, a modo de especie impresa parcial y en razón de materia determinable; el segundo término corresponde al *dato objetivo,* proviene de la imaginación, ha sido antes consciente en ella y actúa como forma determinante. El primer término actúa *per modum naturae:* el segundo, *per modum intentionis.*

La disposición psíquica determinante (que no es una especie innata, sino que es recibida como determinación o información preconsciente por vía nerviosa y se refiere al estado orgánico) no es otra cosa que la información proporcionada por la sensibilidad interoceptiva preconsciente, que da cuenta del estado fisiológico del organismo; la *dispositio corporalis* de que habla Santo Tomás, y a la que relaciona con la actividad propia de las potencias vegetativas [139]. Si qui-

[138] I q.84 a.3; q.18 a.3.
[139] *Cont. Gent.* 2,63: «Aliter passiones attribui (oportet) complexioni et animo. *Complexioni* namque *attribuuntur sicut disponenti,* et quantum ad id quod est ma-

siéramos formular esta hipótesis en términos de psico-fisiología, diríamos que la corteza frontal, última instancia en la actividad integradora sensomotora recibe información—elaborada ya en cierto grado en otras áreas corticales y subcorticales—del estado homeostático, de las tensiones instintivas y necesidades orgánicas; las percepciones de los objetos externos, entonces, al ser referidas a un «fondo», o estado fisiológico de tensión o necesidad, son juzgadas convenientes o nocivas, y, en razón de este carácter primordial y en función de su proximidad o lejanía, se desencadenan los complejos cuadros de actividad emocional que giran en torno a las dos reacciones apetitivas fundamentales—huída o posesión—, enriqueciéndolas con su riquísimo cortejo de matices.

Informada así la cogitativa de modo preconsciente—en virtud de esa su actualidad primera—, recibe los contenidos o determinantes objetivos que le vienen de los otros sentidos con una determinada disposición o «actitud», en virtud de la cual los objetos—estímulos o situaciones—reciben una valoración en relación con las disposiciones fisiológicas del sujeto; esta valoración «estimativa» constituye el punto de partida de la actividad apetitiva emocional con su doble constitutivo: *actitud psíquica,* de deseo, fuga, tristeza, y *expresión corporal,* con su sintomatología vegetativa correspondiente.

En el animal, este esquema está comprobado: «Las urgencias sexuales en la vida del animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional de las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo se ha establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influencian necesariamente los juicios instintivos y, necesariamente también, provocan el correspondiente estado emocional» [160].

En el hombre obedecen a este esquema las emociones experimentadas en la primera infancia, de carácter igualmente instintivo, y, en su conducta ulterior, los actos *primo primi.* Estos últimos, en efecto, son actos del apetito sensitivo y, por tanto, deben ser originados por alguna percepción. Pero su diferencia respecto de los *motus secundo primi* está precisamente en el punto de donde parte la iniciativa: en los prime os, la iniciativa está en la disposición orgánica del apetito; en los segundos, la iniciativa corresponde a la cogitativa. Los primeros son somatógenos; los segundos, psicógenos.

El componente fisiológico o material de la pasión no la constituye esencialmente por sí solo, ni es capaz, por tanto, de desencadenarla sin una percepción correspondiente. Es preciso, en cualquier caso, una valoración cognoscitiva. Pero esta valoración, que comienza siendo instintiva en el hombre, esto es, dependiente por entero de las tensiones orgánicas, poco a poco se va racionalizando, ligándose a intereses más vastos y complejos, independizándose en cierta medida del estado fisiológico y organizándose en torno a valores reales, objetivos (sociales, estéticos, religiosos, etc.). La educación, el lenguaje y, sobre todo, la aparición y actuación progresiva de la inteligencia en

teriale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tamquam principali causae, ex parte eius quod est formale in passionibus, sicut in ira appetitus vindictae». Y en relación con las potencias vegetativas, cf. *De malo* q.7 a.6 ad 8; q.14 a.1 ad 4; 2-2 q.148 a.1 ad 3.

[160] Cf. M. UBEDA PURKISS, *Suma Teológica:* BAC, vol.4 p.596.

el hombre amplían estas valoraciones hasta el infinito, y el apetito se pliega a esta riqueza de motivos. Estas discriminaciones de valor, conservadas por la memoria, pueden entonces, de por sí, desencadenar la emoción correspondiente, sin necesidad de un estado de tensión fisiológica precedente (al menos, de una tensión urgente). La cogitativa, merced a su participación intrínseca de la racionalidad, puede extender, por analogía, la valoración primitiva, que recaía sobre objetos capaces de satisfacer necesidades instintivas, a objetos ligados a ellos por algún tipo de asociación (principalmente por semejanza, pero también por mera contigüidad y hasta por contraste). Los procesos asociativos que se desarrollan, así, continuamente en nuestra percepción interna pueden por sí mismos provocar reacciones emocionales que sean antecedentes o que sigan el imperio voluntario. Precisamente éste es el modo propio y exclusivo de la cogitativa humana frente a la estimativa animal: mientras ésta paga su infalibilidad instintiva al precio de una limitación estricta en su comportamiento y en sus reacciones emocionales, la cogitativa se ve obligada a elaborar mediante indagaciones, experiencias, analogías y deducciones, pero para conseguir una ampliación virtualmente indefinida en el ámbito de sus discriminaciones, de su vida emocional y de su comportamiento. En todo caso, estas emociones provocadas ya por valoraciones prácticas, fruto de la experiencia, son ya *motus secundo primi,* y sólo éstos son imperables y libres con libertad participada [161].

Por otra parte, si esta ampliación del campo de conciencia y de la variabilidad de movimientos afectivos hacia los estratos instintivos o más inferiores del psiquismo amplía el horizonte de una psicología verdaderamente humana y de una vida moral, también lo abre hacia la posibilidad de perturbaciones mentales de origen psicógeno. Los animales no padecen neurosis propiamente dichas [162]. La complejidad, en cambio, del mecanismo humano cognoscitivo-afectivo le hace vulnerable en diversa medida, según la constitución psicosomática, las exigencias del ambiente y la capacidad de síntesis psíquica de la personalidad. Determinadas reacciones afectivas, más o menos íntimamente ligadas a los instintos fundamentales, pueden encontrar obstáculos excesivos para su descarga y ser automatizadas; inconscientes, no por eso dejan de tener una actividad; pero se trata de una actividad perturbadora, que busca la descarga a través de procesos simbólicos, de síntomas corporales o de ideas obsesivas.

Una vez excitada la pasión, bien sea por un movimiento instintivo *(motus primo primi),* bien por una discriminación de la cogitativa no imperada por la razón (pasión antecedente), el juicio de la cogitativa ya no goza de una libertad y objetividad perfectas y puede ser decisivamente vencido por la pasión: tal es la génesis del pecado de sensualidad.

[161] Id. ibid., p.599ss.

[162] Pavlov ha conseguido provocar ciertas neurosis experimentales en perros mediante reflejos condicionados; pero, por lo mismo, se trata de neurosis artificiales y de índole más somatógena que psicógena. Cf. DALBIEZ, *La méthode psychanalitique...* t.2 c.2. J. H. MASSERMAN, *Behavior and neurosis* (Chicago 1943).

El modo de conocer por connaturalidad del juicio de la cogitativa

Alguien pudiera pensar que hemos dejado la puerta abierta al irracionalismo admitiendo que la cogitativa conozca la realidad a través de la afectividad, esto es, bajo la especie (intencional) de la tendencia o reacción afectiva que lo real determina en nosotros. Maréchal no se ha librado del reproche de kantismo [163] por querer recuperar el objeto, perdido en la línea de la causalidad formal en que se desenvuelve la asimilación cognoscitiva, por vía de causalidad final, como término de una tendencia hacia el fin último, respecto del cual cada intelección no sería más que un medio. Por ahí va mucho del irracionalismo moderno: el *feeling* de Hume, la *acción* (Schopenhauer, Fichte), la *voluntad de poderío* (Nietszche) la *einfühlung* (Lipps), la *simpatía* (Scheler)..., son otros tantos intentos de acabar con la primacía del Logos, para instaurar las de la Acción o el Sentimiento [164]. Tentativa romántica al fin y al cabo. No es éste nuestro enfoque.

En primer lugar, recordemos que nos estamos moviendo en el orden del conocimiento sensitivo, orden dentro del cual el problema crítico tiene un sentido y un planteamiento esencialmente distinto que en el intelectual; cosas que no se pueden decir de la intelección deben decirse de la sensación. La objetividad del conocimiento intelectual tiene que ser absoluta, pues, al recibir espiritualmente la especie de la cosa, puede oponerla a sí con todos sus caracteres extramentales. El sentido, en cambio, por ser potencia orgánica, recibe la acción de los estímulos externos *sine materia* (nos referimos no a la *passio* previa o modificación físico-química de los receptores, sino a la recepción intencional precognoscitiva, que llamamos especie impresa); pero si *cum conditionibus materialibus*, esto es, *particulariter*, referido al *hic et nunc* del sujeto, *situado* frente a la persona física del sentiente [165]. El conocimiento intelectual, por lo mismo que tiene por objeto el ser en toda su universalidad, conoce las cosas y el apetito *sub specie entis*, y de su comparación extrae la noción del bien. La ulterior consideración de *mi voluntad*, en concreto, será una condición tan sólo para que el bien universal sea bien *para mí* y me mueva, en consecuencia, a obrar.

En el orden del conocimiento sensitivo, las cosas se presentan de otro modo. La estimativa no capta el ser ni el bien en universal, sino *este* sujeto de acción o pasión *mía* y *este* objeto de *mi* deseo o *mi* temor. Todo ocurre entre seres concretos y todo va referido al animal sentiente. Por otra parte, los seres sensibles que para el animal tienen un valor útil o nocivo son aquellos capaces de aplacar sus tendencias y necesidades instintivas, proporcionándoles el deleite consiguiente. El criterio, pues, que ha de ponerse en juego es el de la afectividad: objeto capaz de frustrar una necesidad instintiva = objeto nocivo; objeto apto para satisfacer un instinto = objeto útil

[163] Cf. MAQUART, *Elementa philosophiae* t.2, Critica (París 1938) p.187-93.

[164] Por temor a caer en este irracionalismo, sin duda, Rousselot (*L'intellectualisme de Saint Thomas*, París, Alcan 1908, p.70-72) y, en su seguimiento, el propio Fabro (o.c., p.480ss.) han reducido el conocimiento por connaturalidad a una labor de interpretación de los signos sensibles que implican las emociones en su expresión corpórea.

[165] La cogitativa nos revela así el sentido de la situación, no tanto espacial como psicológica y moral; el sentido de la «circunspección» (en su acepción más etimológica). Cf. M. UBEDA PURKISS, *Problemas que plantea la psicocirugía* (Madrid 1954).

o deleitable. Los instintos y las experiencias pasadas son los elementos de juicio de la estimativa. Las experiencias satisfacción-frustración, placer-dolor, en los animales no amplían (excepto en el limitado ámbito de la domesticación, por vía de reflejos condicionados), sino que tan sólo refuerzan la conducta instintiva; en el hombre, las experiencias son la piedra de toque de la ampliación del campo de conciencia y de conducta afectiva que la progresiva intelectualización de su personalidad impone.

Las experiencias dolorosas o placenteras implican ya la conciencia de un elemento afectivo, determinante del valor de los objetos, elemento que es objetivamente registrado por la memoria. Los instintos suponen una tensión orgánica que busca su descarga y son previos a toda excitación objetivo-intencional (aunque esa tensión pueda y deba ser modificada por el conocimiento: ésa es la función de la estimativa precisamente respecto de los *motus secundo primi*). La estimativa, pues, al tomar consciencia de ese estado de necesidad descubre en el objeto, del que los otros sentidos no presentan más que la configuración externa, un valor útil, una capacidad de satisfacción de sus necesidades, una convivencia real con su estructura afectiva y con su naturaleza psico-fisiológica. Una vez descubierto ese valor, provocada la tendencia positiva—amor—o negativa—odio—, la estimativa, al percibirlo en determinada relación de ausencia o presencia, de posibilidad o dificultad de consecución, etc., determinará los distintos tipos de reacción afectiva psicomotriz.

El proceso está claramente insinuado por el propio Santo Tomás, que advierte el hecho de que el hombre percibe más claramente una determinada intención sensible mediante la previa excitación pasional en el apetito: «A consecuencia de haber sido excitada la pasión, se juzga que debe hacerse aquello que es presentado a la imaginación» [166]. Y para que no quepa duda de que este juicio es el propio de la cogitativa y que depende de la disposición orgánica y afectiva, añade en otro lugar: «A la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación y el juicio de la estimativa, del mismo modo que a la disposición de la lengua sigue el juicio del gusto. Por esto vemos que los hombres absorbidos por alguna pasión—*in aliqua passione existentes*—no apartan fácilmente la imaginación de aquello a lo que están pegados» [167].

Tales son, en definitiva, los cauces de lo que se ha venido a llamar el conocimiento por connaturalidad, del que habla o al que alude Santo Tomás en múltiples ocasiones. En el orden de actividades que nos ocupan, la primera advertencia o dato fenomenológico la recogió el propio Aristóteles en su famoso adagio: "Qualis unusquisque est, talis finis videtur esse ei» [168], tantas veces repetido por Santo Tomás para aplicarlo en forma más particularizada: «Quod virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit... indirecte ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur quod homo bene iudicet de appetibilibus» [169].

[166] 1-2 q.80 a.2.

[167] 1-2 q.77 a.1. Cf. et 2-2 q.51 a.3 ad 1; *De verit.* q.22 a.9 ad 6; *De malo* q.2 a.3 ad 9; 1-2 q.75 a.3: «Res exterius propositae ex necessitate non movent appetitum sensitivum, nisi forte *aliquo modo dispositum*.

[168] *Ethic.* 3 c.5 (BR 111,1132).

[169] (Rectitudo iudicii—dice en 2-2 q.45 a.2—potest contingere dupliciter: uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per

Y la razón de que en el conocimiento práctico-práctico del dominio de lo agible tenga que ser tenida necesariamente en cuenta la disposición del apetito para determinar lo que actualmente es bueno para el sujeto, es también expuesta muy claramente por Santo Tomás: «Que algo se vea bueno y conveniente, ocurre por dos motivos, a saber, por la condición de aquello que se propone y de aquel a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, implica una relación que, por consiguiente, depende de los dos extremos». Lo cual es, sobre todo, válido para la discriminación de valor o juicio práctico de la cogitativa, «pues es claro—dice a continuación—que según la pasión del apetito sensitivo cambia la disposición del hombre. Y así, cuando está dominado por una pasión le parece conveniente algo que no se lo parece cuando está libre de ella, como al airado le parece bueno lo que no se lo parece al pacífico» [170].

La cogitativa, parte integral de la prudencia

Esta es precisamente la razón de la insuficiencia del conocimiento científico-moral para dirigir adecuadamente la acción humana contra todo optimismo intelectualista; pero también es la razón de la necesidad de las virtudes morales, sin las cuales la prudencia no podrá moldear nuestra afectividad, puesto que sobre ella no tiene la razón un dominio despótico. Por otra parte, no le corresponde a la prudencia juzgar de los fines de las virtudes, que presupone existentes, sino tan sólo de los medios que estos fines especifican. En el hombre, en efecto, «la razón, en cuanto aprehende el fin, precede al apetito del mismo; pero el apetito del fin precede a la razón en tanto que ésta delibera sobre la elección de los medios, lo cual pertenece a la prudencia» [171]. Por eso, mientras la afectividad, espontáneamente moldeada en sus reacciones por hábito virtuoso, no se incline rectamente en orden al fin que en el cuadro de las actividades humanas le corresponde, la razón prudencial no podrá moderar convenientemente sus emociones. Al hombre se le hace por eso, en cierta manera, connatural el juicio recto acerca del fin [172].

El animal, en cambio, tiene preestablecidos los fines de su conducta, que están inscritos en el dinamismo esencial de su apetito y a los cuales tiende de una manera natural [173]. El juicio axiológico en los animales no tiene, pues, sentido más que en el orden de los medios, como regulador de una conducta cuyos fines no conoce él mismo, sino que son preestablecidos por el Autor de su ser. De ahí la analogía que establece Santo Tomás entre la estimativa animal y la prudencia humana, que se extiende a sus actos respectivos [174]. Si la prudencia debe

rationis inquisitionem iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis». Y en q.24 a.11 «Sicut gustus diiudicat secundum suam dispositionem, ita mens hominis iudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem». Cf. et. 2-2 q.47 a.15; q.97 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.35 q.2 a.1 sol.1.

[170] 1-2 q.9 a.2.

[171] 1-2 q.58 a.5 ad 1.

[172] Ibid.

[173] 1 q.18 a.3 *De virt. in comm.* a.6.

[174] «Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde habet in eis impetus rationem *imperii*. In brutis autem fit impetus ad opus *per instinctum naturae*: quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam» (2-2 q.17 a.2 ad 3). Sobre la analogía entre el instinto natural y la prudencia humana, cf., además de los lugares

determinar los medios concretos con que ha de procurarse el fin de las virtudes morales, tanto por lo que supone de singularidad material como por razón de la materia que ha de regular—los movimientos afectivos—, la colaboración de la cogitativa se hace indispensable. Santo Tomás reconoce explícitamente la necesidad de esta cooperación para el acto completo y perfecto de la prudencia: «Puesto que los objetos singulares se conocen propiamente por los sentidos, conviene que el hombre aprehenda estos singulares, de los cuales decimos que son principio y término no sólo mediante la sensibilidad exterior, sino también mediante la interior, de la cual ya dije [175] que se ocupa la prudencia, es decir, la potencia estimativa o cogitativa que se denomina razón particular» [176].

Pero de aquí no debe deducirse que la prudencia resida en la cogitativa como en sujeto propio y principal; en este sentido, más bien pertenece a la razón [177]. Y esto, porque los sentidos internos, si bien pueden adquirir disposiciones, no son capaces de hábitos verdaderamente tales [178] y, por consiguiente, tampoco virtudes en el sentido riguroso de los términos [179]. Sin embargo, en calidad no de hábitos *per se*, sino como algo «anejo a los hábitos intelectuales», el *experimentum*, la *collatio* y, en fin, todo el sistema de valoraciones concretas y de esquemas de que dispone la cogitativa, ha de entrar en juego en el funcionamiento de la prudencia. Así lo reconoce Santo Tomás, atribuyendo a las diversas partes potenciales de la prudencia actos diferentes de la cogitativa, según los cuales ella es diversamente denominada [180].

Precisamente en esto tenemos una confirmación de la actualidad «prospectiva», conocedora e indagadora del futuro que atribuímos a la cogitativa: «La providencia, en virtud de la cual parece que una cosa se hace antes de que en realidad haya sido hecha, es parte integrante y formal de la prudencia» [181]. Pero, a su vez, «la providencia no está en el entendimiento, a no ser en cuanto a las razones generales del futuro; en cambio, a lo particular se aplica mediante la razón particular» [182].

Papel de la cogitativa en el acto libre

Por lo dicho se puede sospechar la importancia que tiene la actuación de la cogitativa para toda la vida moral y plenamente humana. El papel desempeñado por ella en las diversas etapas del acto humano completo es distinto.

citados en la nota 117, *In De anima* 3 lect.5 n.644; *In Ethic.* 4, lect.7 n.1215; *In Methaph.* 1 lect.1 n.115s.; 1-2 q.56.3; *In De anima* 3 lect.15 n.820.

[175] El texto aludido (*In Ethic.* 6 lect. 7 n.1215) dice así: «Ad istum sensum, idest interiorem, magis pertinet prudentiam, per quam perficitur ratio particularis ad recte *existimandum* de singularibus intentionibus operabilium. Unde et animalia bruta, quae habent bonam existimativam naturalem, dicuntur prudentia».

[176] *In Ethic.* 6 lect.9 n.1249.

[177] 2-2 q.47 a.3 ad 3.

[178] Cf. 1-2 q.50 a.3 ad 3.

[179] 1-2 q.56 a.5.

[180] «Sicut pertinet ad intellectum in universalibus iudicium absolutum de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita et circa singularia vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicitur pertinere prudentiam et synesim et gnome. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia» (*In Ethic.* 6 lect.9 n.1255).

[181] *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.1.

[182] *De verit.* q.10 a.2 ad 4.

En el orden de intención es donde, ciertamente, la colaboración de la cogitativa puede ser reducida al mínimum: puede ser enteramente accidental tratándose de actos elícitos de las potencias superiores. ¿Por qué? Porque la singularidad es aquí condición de apetibilidad; pero, al no ser singularidad material, no precisa de la función concretiva propia de la cogitativa [183]. De ahí que quepa concebir un odio universal al mal en la voluntad. En tal acto, el papel de la cogitativa se reduce a un apoyo extrínseco de la intelección, el exigido por la *conversio ad phantasmata,* que acompaña a todo universal directo [184].

En el orden de la elección, ya es otra cosa. La elección, como los actos preparatorios que a ella inmediatamente se ordenan, es «de his quae per nos aguntur» [185], de nuestras acciones particulares, de la actividad concreta del hombre de carne y hueso. De ahí la actuación necesaria de la cogitativa en la línea misma de la motivación, actuación que determinará y será determinada recíprocamente por una especial *conversio ad phantasmata* por parte del intelecto.

En el orden de la elección son tres los actos cognoscitivos a los que pueden reducirse nuestros procesos deliberativos: el *consilium,* el *iudicium de agendis,* o juicio prácticamente-práctico electivo, y el *imperium,* que entra ya en el orden de la ejecución [186]. La necesidad del consejo, o deliberación, está clara: «En las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, por versar las acciones sobre cosas singulares y contingentes, tan inciertas por su misma variabilidad. En materias dudosas e inciertas, la razón no da su juicio sin una deliberación e investigación precedente. Por eso es necesaria una indagación de la razón antes del juicio sobre lo que se ha de elegir. Esta investigación se llama consejo» [187]

Ahora bien, «si consideramos las cosas contingentes en cuanto a su existencia particular, son en este sentido variables, y el entendimiento no actúa sobre ellas a no ser por mediación de las potencias sensitivas. Por este motivo se pone entre las partes sensitivas del alma una potencia que se denomina razón particular o facultad cogitativa, que es la unificadora de todas las intenciones particulares» [188].

Pero en el terreno práctico se da una doble conclusión: una de tipo racional (sentencia) y otra de carácter voluntario (elección) [189], la cual, por otra parte, aparece con frecuencia como conclusión de un silogismo en que el juicio práctico-práctico actúa de menor [190].

Santo Tomás analiza con increíble perspicacia la lucha interior que supone la decisión ante la tentación, traduciéndola a términos lógicos. Distingue [191] la diferente actitud del que se mueve según la virtud de la templanza y la del que sigue el vicio contrario, la del continente y la del incontinente. Cada uno de ellos realiza «quaedam deductio quasi syllogistica». Pero el temperado, que se guía por la razón, usa un silogismo triproposicional: no se debe fornicar en ningún caso; esto es un acto de fornicación; luego no debo hacerlo. El

[183] *De verit.* q.22 a.4 ad 2.
[184] Cf. más adelante p.107 sobre el conocimiento intelectual del singular material.
[185] 1-2 q.13 a.4.
[186] «Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus, iudicare, tertius est praecipere» (1-2 q.57 a.9).
[187] 1-2 q.14 a.1.
[188] *In Ethic.* 4 lect.1 n.1123.
[189] Cf. q.22 a.15 ad 2
[190] *De verit.* q.10 a.5 Cf. et. 1 q.81 a.3; 1-2 q.76 a.1; *In De anima* 3 lect.16 n.845
[191] *De malo* q.3 a.9 ad 7.

intemperado sigue en todo a la concupiscencia, y así deduce: hay que disfrutar de todo lo deleitable; este acto es deleitable; luego debo disfrutar de él. Pero tanto el continente como el incontinente es solicitado en un doble sentido: según la razón, para que evite el pecado; según la concupiscencia, para cometerlo; pero en el continente triunfa la razón; en el incontinente, la concupiscencia. Y así, usan ambos una especie de silogismo que tiene cuatro proposiciones, pero hacia conclusiones contrarias. El continente deduce: no se debe cometer pecado alguno, y lo dice la razón; la concupiscencia le murmura: hay que buscar el deleite; pero, como en él vence la razón, concluye bajo la primera premisa: esto es pecado, luego no debo hacerlo. El incontinente, en cambio, en quien triunfa la concupiscencia, asume la segunda premisa y concluye: esto es deleitable y debo disfrutarlo. Obsérvese cómo en cada caso la cogitativa ha influído por una doble vía: *a)* certificando la naturaleza deleitable o nociva del acto concreto que se va a realizar; *b)* condicionando el juicio de la razón, que no hace más que formular en universal lo que es proposición particular de la cogitativa sobre la amabilidad de todo bien deleitable [192].

Además, toda proposición de sujeto singular implica la intervención de la cogitativa en la determinación del sujeto. La elección, en cada caso concreto, decide el que se siga una u otra solicitación; pero esta elección está condicionada por la actitud que tome la afectividad: si está bien dispuesta por las virtudes morales, la cogitativa, al surgir la pasión motivada por ella (*motus primo primi,* o pasión antecedente) ante un bien sensible, obedecerá a la voluntad y considerará en la pasión el aspecto rechazable por pecaminoso y no el deleitable, y podrá ser así transmisora del imperio que modificará, reduciéndolo a sus estrictos límites razonables, el movimiento pasional; si el apetito sensitivo se rebela contra la razón e impone sus exigencias, la cogitativa determinará al entendimiento a que juzgue sólo el aspecto deleitable que ella considera; aprobándolo la voluntad. Esta, sin embargo, conserva siempre (salvo en condiciones patológicas) la última decisión y puede dominar la cogitación, suspendiéndola o haciéndola actuar sobre otros objetos, al mismo tiempo que mitiga o intensifica la pasión contraria por una moción directa del orden de ejercicio. Aquí, entre estos bastidores, se desarrolla el juego misterioso de la libertad.

Elegido el bien o la acción que se ha de realizar, el impulso de esa elección se traduce en imperio a las potencias encargadas de su ejecución. El imperio es, precisamente, el acto más propio de la razón práctica y el que define propiamente a la prudencia [193]. Tratándose de operaciones que ha de realizar el apetito sensitivo o la facultad motriz, la intervención de la cogitativa es inexcusable, y su colaboración con el entendimiento, que la instrumentaliza, estrechísima.

Debemos, sin embargo, hacer una distinción. Hay un imperio que recae sobre los actos propios de la cogitativa, y éste es concomitante a toda intelección, pues no entendemos nada en nuestro actual estado de encarnación sino volviéndonos hacia los fantasmas, esto es, incorporando el abstracto al concreto. Este imperio de la razón incluye la moción al uso propio de la voluntad, a quien pertenece mover a todas las potencias imperables del alma para que realicen sus operacio-

[192] Cf. et. 1-2 q.77 a.2 ad 4.
[193] 2-2 q.47 a.8.

nes [194]; potencias entre las que se encuentra la cogitativa: «Usus cogitativae virtutis subiacet voluntati» [195]. Con la misma virtualidad impulsora se mueve y aplica el acto del imperio, tanto a la razón particular como a la universal, esto es, al entendimiento y a la cogitativa, a menos que el acto de elección sea precisamente el acto de ésta o de aquélla separadamente.

Pero el imperio racional sobre las pasiones y sobre la motilidad se ejerce a través de la cogitativa. La voluntad mueve inmediatamente a todas las facultades en el orden de ejercicio, pero no en el de especificación. Por eso, especificada por el imperio, que incluye tanto el precepto de la razón como la orden concreta y circunstanciada de la cogitativa, puede intensificar o mitigar la pasión, encauzarla o permitir que se desborde: «El entendimiento o la razón conocen universalmente el fin al que ordenan el acto del apetito concupiscible e irascible por medio del imperio. Este conocimiento universal es aplicado al singular mediante la potencia cogitativa» [196].

Función especulativa de la cogitativa

La estimativa, lo decíamos al principio, no tiene en el animal actividad propiamente especulativa. La aprehensión de un contenido absoluto que precede y condiciona toda apreciación práctica relativa era realizada en él por la imaginación. De ahí que tratáramos primeramente de la función práctica de la misma. Si la cogitativa humana tiene una función especulativa, ella no le compete por lo que tiene de potencia sensitiva, sino por ser facultad suprema de un animal racional.

Decíamos también cómo para el funcionamiento práctico de la estimativa era precisa la intervención de un elemento preconsciente que actuara a modo de virtualidad de conocimiento, sin ser especie innata, para que adquiera conocimiento de un valor que no estaba determinado directamente por la acción del estímulo en los receptores sensoriales. Aquí hemos de encontrar algo análogo. El elemento preconsciente que determina el descubrimiento, en el sensible *per se*—que presenta la imaginación como determinante objetivo—, del sensible *per accidens*—objeto motivo de la cogitativa (el «individuum sub natura communi»—, es precisamente la acción del intelecto agente, que eleva la potencia sensible sobre su propio nivel y actúa en el acto primero de la formación del fantasma: «Como la sensibilidad por su unión a la potencia intelectiva se hace más eficaz, así los fantasmas, por virtud del entendimiento agente, adquieren mayor aptitud para que de ellos sean abstraídas las intenciones inteligibles» [197].

La psicología asociacionista ha querido explicar nuestro conocimiento universal por meras asociaciones, que acabarían fusionándose en un «fantasma típico». Ciertos genetistas han atribuído la universalización a la acción de la institución social del lenguaje. Pero en vano. Tanto el fantasma típico como la palabra son puros universales *in significando*, no *in essendo*. El lenguaje, como los procesos de constancia perceptiva, no son más que instrumentos para despertar

[194] «Voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus, et hoc est applicare eas ad operationem» (1-2 q.16 a.1).
[195] 1 q.11 a.2 ad 2.
[196] *De verit.* q.10 a.6 ad 4. Cf. et. ad 2; a.2 ad 4; 1 q.80 a.2 ad 3.
[197] 1 q.85 a.1 ad 4.

la espontaneidad intelectiva del observador o del discípulo, y sin la acción universalizadora del intelecto agente no podrían dar lugar a un concepto verdaderamente universal, comunicable distributivamente a una pluralidad indefinida de individuos.

De lo expuesto se deduce que la cogitativa es capaz, en el orden especulativo, de conocer algo *per modum simplicis apprehensionis*, porque la acción del intelecto agente no aporta, en realidad, dato objetivo alguno (un *quod*) que pueda entrar en comparación con el dato externo, sino tan sólo una referencia del acto de la cogitativa al objeto especificativo de la intelección, el ser universal. La cogitativa está ya, en su estructura esencial, adaptada a esta coordinación con la inteligencia, y participa, por tanto, intrínsecamente de su racionalidad.

Santo Tomás hace referencia en este sentido a los actos de la cogitativa por los que se origina (mediante la intervención del intelecto agente, siempre supuesta) el concepto universal en nosotros: «Si se consideran muchos singulares que son indiferentes respecto de algo único que existe en todos ellos, y ese algo único, según lo cual no difieren, es captado por el entendimiento, se tiene ya el primer universal, sea esencial, sea accidental. Pues, porque encontramos que Sócrates y Platón y muchos otros hombres son indiferentes en cuanto a la blancura, por eso extraemos de ellos este algo único que es la blancura, como un universal que es accidente. Y de modo semejante, porque encontramos que Sócrates y Platón y otros muchos hombres son indiferentes en cuanto a la racionalidad, por eso extraemos de ellos ese algo único en el cual no difieren, que es la racionalidad, como universal que es diferencia (específica)» [198].

Este proceso, en lo que tiene de función sensitiva, tiene por término la fijación de todos los aspectos perceptivos en torno a contenidos de valor o cualificaciones de los objetos dentro del universo de intereses y conocimientos del sujeto. Estos contenidos de valor son la «significación» de los conjuntos perceptivos que la elaboración primaria segregó ya antes como unidades espacio-temporales. Amplios sectores de experimentalistas reconocen esta doble etapa en la percepción: la de asimilación de puros contenidos formales o aspectos fenomenales y la de «incorporación del significado» [199]. La psicopatología sensorial comprueba también la existencia de situaciones psíquicas en que el enfermo percibe perfectamente la configuración visual, táctil, etc., de los objetos; pero es incapaz de *reconocerlos* como cosas, de discriminar su valor, de clasificarlos y nombrarlos.

Mirado el proceso como preámbulo de la intelección y dirigido de algún modo por el intelecto agente, este proceso no es otro que la percepción del singular de una naturaleza determinada por la cogitativa en el fantasma de la imaginación y con la aportación de la experiencia pasada acumulada en la memoria. Con ello nos ponemos de nuevo ante un problema aludido ya.

Santo Tomás, en efecto, al hablar del fantasma como término *a quo* de la intelección, hace referencia unas veces a la imaginación [200], otras a ésta y la memoria [201], otras a las dos anteriores, más

[198] *In Post. Analyt.* 2 lect.20 n.594-5.
[199] Cf. amplia reseña y crítica de resultados en FABRO, o.c., p.189ss. y 208ss.
[200] Cf., p. ej., *De verit.*, q.15 a.2 ad 7; q.18 a.8 ad 4; *Cont. Gent.* 2,73; *De unit. intel.* 5,256.
[201] Cf. *Cont. Gent.* 2,73; 1 q.84 a.7.

la cogitativa, o a los sentidos internos en general [203], y otras, finalmente, a la cogitativa [205]. No es cuestión de explicar esta pluralidad de atribuciones por una evolución de pensamiento, puesto que las fórmulas se encuentran indiferentemente a través de todas las obras del Santo Doctor y tienen un carácter equivalente. Tampoco sería correcto admitir que todas y cada una de esas potencias puedan suministrar fantasmas a la inteligencia de un modo inmediato. Es preciso admitir entonces que todas tres (y cuando se trata de juzgar objetos presentes al sentido externo o juicios de experiencia, habrá que incluir al sentido común) colaboran en la elaboración y constitución del fantasma. Santo Tomás afirma claramente que «el entendimiento no recibe inmediatamente su objeto de los sentidos externos, sino de los internos» [204]; y entre éstos existe un cierto orden de perfección, de origen y de dependencia objetiva. Por otra parte, no cabe la menor duda de que para él la cogitativa es el sentido supremo, el que se sitúa en el horizonte mismo de la inteligencia. Luego el fantasma ha de entenderse aquí como la *imagen de la fantasía en cuanto conocida por la cogitativa, beneficiándose de la experiencia pasada acumulada en la memoria, en íntima sinergia.*

La cogitativa, en efecto, no puede nunca conocer sino en presencia del fantasma de la imaginación. La imaginación es la potencia precisamente de la que depende ella de un modo inmediato y primario en la adquisición de su propia especie impresa o determinante cognoscitiva, y es el término objetivo de cuya relación con la disposición afectiva juzga en su función práctica; ahora bien, la cogitativa es potencia puramente cognoscitiva, no conservadora: ha de conocer su objeto, las *intentiones insensatas «en»* el fantasma, como una determinación suya, como una *intentio circa formam* [205]. Ni se diga que basta la memoria para independizar las intenciones de su vinculación al fantasma: en primer lugar, porque el acto de la cogitativa es determinante del de la memoria, que se limita a conservar o registrar sus discriminaciones de valor; pero, además, hemos visto ya cómo lo propio de la fantasía era «intendere phantasmati ut imago est prius apprehensi» y que «la memoria es una habitual conservación del fantasma, no ciertamente en sí mismo (pues esto pertenece a la imaginación), sino en cuanto es imagen de algo anteriormente sentido» [206].

La cogitativa y la memoria conocen el fantasma bajo un aspecto que, por ser en algún modo reflexivo, no le es dable conocer a la fantasía. Es el mismo problema y solución idéntica a la que plantea el sentido común respecto de los sentidos externos. Conocer una cosa en su imagen (propio de la imaginación) no es lo mismo que conocer esa imagen como imagen de la cosa o como reproducción de una percepción anterior de esa cosa; esto implica ya una cierta reflexión sobre el mismo fantasma, que no le es posible a la fantasía por ser facultad orgánica. Y el conocer esa imagen como principio de un movimiento afectivo y en relación con la apetibilidad del objeto representado o como término *a quo* de la abstracción intelectual, tampoco es un conocimiento que vaya incluído en la simple reproducción de los aspectos puramente formales (sensibles *per se* de la cosa; precisa

[203] 2,73, *De ver.* 18, 8.
[204] *Cont. Gent.* 2,73; 76; 81; 1-2 q.51 a.3.
[205] *De verit.* q.18 a.8 ad 5.
[206] *In De mem. et remin.* lect.3 n.343.
[205] Cf. *De mem. et rem.* lect.7 n.349.

igualmente una facultad que domine y sea objetivamente determinada por el fantasma, de una parte, y por la potencia apetitiva o por el intelecto agente elevante, de otra.

De ahí podemos deducir la unidad funcional de toda la actividad cognoscitiva interna y de su producto elaborado: el fantasma de los escolásticos, que hoy llamaríamos esquema perceptivo, imagen típica o engrane sintético. Y de ahí también que, cuando se trate de hablar globalmente de los sentidos internos y de su producto último, se haga referencia tan sólo a la fantasía y al fantasma. El fantasma entendido, pues, en su plenitud o, como esquema perceptivo de conducta o como imagen del individuo de una naturaleza determinada, es un complejo funcional centrado en torno a la *intentio* de la cogitativa, que es lo formal en él, siendo la fantasía quien presenta la materia.

Estos engramas o esquemas perceptivos, producto de la repetición, en diversas circunstancias, de las mismas discriminaciones de valor, dan por resultado la estabilización de las valoraciones y percepciones en forma de disposiciones habituales [207]. No son otra cosa que virtualidades de organización perceptiva y de regulación de conducta en torno a contenidos de valor, cuya traducción fisiológica pudieran ser los circuitos neuronales, que relacionan los distintos sectores de la corteza cerebral entre sí y con los centros subcorticales, conexiones que hacen posible tanto los automatismos como las asociaciones y procesos mnemónicos [208]. En el estadio preverbal tienen sólo un contenido y un sentido práctico: esquemas de movimiento, de situación, praxias, de reacción afectiva, etc. La aparición del lenguaje es el camino real para la aparición y desarrollo de la inteligencia. Como sistema de signos arbitrarios que es, sólo la cogitativa, entre todas las facultades sensibles, es capaz de captar lo formal del lenguaje, que se manifiesta, bajo este aspecto, como un sensible *per accidens* [209]. Las percepciones logran a través de la palabra una estabilización y un desprendimiento de las condiciones concretas de la experiencia, al mismo tiempo que una condensación de aspectos y una síntesis de fuerza evocadora, que la vuelven excepcionalmente apta para servir de determinante cognoscitivo de la intelección, así como de término sensible de la misma en la obligada *conversio ad phantasmata.* Al mismo tiempo, la estructura racionalizada del lenguaje impone una organización de los esquemas perceptivos en torno a una serie amplia de categorías: substancia (substantivos), cualidad (adjetivos), acción (verbos), etc. No hay que entender, por tanto, el *individuum sub natura communis* precisivamente de la substancia; se trata más bien, como dirá Averroes, de las «intentiones individuales decem praedicamentorum».

[207] Los sentidos puramente internos (imaginación, memoria y cogitativa) son sujetos de hábitos imperfectamente tales: «etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo fit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus» (1-2 q.50 a.4), gracias a su participación de la racionalidad. Se trata, empero, más bien de disposiciones que de verdaderos hábitos. Sobre el esquematismo puede verse FABRO, o.c., p.197-214; PIAGET, o.c., en nota 49, y GEMELLI, *Psicología de la edad evolutiva*[2] (Madrid 1957).
[208] Cf. M. UBEDA PURKISS, *Modernas aportaciones a la psicofisiología de la corteza cerebral*: Rev. de Psicología General Aplicada (Madrid 1951) vol.6 n.19 p.511.
[209] *In Ethic.* 3 lect.9 n.605: «Quaedam autem sunt sensibilia per accidens, sicut scriptura ratione eius quod per scripturam significatur».

El "experimentum" y el origen de los principios

Un último problema nos queda por estudiar, y es la colaboración de la cogitativa con el entendimiento en el origen de los principios, tanto de la razón especulativa como de la razón práctica; problema al que Fabro ha consagrado páginas que pueden considerarse definitivas [210].

Mediante el esquema perceptivo superamos el dato singular para colocarlo en un contexto y una perspectiva en la cual cada percepción recibe una nueva dimensión. Esto es el resultado de un proceso de colaboración vital entre sujeto y objeto. A este proceso, en cuanto da por resultado el universal, Aristóteles lo llama ἐπαγογή, esto es, inducción (psicológica, no lógica). Según él, el universo no puede existir en sí, sino que sigue a la operación abstractiva. El conocimiento sensitivo no es sólo un estímulo para el intelectivo, sino un *status in quo* de la subjetivación, único medio para que la cosa venga al intelecto, inicialmente privado de ella.

¿Cómo llegan a la conciencia los primeros principios? Que no se trata de conocimientos innatos lo atestigua la experiencia. Ahora bien, toda ciencia deriva de un conocimiento precedente; pero entonces, o bien ponemos un proceso *in infinitum* o una derivación de los primeros principios intelectuales a partir de un conocimiento precedente, pero de otro orden: el conocimiento sensorial. Los animales ínfimos en el orden del conocimiento deben limitarse a reaccionar débilmente ante la percepción presente, y por eso no disponen más que de un rudimento de fantasía. Los más perfectos, los que gozan de movimiento procesivo, disponen de un conocimiento no coartado a las impresiones presentes y reasumen el pasado para utilizarlo oportunamente en el futuro. En el hombre, en fin, así como las repetidas sensaciones engendran memoria, muchas memorias conducen a un nuevo tipo de conocimiento: la ἐμπειρία *(experimentum)*, que hace posible el arte y la ciencia.

El pensamiento en acto no siempre ha sido precedido de otro pensamiento en acto, pero sí *in fieri*, en proceso; esto es, de una toma de posesión gradual que la mente hace del objeto bajo el impulso del conocimiento sensible. La multiplicidad de impresiones que afectan a los sentidos exteriores dejan una huella; diversas huellas acaban por ser miradas bajo la luz objetiva nueva: su utilidad o nocividad. Esta fijación e integración en el *experimentum* origina como una unidad, un hábito, un contenido en sí indivisible e indiferente respecto de la multiplicidad de las sensaciones externas. Esta unidad disposicional es precisamente el esquema perceptivo que da lugar a la ciencia—el universal—y al arte. El paso al límite nace cuando muchas reflexiones sobre la experiencia cristalizan en una persuasión general: reconocer que Calias y Sócrates han sido liberados de la fiebre por tal medicina es *experimentum;* pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre se debe recurrir a ella, es ya cuestión de arte. El momento crítico del paso al límite es llegar a la persuasión (ὑπόληψις) por la observación de todos los casos semejantes; lo que constituye, en la escolástica de la madurez, la *collatio* y el *experimentum* de la cogitativa [211].

[210] O.c., p.129.
[211] *Metaphysica* 1.1 c.1 (Bκ 980a21-982a2).

Se ha observado, sin embargo, que esta teoría de la *inductio* o ὑπόληψις constituye en Santo Tomás una reminiscencia platónica, que no deja de presentar una real antinomia con su teoría de la ἀφαίρησις o abstracción. Santo Tomás, valiéndose del concepto fecundísimo de la participación, ha superado, aquí como en otros problemas, la antinomia Platón-Aristóteles, realizando una síntesis verdaderamente original.

Parece que inicialmente Santo Tomás opinó que los primeros principios son innatos y que el *experimentum* no sería necesario para generarlos, sino tan sólo para determinar su valor real. Posteriormente, sobre todo en las obras de madurez, comentando al propio Aristóteles [212], afirma ya claramente que proceden *in esse et in fieri* de los esquemas de la cogitativa [213].

En su comentario a los *Analíticos posteriores* [214], después de estudiar minuciosamente y con gran penetración el proceso psicológico del *experimentum,* tanto con respecto a las nociones universales como respecto de los juicios, afirma: «Los hábitos de los principios no preexisten en nosotros ya determinados y completos, ni tampoco se originan de otros hábitos anteriores más conocidos, como se producen los hábitos científicos de los principios conocidos, sino que brotan en nosotros del sentido preexistente» [215].

Fabro aduce, para aclarar el tema, el testimonio excepcional de Cayetano, quien, comentando el mismo pasaje de los *Analíticos posteriores,* escribe: «Viendo Aristóteles que el entendimiento no se mueve si no es por el inteligible en acto y que las cosas inteligibles (en cuanto existen en los objetos sensibles particulares) son inteligibles sólo en potencia muy remota, puesto que poseen mucha materialidad, afirmó que las mismas cosas inteligibles debían ser llevadas primero a los sentidos... Después..., a la cogitativa, para aproximarlas a la inteligibilidad. Y puesto que la simple operación de la cogitativa no basta para que las cosas por ella conocidas adquieran la suficiente espiritualidad para que puedan hacerse actualmente inteligibles por el entendimiento, consideró que la frecuente conversión y operación de la cogitativa sobre la misma cosa la dispondría a acercarla a la inteligibilidad actual y hacerla apta para que, mediante el entendimiento agente, pasara a ser entendida en acto» [216]. El término de esta experimentación es llamado por él *universale confusum.*

[212] *In Metaph.* 1 lect.1 n.15-9; *In Post. Analyt.* 2 lect.20 n.582-93. Al *experimentum* se alude, entre otros lugares, en *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2 ad 2; 3 d.14 q.1 a.3 q.ª3; *Cont. Gent.* 2,76 et 78; *In Boet. «De Trin.»* 2, 2, 40; 2-2 q.47 a.3; 15; *In Ethic.* 6 lect.7 n.1208-15; lect.9 n.1249-55.

[213] *In Metaph.* lect.1 n.15: «Supra memoriam autem in hominibus proximum est experimentum, quo quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi enim collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium».

[214] *In Anal. Post.* 2 lect.20 n.582-93.

[215] *In Anal. Post.* 2 lect.20 n.592. Pero hay que mantener la distinción entre intelecto y sentidos, y, si no queremos caer en el sensismo, admitir el intelecto agente: «Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui, non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo... simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae... sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus» (ibid., n.593).

[216] *In Post. Analyt. Aristotelis* (Venetiis 1556) 1.2 c.13 fol.111.

Respecto a los primeros principios, y argumentando contra ciertos escotistas (a los que muchos escolásticos modernos hacen coro aun sin saberlo), Cayetano afirma que no basta el conocimiento de los *incomplexa* de los términos del juicio para pasar al acto intelectual del mismo. Cuando Aristóteles dice: «Principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus», excluye un término medio lógico no psicológico. Los primeros principios son parcialmente dados en la naturaleza misma (pasivamente, en la propia estructura de las potencias; activamente, en la luz del intelecto agente, participación de la inteligencia divina); pero, en cuanto a la materia próxima sobre la que se ejercen, son adquiridos. Para hacer que el intelecto pase al acto en la formulación de un principio es preciso tener antes su experimentación. Sólo la unión real de los términos, observada por la experiencia, puede mover al entendimiento a la unión conceptual de los primeros juicios. Si no, no se sabría por qué el intelecto, comenzando por ciertos términos, deba formar tal composición (o separación) y no tal otra [217].

Claro es que no todos los principios necesitan esa experimentación. Tanto en metafísica como en matemáticas pueden derivarse unos de otros analíticamente, aunque no siempre. Santo Tomás afirma explícitamente que el mundo de la experimentación física se mueve en el campo del primer grado de abstracción; pero donde para él el problema es más claro es en el orden de la ética, donde la experiencia juega un papel decisivo [218].

III. Doctrina del conocimiento intelectual

Las últimas cuestiones del tratado *De homine* están dedicadas al análisis del alma intelectiva considerada en su dimensión dinámica. Previamente, Santo Tomás, acogiéndose a un método ya en él característico, se había ocupado de su esencia y facultades.

Al teólogo, sin embargo, sólo le incumbe ocuparse de los actos que con toda propiedad son humanos, es decir, de aquellos mediante los cuales puede ordenarse a su perfecta felicidad en Dios [1]. Por consiguiente, de los que dependen de sus potencias intelectiva y volitiva. Pero todavía es precisa una nueva restricción: los actos voluntarios entran dentro del ámbito de la moral, y desde este punto de mira serán estudiados en la segunda parte de la *Suma*. La consideración se reduce, pues, en el presente, al análisis de las acciones intelectivas. «Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur» [2].

Para su tratamiento es preciso establecer un orden, atendiendo no sólo a la claridad expositiva, sino sobre todo a la fundamental estructuración que relaciona unos problemas con otros. La cuestión que se nos ofrece como básica se refiere al origen de las ideas, y, como éste hay que buscarlo en los objetos sensibles [3], resulta necesario analizar detenidamente este primer aspecto del problema. Cinco de las seis cuestiones que comprende el tratado de la actividad intelectiva están de-

[217] Ibid.
[218] Cf. para la ética, entre otros lugares, *In Ethic.* 1 lect.3 n.38; 6 lect.7 n.1211.

[1] Cf. 1 q.1 a.4.
[2] 1 q.24 pról.
[3] Infra, p.102.

dicadas al estudio de los actos cognoscitivos del alma en su estado de unión con el cuerpo. Dentro de ellas, tres consideran la intelección de las substancias corpóreas, hecho que resulta a primera vista extraño, tratándose de una obra teológica. Santo Tomás ha tratado de dar una configuración funcional a su exposición, y desde este punto de mira le importa subrayar aquellos aspectos que son con todo rigor fundamentales, para después aplicarlos a la solución de los problemas concretos.

No intenta en este lugar determinar lo que en sí mismo, esencialmente, es el acto cognoscitivo; porque no es el problema metafísico de la intelección lo que aquí se plantea, sino el modo como se lleva a cabo la peculiar operación intelectiva humana. Pero para alcanzar una más amplia visión de conjunto y una mejor comprensión del pensamiento del santo Doctor, se hace necesario sistematizar en sus líneas generales la gnoseología tomista.

A) Naturaleza del conocimiento intelectual

Para comprender desde su raíz el sentido y la esencia de aquella especial actividad humana que se concreta en el conocimiento, tendríamos que partir de principios antropológicos fundamentales; los análisis que en páginas anteriores hemos hecho nos permiten ahorrarnos ahora este trabajo.

La potencia intelectiva humana sólo tiene sentido como tal en cuanto el hombre posee una naturaleza que indefectiblemente apunta a una relación de objetividad; sin ella no podría conservar su propia entidad. Abocaría ineludiblemente a la muerte; no sólo a la biológica, sino a otra más profunda, que consiste en un radical aniquilamiento, en la negación de toda pervivencia.

El hombre experimenta como la más honda de sus inclinaciones naturales el deseo de pervivir y acrecentar su ser. De todas sus capacidades, ninguna es tan específica, tan característicamente propia como la que puede realizar por medio de su intelección.

«La vida del hombre—advierte Santo Tomás—se toma con arreglo a aquello por lo que el hombre es hombre, esto es, el entendimiento» [4]; lo cual equivale a decir que la actividad intelectiva es la mejor entre todas las humanas: «Optima autem operatio inter operationes humanas est speculatio veri... sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt» [5].

Si ya en su naturaleza física, biológica, psicológica, el hombre se halla como transido por distintas fuerzas que dan razón de sus diversas capacidades de obrar [6], esto es, sobre todo, característico de la energía del alma en orden al conocer [7]. Por eso el «tender hacia» *(intendere)* es lo más peculiar del entendimiento; la intencionalidad, su propiedad más destacada. Su razón de existir no es otra que la de

[4] Cf. *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 arg.2; 2-2 q.179 a.1 ad 2.
[5] *In Ethic.* 10 lect.10 n.2087; cf. *In Ethic.* 1 lect.10 n.126.
[6] Cf. *De potentia* q.5 a.8.
[7] Damos por ahora a esta palabra un sentido muy amplio, que puede abarcar a toda clase de actividad intelectiva; verdad es que ésta no es siempre, sin más y exclusivamente, cognoscitiva en sentido estricto; pero conviene señalar, para justificar este empleo, que por una parte, entendido el conocimiento en su más hondo significado metafísico, tiene una esfera mucho más amplia de la comúnmente asignada, y que, por otro lado, el conocimiento es, al menos, algo previo para todo otro tipo de manifestaciones intelectuales.

expresar una referencia del espíritu al ser en cuanto éste se le ofrece como objeto.

El hombre es precisamente inteligente por encontrarse abierto y enfrentado con la realidad.

Se hace, pues, necesario que la realidad misma esté «propuesta» a la inteligencia presente a ella y que, por otro lado, el sujeto inteligente no esté totalmente clausurado en sí mismo, sino en apertura a toda otra dimensión entitativa.

Pero no nos podemos contentar con señalar, por parte de la inteligencia, esta apertura hacia la realidad, ni por parte de ésta la *patencia* con que se otorga a la inteligencia, sino que es preciso adentrarse en el modo como se realiza esta conexión, asistir a la relación misma que se establece, no limitándonos a la mera consideración de los términos que la posibilitan.

El conocimiento es ante todo una aprehensión de algo ajeno, o más exactamente, de algo que se ofrece como *otro,* porque no es imposible que, ónticamente considerada, sea una misma realidad la que se constituye a la vez en sujeto y objeto, conociéndose a sí misma.

La inmaterialidad es quien permite el establecimiento de esta referencia cognoscitiva, lo que constituye su esencia. Precisamente porque la aprehensión en que el conocimiento consiste es de tal naturaleza, que no implica la captación subjetiva y material del ser, lo cual supondría la modificación entitativa de ambos. A la realidad nada le sucede por ser conocida, ni tampoco el sujeto pierde al conocer su acto entitativo para cambiarse por otro o para adicionarse con él. Si recibe de alguna manera el ser ajeno es porque posee capacidad para recibirlo inmaterialmente, de tal forma que no se determina con él constituyendo una tercera realidad, sino teniéndolo en sí como otro, como *objeto,* dando así lugar o existencia a otro acto distinto del propio. Esto sólo es posible si el sujeto posee ya en sí una perfección que no se ofrezca como materia para ser determinada por una forma ajena o, en otras palabras, si posee inmaterialidad.

Por ello habrá tantos grados de conocimiento cuantos sean los grados de inmaterialidad o perfección del ser que conoce.

La capacidad cognoscitiva del sujeto no sólo se funda en los grados de inmaterialidad, sino también en la cognoscibilidad del objeto. La materia es obscuridad e indeterminación, o, para entender la cosa en su raíz, es carencia de perfección y de ser; por eso también, carencia de verdad. Conocer consiste en captar lo que de óntícamente verdadero hay en las cosas; por eso éstas son tanto más cognoscibles cuanto mayor actualidad posean, cuanto más elevado es su grado de inmaterialidad.

La forma del objeto no le viene al sujeto como extrínsecamente impuesta, de modo que pueda considerársele como pura receptividad. En el conocer hay pasividad, porque, en último término, se trata de un recibir; pero hay además actividad: el entendimiento recibe algo modificándose, reaccionando, «tomándolo», que es un modo de recibir activo. Se trata, pues, de un acto o, puntualizando, de una acción metafísica, porque no implica, como la física, producción de un término fuera de sí, sino sólo identidad intencional con el objeto. Puede así definirse como *acción metafísica en la que el objeto es aprehendido inmaterialmente.*

En el entendimiento—refiriéndonos ahora al conocimiento intelectivo—existe un aspecto más hondo que el de ser mero depósito de ideas. En cierto sentido, es además productor de ellas. Es decir, el conocer no es siempre y sólo un conocer *noticioso,* sino, además, *generativo.* Se trata con todo rigor de una acción vital y fecunda, de una concepción que lleva consigo donación de ser. San Agustín dice por eso que el alma, al conocer las cosas, da algo de su propia substancia [8]. Santo Tomás, comentando, añade: «Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam» [9]. Como resultado de esta donación surge algo en apariencia paradójico, pero que es fruto de esta fecundidad, de esta desinteresada entrega: la posesión de lo conocido incorporado al propio sujeto que lo formó en sí mismo.

El más profundo sentido del conocimiento hay, pues, que buscarlo en su carácter de *información* del sujeto que conoce. Información que encierra, sobre la superficialidad de su sentido de «noticia adquirida», otro de dimensiones ontológicas: fusión de la forma del objeto con la del sujeto cognoscente. El término *conformación* explica mejor esta realidad.

Esta conformación tiene así el sentido pleno de una asimilación: el cognoscente se hace en identidad estricta—sólo intencional—la cosa conocida. Como todo lo que es, por ser, tiene posibilidad de entrar en su ámbito cognoscitivo, el entendimiento puede hacerse, como escribe Aristóteles, en cierto modo todas las cosas: Ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα [10]. Esta capacidad que el entendimiento posee de poder hacerse, si bien sólo de forma progresiva a medida que su conocimiento se amplía, todas las cosas, va acercándole a su plenitud. De aquí que Santo Tomás establezca como ideal de la perfección del hombre que su alma comprenda el orden de todo el universo y sus causas [11]. Esta comprensión no es meramente figurativa, sino que, por darse entre forma y forma, es aún más íntima, más entrañable que la que se da entre materia y forma.

Aunque el entendimiento no se apodera y hace suyas las formas conocidas de un modo material, no por eso deja de ser esta unión menos real, ya que constituye la más alta forma de poseer. Es la única en que lo poseído se hace verdaderamente propio, se incorpora y funde con el poseedor; el cognoscente se hace otro sin modificar su naturaleza, sin renunciar a sí mismo. Y lo conocido se hace idea, que es el modo más expresivo y auténtico de ser.

La realidad, al ser conocida, es elevada a un rango superior; su ser se ilumina, se hace en cierta manera *consciente.* El espíritu comunica su propia perfección a lo que conoce; le hace partícipe de su ser inmaterial y le otorga una nueva forma de existencia; por su presencia en él se constituye en principio de las actividades que le son características. El universo, por ejemplo, al ser conocido por el hombre, acrecienta su inteligibilidad y su unidad; cobra una nueva realidad transcendente, al mismo tiempo que ofrece al hombre una oportunidad para ahondar en su inmanencia, para afirmarse en su ser.

Transcendencia e inmanencia: he ahí los dos polos entre los que gravita el conocimiento intelectual. Ambos se requieren y afirman

[8] S. Augusr., *De Trin.* l.10 c.5.
[9] 1 q.84 a.2 ad 1.
[10] *De anima* 3 c.8 (Bκ 431b21).
[11] *De verit.* q.2 a.2.

mutuamente. Mientras más profundo es un conocimiento, más intencionalidad y dimensión de transcendencia envuelve, redimiéndose de la subjetividad, hasta convertirse en un éxtasis, en una desinteresada salida hacia el objeto, del que sólo importa su carácter de objetividad. Conocer verdaderamente algo es aprehenderlo sin modificarlo, dejar su ser en libertad. Heidegger lo ha expresado en una frase afortunada: La verdad es revelación del ser, y por eso es también libertad. Pero entonces precisamente es cuando el sujeto se encuentra enfrentado con el misterio y la grandeza de su óntica soledad.

Dominando esta polaridad, como la síntesis más fecunda y profunda, está la unidad en el ser, que es la más radical aspiración de la inteligencia y lo que verdaderamente constituye su perfección. El conocimiento humano reduce a unidad la efectiva multiplicidad de las cosas; hace que éstas participen del ser mismo de la inteligencia [12].

El sujeto, a su vez, posee, asimiladas a su propia forma, las de aquellas cosas que han entrado en su ámbito cognoscitivo. Es respecto a ellas, no ya una potencia, sino una forma que es a la vez —aunque sólo intencionalmente—las formas de todo lo conocido: «En las cosas inmateriales—había ya sentenciado Aristóteles—, lo mismo es lo que entiende y lo que es entendido»; «una misma cosa es lo entendido en acto y el entendimiento en acto» [13].

1. El ser, en cuanto ser, objeto común de la inteligencia

El hecho de que la inteligencia sea esencialmente unificadora ilumina sorprendentemente el principal sentido de su actividad. Esta responde, ante todo, a una necesidad de completarse, de afirmarse en su ser, y significa por eso, primariamente, un intento de apoderarse del ser sin más, en su nuda condición de tal.

Sólo la inteligencia redime al mundo de su tendencia a una caótica dispersión; sólo ella es capaz de dar y producir una ordenación con sentido unitario a la movilidad que se le ofrece como incoherente. Esto es posible porque entendimiento y ser no son originaria ni ontológicamente opuestos. Sólo en una etapa de ulterior reflexión—en una consideración que no es, por tanto, primaria—puede pensárselos como enfrentados. Ello remite, en último término, a la consideración del mundo como un pensamiento divino realizado. Y es que su idea está en el fondo de todo lo que existe, que por ello es a la vez cognoscible. «Lo real es así pensamiento pasivo adaptado, al ser conocido, al pensamiento activo. La idea fuera de Dios y de nosotros es cosa; la cosa en nosotros y en Dios es idea» [14]. O, como pensaba Ravaisson, «el universo es un pensamiento que no se piensa, suspendido en un pensamiento que se piensa».

Conocer es también ser; por eso a la inteligencia, y sólo a ella, le es permitido con todo rigor *hacerse* lo que conoce, y su horizonte es en principio tan vasto como la esfera del ser infinito al que se siente vocada.

En la raíz metafísica que puede alcanzarse en un análisis último de la intelección humana, la oposición entre sujeto y objeto llega casi

[12] *In Sent.* 1 d.36 q.1 a.3 ad 2; 1 q.18 a.4 ad 3.
[13] Ambas citas, en *De anima* 3 c.4 (BK 430a2ss.).
[14] A. D. SERTILLANGES, *Etre et connaissance:* Mélanges Mandonnet (París 1930) t.1 p.182.

a desvanecerse totalmente para dar paso a la unidad clarificante del ser en quien ambos comunican. Esto ocurrirá, sobre todo, en el más perfecto de los conocimientos naturales humanos, el filosófico. Por él entendemos las cosas en su necesidad de ser, en la intimidad invariable, que no es afectada por ninguna mudanza aparencial o dóxica; es decir, las conocemos rigurosamente en su verdad [15].

El más auténtico sentido del conocimiento intelectivo es, pues, el que se nos revela en este modo enteramente sorprendente y original de captar la realidad en su nuda condición de tal; en cuanto está, sin más, es decir, sin disfrazarla ni alterarla. Por eso, en último análisis, el conocimiento debe ser considerado como una asimilación más bien que como cualquier tipo de captación o figuración del objeto; se trata de una fusión en el ser y con el ser entre lo entendido y el inteligente, que precisamente por serlo significa una perfección para ambos [16].

La inmanencia es algo propio de todo conocimiento intelectivo, y por ello ha de ser definido como acción metafísica. Y es que toda intelección—desde esta perspectiva es ahora más fácil comprender su esencia—es, más bien que representación, acción intelectual. Esto es lo que la define en última instancia. El conocimiento esencialmente consiste en la misma operación intelectual. La adquisición de la idea, o de la imagen mental, es algo ciertamente necesario para que el hombre conozca, pero sólo en virtud de su peculiar modo de existencia y de la situación materializada de su objeto, que exige esto como un requisito imprescindible. De todos modos, la formación de conceptos no es lo esencial de la intelección, sino que más bien consiste en la operación misma. Juan de Santo Tomás decía por eso «que el acto de entender formalmente no es una representación, sino una operación y tendencia al objeto» [17].

El hecho de que el conocimiento implica una «información» se comprende ahora bajo nueva luz.

La concentración de la inteligencia en sí misma va siendo mayor y, por consiguiente, menor el distanciamiento del objeto a medida que el conocimiento es más perfecto. En un primer momento—repárese, *anterior* a la intelección—, el entendimiento está en pura potencia, está frente a la realidad, «como tabla en la que nada hay escrito» [18]. Y está precisamente *frente* a ella, como en una tensión que sería difícil anular. Cuando esta tensión se rompe, se conocen las cosas, se ven las cosas *en* nosotros. Esta existencia intrasubjetiva parece ir saturándose a medida que la cosa como tal va dibujándose en la pura condición de objeto, para unificarse por asimilación con el propio entendimiento.

Mientras que en la sensación el que siente permanece distinto del objeto, en la intelección el entendimiento va identificándose—en grados diversos según la perfección del acto—con su objeto [19], y la actividad intelectual se hace más intensa y fecunda, o mejor aún—podría invertirse el sentido de los términos y de la causalidad—, a

[15] Este era el primario sentido de la palabra *verdad* para Platón: «¿O es que no crees que pensar que las cosas son como son es poseer la verdad?» (*República* 413a).
[16] Véase, sobre el concepto de asimilación en Santo Tomás, el interesante trabajo de J. TONQUEDEC, S. I., *La critique de la connaissance* (París 1929) apénd.2 p.161-67.
[17] Io. a S. THOMA, O. P., *Cursus philosophicus* 2 q.22 a.4; ed. Reiser (Torino 1937) t.1 p.712b48-713a3.
[18] *De anima* 3 c.4 (BK 429a11ss.).
[19] Cf. ARISTÓTELES, *De anima* 3 c.4 (BK 429a11ss.).

medida que la actividad intelectual es mayor y más excelente, mayor es también el grado de conocimiento adquirido.

Cuando la inteligencia estuviese completamente identificada con lo total inteligible, habría alcanzado el máximo de intimidad y, a la vez, habría logrado la más alta de las perfecciones posibles. Si fuera capaz de entenderse a sí misma independientemente de toda idea, pensarse en un puro pensamiento—para lo cual sería preciso que su ser y su pensar se identificaran ontológicamente, es decir, que fuera, según la definición aristotélica de Dios, νόησις νοήσεως [20]—, entonces la actividad intelectiva dejaría de ser perficiente, para ser, sin más, la perfección incapaz de todo incremento. Por esto Santo Tomás aclaró, respecto al entendimiento humano, que no es su mismo entender y que el objeto primero de su intelección no es su propia esencia, sino algo extrínseco a ella [21].

Esto manifiesta la limitación de la naturaleza humana presente en todas sus actividades, y no menos en ésta, que es, sobre todas, la más propia y elevada. Tal limitación le impide entender sin más y directamente el ser en toda su generalidad; es decir, tener al ser como objeto propio y adecuado, porque ello rebasa infinitamente sus posibilidades. Necesita encontrar ese ser participado en objetos con los que ella, de acuerdo con sus condiciones y finitud, puede directamente enfrentarse. Es a partir de ellos como el entendimiento humano, que es, según las enérgicas expresiones agustinianas, «abundantia laboriosa», «copiosa egestas», va redimiéndose paulatinamente de esa radical pobreza sedienta de remedio. La medida en que lo consiga vendrá dada por el número de diferencias que capte en el ser. Los grados de su perfeccionamiento dependen de la determinación con que aquél logre hacérsele patente.

Aquí surge la necesidad de preguntarse por el modo como la realidad puede concretamente ser conocida por el entendimiento humano, y, antes de nada, qué es lo que de esa realidad aprehende el entendimiento de una manera inmediata.

2. La esencia abstracta de las cosas materiales, objeto propio del entendimiento humano

El principio fundamental de la noética tomista puede formularse en estos términos: nuestro conocimiento empieza por ser sensitivo y radicado en el «ens concretum quidditati sensibili». En lo sensible se basa también el conocimiento intelectual, si bien, por realizarse mediante una facultad espiritual, es preciso que alcance su objeto universalizado, ajeno a todas las concreciones de la materia.

El problema que ofrece la determinación del objeto primero e inmediato del entendimiento humano no puede ser entendido plenamente si no se advierte la doble implicación que para el hombre significa el hecho de ser substancialmente un animal racional.

Como ser natural existiendo en un mundo físico y con entes físicos, el hombre se abre a ellos primariamente por medio de una captación sensorial. Sin los sentidos y los datos que mediante ellos le es posible adquirir, no podría jamás redimirse de la radical vacuidad con que viene a la vida.

---

[20] *Metaph.* II c.10 (BK 1074b34).
[21] Cf. I q.87 a.3.

Del sentido ha de arrancar el primer haz de luz que esclarezca la ingénita obscuridad que al pronto nos circunda. Como estableció categóricamente Santo Tomás, «omnis cognitio nostra a sensu principium sumit» [22]. Y ni antes ni después de él ha sido posible contradecir esta opinión, que la experiencia aclara y testifica. Las más exageradas formas de intelectualismo tuvieron que aceptarla de alguna manera. El idealismo platónico hubo de recurrir al dato experimental, por lo menos como motivo, para que en el alma se despertara el recuerdo de los saberes dormidos en un olvido ancestral. El innatismo, como medio para que las ideas tomaran vigencia en un alma que sin esta llamada de la exterioridad jamás adquiriría conciencia del fruto que desde siempre subyacía en su interior. El mismo ontologismo necesitó acudir a los datos sensibles para encontrar en ellos la ocasión de que el hombre hallara directamente en la visión de Dios el contenido de toda su ciencia [23].

Después de haber asistido a los más dispares intentos del pensar filosófico, y en ocasión de la más rigurosa crítica del conocimiento que se hubiera llevado a cabo, Kant tiene otra vez que recalcar como básico el antiguo pensamiento tomista: «Todo conocimiento comienza en la experiencia» [24].

Esta constatación no parece que pueda tener fácil acuerdo con otro hecho igualmente cierto y al que ya se hizo referencia: la inteligencia es formalmente la facultad del ser; se encuentra ordenada a la realidad en cuanto tal, signada con los caracteres de universalidad, inmaterialidad, necesidad. «El entendimiento—ha escrito Santo Tomás [25]—no puede conformarse a las cosas contingentes, sino a las necesarias». Entender un objeto es precisamente conocerlo en su óntica verdad, o, si se quiere, en la entidad que realiza, o sencillamente en cuanto, sin más, tal objeto es. Esto es precisamente lo que la sensibilidad nos niega en sus apreciaciones, ya que sólo nos da impresiones concretas, variables, de individualidades materiales. ¿Cómo, pues, superar esta oposición? O, en otras palabras, ¿cómo encontrar un objeto que sea para el entendimiento, primero, es decir, inmediato y, al mismo tiempo, adecuado, o sea conforme a lo que él esencialmente es y exige en su condición de facultad espiritual?

Para salvar el carácter de prioridad es preciso acudir a los objetos materiales, que son los únicos que se ofrecen a la sensibilidad, por la que todo conocimiento se inicia. Pero sólo si se los despoja de toda caducidad y contingencia, de toda concreción individual; es decir, sólo si es posible descubrir en ellos una esencia universal y necesaria, pueden entrar en el ámbito de la inteligencia.

Y esto es cabalmente lo que ocurre. Ese ente que se presenta al sentido como circunscrito por toda suerte de limitaciones, debidas al constreñimiento que la materia le impone, posee una naturaleza que puede ser universalmente aprehendida, es ante todo una participación de ser; y por eso es capaz de convertirse en objeto para la inteligencia humana. En otro lugar examinaremos los medios de que ésta se vale para adentrarse hasta las honduras de lo real y las condiciones y consecuencias que ello implica.

---

[22] I q.12 a.12.
[23] Cf. MALEBRANCHE, *Rechérche de la verité*, l.3 p.2.ª c.6-7.
[24] KANT, *Crítica de la razón pura*. B intr. (ed. original, p.1).
[25] I-2 q.57 a.5 ad 3.

Por ahora nos basta con haber alcanzado esta conclusión; la esencia universal de la cosa sensible constituye el objeto propio de la intelección humana. Santo Tomás repite reiteradamente, quizá cientos de veces en sus obras, esta idea, intercambiando el nombre de *esencia* por los de *quididad* o *naturaleza:* «Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae est quidditas rei materialis quae est nostri intellectus obiectum, ut supra multoties dictum est» [28].

La consideración metafísica del propio ser del alma humana justifica plenamente esta concepción. Porque, si es cierto que el modo del conocimiento se realiza según el modo de la naturaleza del cognoscente [27], debe concluirse que, siendo nuestro entendimiento espiritual, pero incardinado en la materia («coniunctus corpori») [28], conocerá primeramente, espiritualizándolo, aquello que le venga ofrecido por los sentidos, o, en otras palabras, que su objeto propio es la esencia universal de una cosa corporal: «Quidditas sive natura in materia corporali exsistens» [29].

Nótese, sin embargo, que con esto no se quiere restringir tal conocimiento a sólo la esencia substancial de las cosas, sino a cuanto en ellas hay de esencial o inteligible; lo cual puede incluso ser aprehendido en los meros accidentes, que también, aunque menos propiamente, poseen su esencia.

3. Las ideas como medio de intelección. Su origen

La peculiar condición del entendimiento humano exige que para su operación cognoscitiva deba valerse de ideas. Y no es—adviértase—que la idea sea en sí misma el fin último y constituya la esencia de la intelección, como pensó Suárez; es sólo un medio para ella, pero absolutamente imprescindible, dada la condición existencial del entendimiento humano. Esencialmente, el conocimiento consiste en la misma operación. No entendemos para adquirir ideas, sino, al contrario, las adquirimos porque sólo así se nos hace viable el ejercicio de la intelección. Porque no puede olvidarse que el conocimiento intelectivo implica una existencia inmaterial del objeto en el cognoscente; cuanta mayor es la inmaterialidad, más perfecto es el conocimiento: «Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis» [30]. Ahora bien, sólo Dios conoce por su esencia todas las cosas, en cuanto todas preexisten en El como en su causa. Cualquier otro entendimiento creado—humano o angélico—, por no poder captar íntegramente todo el ser que tiene caracteres de infinitud, necesita conocer lo extraño a él por medio de alguna semejanza o *especie.*

En el caso del hombre—mientras el alma esté unida al cuerpo—, este recurso a la especie es necesario aun para conocerse a sí mismo [31].

La especie inteligible surge en el entendimiento como una modificación propia; pero no es—merece la pena la insistencia—lo que aquél conoce directamente. Ello equivaldría a decir que es la propia pasión lo que se constituye en término de un conocimiento, y, por tanto, en

[26] I q.88 a.3. Véanse, por ejemplo, en la misma parte de la *Suma,* q.84 a.7-8; q.85 a.1,5,6,8; q.87 a.2,3, etc.
[27] I q.12 a.11.
[28] I q.84 a.7.
[29] I q.84 a.7.
[30] I q.84 a.2.
[31] Cf. *Cont. Gent.* 2,98.

objeto de ciencia, instalándose así en un subjetivismo que, además de perder el contacto con la realidad, llevaría a la arbitrariedad y a la contradicción.

La especie es, pues, para el entendimiento algo mediato en el doble sentido de ser aquello a través de lo cual se entiende el objeto («species intelligibilis se habet ad intellectum *ut quo intellectus intelligit)* y en el de ser ella misma término de la intelección sólo de un modo indirecto, reflejo y secundario: «Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur» [32].

En última instancia, lo que importa sobre todo es garantizar el carácter objetivo del conocimiento. Ahora bien, éste, que se perdería si fuera la especie misma lo conocido directamente, se salva precisamente porque se verifica a través de ella o en ella. La especie, que es la forma según la cual la intelección se realiza («forma secundum quam intellectus intelligit»), es a la vez una semejanza del objeto («similitudo obiecti»), y, por serlo, el contenido del conocimiento es formalmente el mismo de la realidad extraanímica. Santo Tomás expresó con toda claridad y precisión esta idea: «Por cuanto la especie inteligible, forma del entendimiento y principio de intelección, es una semejanza de la cosa exterior, se sigue que el entendimiento produce en sí una *intención* semejante a esa cosa..., y, debido a esta similitud, el entendimiento, al mismo tiempo que produce la intención, entiende la cosa» [33].

Supuesta la necesidad de las ideas para el conocimiento intelectual humano, ¿de dónde le vienen al alma? ¿Las posee de una manera innata? ¿Son producidas en ella por alguna forma separada? ¿Las adquiere, en fin, en la visión de las razones eternas divinas?

No son éstas las únicas posibilidades teóricas en el esclarecimiento de este problema, aunque sí las que han tenido mayor vigencia histórica. Santo Tomás analizó cada una de ellas e indicó las causas que las inhabilitan para ser consideradas como soluciones viables.

La más profunda razón contra el innatismo se funda en la consideración misma del conocimiento humano como un proceso que arranca de la pura potencia para ir progresivamente actualizándose: «Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum» [34]. Esto es un hecho de experiencia. Coordinar esta experiencia con la idea de innatismo sólo sería posible apelando al viejo concepto platónico de que conocer es recordar; si poseemos las ideas de todo, la causa de que no conociéramos de hecho todas las cosas sólo debería ser un olvido, del que sería preciso ir liberándose por sucesivas rememoraciones. Pero tampoco puede esto aceptarse; el olvido no puede ser tan grande que se haya perdido hasta la noticia misma de la existencia de ese conocimiento, máxime cuando su posesión fuera connatural al hombre («nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit»). ¿Quién olvida, por ejemplo, los primeros principios que naturalmente conoce? Si en algún sentido cabe pensar que la ciencia va *despertando* en el alma, no es, desde luego, en el que establece una reviviscencia de recuerdos apagados o una reanimación consiguiente a un estado latente más o menos prolongado. La metáfora tendría validez de analogía sólo en el sentido en que se habla de «despertar a la vida», de «las inquietudes que despiertan». Se trata de un flore-

[32] I q.85 a.2.
[33] *Cont. Gent.* 1,53.
[34] I q.84 a.3.

cimiento desde las entrañas mismas de la substancia; estrictamente hablando, de una actualización de posibilidades. La ciencia—o el conocimiento en general—es un accidente, y éste es el más hondo sentido de la accidentalidad; no algo que viene de fuera y se adhiere, ni algo que circunda al objeto exteriormente, velando un núcleo substantivo, sino algo entrañado en la misma entidad y que brota de su potencia. En la adquisición de la ciencia, la intervención del maestro es, por eso, puramente instrumental; es el discípulo quien aprende por primera vez [35].

Un conocimiento natural de los objetos materiales no lo adquiere, no obstante, sino por medio de especies que le vienen de esos mismos objetos, porque tampoco puede obtenerse del influjo de las substancias separadas. En primer lugar, porque resulta absurdo pensar, como hacía Platón, que esas substancias fueran las formas mismas de los objetos, por participación de las cuales conociera el alma y existieran dichos objetos: «quia contra rationem naturarum sensibilium est quod eorum formae subsistant absque materiis» [36]. Y en segundo término, porque, aun suponiendo que tales formas no sean subsistentes, sino que existan inmaterialmente en otros entes de los que fueran derivando gradualmente hasta llegar al alma a través del entendimiento agente, como pensaba Avicena, siempre queda un grave problema por resolver: ¿qué sentido tendrá entonces la unión del alma con el cuerpo? Tal unión ha de ser para bien del alma—siempre la materia es para la forma, el móvil para el motor—, y precisamente para favorecer su operación, porque en él ser es independiente de toda materia. Sin embargo, esa teoría, lejos de justificar su necesidad, sugiere su inconveniencia. El alma recibirá mejor el influjo de las inteligencias superiores sin el impedimento del cuerpo y los sentidos. Ni basta pensar que éstos funcionan a modo de estímulos; si el alma estuviera naturalmente ordenada a entender por medio de esas especies que fluyen del entendimiento agente, se volvería a él por inclinación natural, o, en todo caso, la excitación proveniente de cualquiera de los sentidos bastaría para producir la recepción de las especies de aquellos objetos respecto a los cuales careciese de impresiones sensibles propias. ¿Por qué, entonces, el ciego de nacimiento no conocería el color?

Cabe aún otra posibilidad: que el entendimiento obtuviera la ciencia de las cosas naturales en la contemplación de las ideas eternas divinas. Así parecía haberlo sostenido San Agustín, transponiendo las ideas platónicas de la autónoma subsistencia a la mente divina y vinculando a su visión los conocimientos humanos. Todas las formas posteriores de ontologismos aceptan, con más o menos variación de detalle, esta concepción.

Sólo en un sentido resulta aceptable esta posición: en cuanto las ideas eternas o la luz del divino entendimiento son el último fundamento de la que existe en el entendimiento creado, «pues la luz intelectual que hay en nosotros no es más que una semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas» [37].

Pero esto, con ser necesario, no es suficiente; solamente nos da el principio *in quo*, pero no nos enfrenta con el objeto mismo del conocimiento. Hacen falta, además, las especies inteligibles recibidas de las mismas cosas. He aquí el nervio de la cuestión suscitada. Para conocer las cosas no hay que desentenderse de ellas. Esta afirmación parece del más elemental sentido común, pero encierra dificultades. Cuando se trate del conocimiento de substancias materiales—en las que el entendimiento encuentra su objeto propio—, la cuestión es especialmente grave. Estamos ocupándonos del acto de una facultad espiritual que se verifica, por tanto, sin comunicación con el cuerpo. No hay que pensar, por consiguiente, en el influjo directo de algo material. Esto da razón de la sensación, pero no de la operación intelectiva. Quiere decirse, pues, que la materia no es causa de la intelección. Es, sin embargo, afirma Santo Tomás, «materia de la causa»; por así decir, algo imprescindible, pero insuficiente. Se requiere por ello algo más noble y no precisamente extraño al mismo sujeto de la operación, pues esto siempre dejaría la explicación inacabada, ya que «ninguna acción le compete a una cosa sino por un principio que le es formalmente inherente» [38].

Importa ahora subrayar cuál sea ese principio, señalar el medio de que se vale para obtener de las cosas sensibles—en sólo las cuales hay que buscar, en definitiva, el origen de nuestras ideas—la especie inteligible.

4. El entendimiento agente y su función abstractiva

La apelación a la especie inteligible como medio de conocimiento intelectual humano hace necesario un análisis del proceso de su formación y de las condiciones que aseguran su valor representativo de la realidad.

¿Cómo y con qué garantías se realiza esta operación, que consiste en hacer inteligible lo que actualmente no lo es? Tal podría ser el enunciado del nuevo problema que ahora se nos plantea.

Se ha insinuado anteriormente que una función semejante debe ser atribuida en último término al sujeto mismo de la acción intelectual. El propio entendimiento ha de ser, pues, quien revele en la naturaleza sensible la esencia universal que la idea expresa. La sensibilidad, es cierto, cooperará en esta acción produciendo, por medio de la fantasía, una imagen de la cosa conocida; pero ella sola es insuficiente para llegar al resultado de la intelección. Sean cualesquiera las cualidades y condiciones que la imagen posea—más adelante las analizaremos—, es, en todo caso, un producto material, incapaz, por consiguiente, de ejercer su causalidad directamente sobre una potencia espiritual para actuarla.

Es al entendimiento mismo a quien hay que hacer responsable de este hecho. «El hombre no estaría suficientemente dotado por la naturaleza—dice Santo Tomás—si en sí mismo no tuviera los principios mediante los cuales pudiera realizar la operación intelectual, la cual, ciertamente, no podría llevarse a cabo a no ser por el entendimiento posible y el agente. La perfección de la naturaleza humana requiere, por tanto, que ambos existan realmente en el hombre» [39]. Si ello no fuera así, no podría darse razón de que la inteligencia pasara de la potencia al acto [40].

---

[35] Cf. *De verit.* q.11.
[36] 1 q.84 a.4.
[37] 1 q.84 a.5.

[38] 1 q.79 a.4.
[39] *In De anima* 3 lect.10 n.734.
[40] Ibid. en la *Suma* (1 q.79 a.3) dice en forma semejante: «Oportebat igitur ponere

La función de esta potencia intelectual activa es en principio la de formar la idea mental—«facit ipsa intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia»—, pero no hay en ningún momento que perder de vista el proceso total del conocimiento intelectivo.

Tal formación tiene más bien el sentido de una elaboración que de una creación o incluso de una construcción; no es que el entendimiento *ponga*, sin más, una especie cognoscitiva sacándola de su propia virtualidad proliferante; ni siquiera que, combinando diversamente elementos independientes, los asocie en un compuesto con nueva forma unitaria.

La indiscutible primacía gnoseológica que lo corpóreo tiene para el hombre debe ser salvada en todo caso; pero sobre todo debe ser reconocida con todas sus implicaciones. En último caso, una doctrina semejante sólo pudo ser establecida con verdadero fundamento por una filosofía que, al mismo tiempo, otorgaba a la realidad concreta singular un auténtico carácter ontológico que exige ser respetado plenamente. Quiere decirse que, si el entendimiento ha de empezar ateniéndose a lo sensible, es ante todo a su ser a lo que ha de atenerse y atender, sin esquivarlo o deformarlo.

Lo que no tiene, sin más, la cosa material es un ser inteligible, es decir, una aptitud para ser aprehendida intuitivamente por el entendimiento humano en forma análoga a como lo es por los sentidos.

La labor del entendimiento agente consiste precisamente en otorgarle esa inteligibilidad, es decir, en suprimir las concreciones materiales e individuantes, que son las que impiden su intuición o inmediata visión intelectual. He aquí por qué su función puede ser metafóricamente calificada como una iluminación: a través de ella se clarifica en el objeto sensible lo que hay en él proporcionado a la inteligencia, esto es, la inteligibilidad que potencialmente entraña, y que de este modo es desvelada o actualizada. De ningún modo, hablando con propiedad, debe ser *puesta* como algo que, al ser conocido, se le otorga gratuitamente, a pesar de serle absolutamente ajeno. La ejemplificación de la luz es también extraordinariamente acertada. Así, argumenta Santo Tomás, como aquélla se requiere para la visión en cuanto que hace visibles los colores, que, sin embargo, ya están en las cosas, de manera análoga se requiere el entendimiento agente para la intelección [41].

El modo como se lleva a cabo esta acción iluminadora del entendimiento agente es la abstracción: «Illud superius et nobilius agens quod vocat (Aristoteles) intellectum agentem... facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam» [42].

Es un *cierto modo de abstracción* el que se realiza por medio del entendimiento agente. Importa subrayarlo, porque el ámbito de aquélla es mucho más amplio que el que aquí nos importa considerar. Incluso, formalmente debe decirse, sobre todo, del entendimiento po-

aliquam virtutem ex parte intellectus quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus et haec est necessitas ponendi intellectum agentem».

[41] I q.79 a.3 ad 2. En el comentario al *De anima* insiste, tal vez con mayor claridad: «Et per hunc modum, ea quae sunt intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu. Sic enim ut lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum» (*In De anima* 3 lect.10 n.739). Véanse las precisiones que Santo Tomás mismo hace a esta metáfora en dicho lugar.

[42] I q.84 a.6.

sible, en cuanto éste considera «la quididad o esencia de una cosa, no entendidas o no percibidas las condiciones individuantes de la misma» [43]. La peculiar y exclusiva abstracción del entendimiento agente tiene lugar precisamente, según había observado Cayetano, «cuando se dice que abstraemos las especies inteligibles de las imágenes sensibles» [44], y puede ser designada propiamente como una abstracción eficiente [45].

La necesidad de la abstracción en el conocimiento intelectivo humano viene dada por la naturaleza misma del entendimiento y su modo de existencia en unión con el cuerpo. No es, en efecto, acto de ningún órgano—como lo es la «virtus sensitiva»—ni está, por otra parte, separado absolutamente de la materia—como le ocurre al entendimiento angélico—, sino que es facultad de un alma que informa el cuerpo («est virtus animae quaedam, quae est forma corporis») [46]. Por eso, dado que ha de haber proporción perfecta entre el cognoscente y lo conocido, su objeto ha de ser la esencia existente de una materia, pero no individualizada, como en ella se da, sino universalizada, es decir, privada de todas las limitaciones concretizantes de la individualidad.

La abstracción no significa otra cosa que esta *inconsideración* de lo individual concreto para atender sólo a la esencia universal: «Esto es—subraya Santo Tomás—abstraer lo universal de lo particular, o la especie inteligible de las imágenes: considerar la naturaleza de la especie sin la consideración de los principios individuales» [47].

Nada, pues, que haga pensar en una operación intelectual *constructiva* del objeto o de determinados esquemas que le hagan viable para su intelección. No es más que una patentización de lo que en el ser hay de inteligible.

Precisamente porque lo inteligible en la cosa singular es su naturaleza específica y los principios individuantes no pertenecen a la especie es posible prescindir de ellos.

En virtud de la acción del entendimiento agente sobre la imagen representativa de la realidad, resulta en el entendimiento posible una semejanza de la naturaleza específica de dicha realidad. Este parece ser el alcance concedido a la abstracción [48].

No se trata, por consiguiente, de que la forma misma existente en la cosa material se transfiera a la facultad cognoscitiva una vez liberada de las amarras de la materia. En rigor, ni siquiera es sólo la forma la que queda abierta a la consideración intelectual cuando se han suprimido las condiciones materiales. Si el entendimiento captase solamente la forma de las cosas materiales, que en su esencia no son sólo forma, no las comprendería, naturalmente, como ellas son, las desfiguraría. Es más bien la esencia específica lo que debe ser conocido, y en ésta puede y debe entrar—y en distintos grados—la materia. Sólo en la medida en que la materia no forma parte constitutiva de un objeto puede la mente prescindir de ella [49]. Rousselot ha

[43] S. RAMÍREZ, O. P., *El concepto de filosofía* (Madrid 1954) p.102.

[44] CAYETANO, *Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (Romae 1773) in I q.85 a.1.

[45] Cf. S. RAMÍREZ, o.c., p.104

[46] I q.85 a.1.

[47] I q.85 a.1 ad 1.

[48] Cf. ibid., ad 3 et 4.

[49] «Forma autem illa potest abstrahi a materia cuius essentiae ratio non dependet a tali materia» (S. TH., *In Boethium: «De Trin.»* 2 q.1 a.3).

advertido esto claramente en el pensamiento de Santo Tomás: «Decir —afirma—que, según él (Santo Tomás), el espíritu conoce la forma física (como *anima)* e ignora la materia (como *corpus)* es caer en una grave confusión y error. Lo que el espíritu conoce es un ser concebido como una abstracción, pero representando en realidad la totalidad de la esencia, materia y forma físicas. Lo que deja es la singularidad misma del ser total que constituye *esta* materia con *esta* forma, singularidad indistinta del ser mismo y determinación intrínsecamente constitutiva del objeto» [50].

La lectura atenta del capítulo 2 del tratado *De ente et essentia* ahorraría todo comentario. Santo Tomás aclara allí precisamente su pensamiento: no es de toda materia, sino sólo de la determinada o cuantificada, de la que el entendimiento prescinde al formar un concepto universal, porque ésta, que da razón de la singularidad concreta, no entra en la consideración esencial o específica. Mas debe siempre tenerse en cuenta la materia genérica, indeterminada o común, al tratar de definir o expresar mentalmente la esencia de una cosa [51]: «Definitio autem substantiarum non tantum formam continet, sed etiam materiam» [52].

Así, pues, para definir al hombre es preciso tener en cuenta la dualidad de su estructura somato-psíquica, sin prescindir en absoluto de la materia que esencialmente forma parte de su constitución, aunque sí de la que en cada caso concreto singulariza un determinado sujeto humano: «Intellectus igitur abstrahit speciem rei materialis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus quae non sunt de ratione speciei... sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus» [53]. Y en otro lugar escribe asimismo Santo Tomás: «In definitione hominis ponitur materia non signata: non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute quae sunt materia hominis non signata» [54].

Lo que importa evitar a toda costa es la desvirtualización de la realidad por el entendimiento al conocerla; el captarla de un modo distinto a como es, o sea, con falsedad. Por eso, aun cuando es admisible y necesario que lo conocido esté en el entendimiento de modo distinto a como está en la realidad, hay que advertir que se trata sólo de una diferencia de modo, de manera de existencia, no de contenido esencial [55].

No es, en efecto, una forma lo que se abstrae prescindiendo de otra u otras; es el todo universal, la esencia íntegra, la que se considera separada de las determinaciones accidentales. «Y esto—nota expresamente Santo Tomás—es abstraer el universal del particular o la especie inteligible de las imágenes; es decir, considerar la naturaleza específica, sin atender a los principios individuales representados por las imágenes [56].

En rigor, pues, la abstracción del entendimiento agente, en cuanto convierte en actualmente inteligible lo que sólo potencialmente lo era en la cosa material, debe ser calificada como una abstracción eficiente a través de la cual el entendimiento posible aprehende todo lo que de inteligible hay en ella [57].

En un análisis psicológico en torno a la función abstractiva importa tener en cuenta que, además de un acto, puede llegar a constituir un hábito intelectual, que, por consiguiente, facilita y perfecciona la realización de las nuevas operaciones en un determinado sentido; pero que, en cambio, dificulta el paso de un tipo a otro de abstracción. Tal vez sea teniendo esto en cuenta como más fácilmente puede darse razón de la inercia que empuja a muchos pensadores a considerar como máximamente eficaz, o quizá como únicamente válida, la labor científica que se lleva a cabo desde el propio campo de sus especulaciones sin suficiente comprensión para otros puntos de vista [58].

B) Proceso del conocimiento intelectual

La consideración de lo que esencial y absolutamente sea la intelección en sí misma no puede ser aplicada sin discriminación al conocimiento intelectual humano.

Es verdad que para el hombre sigue siendo el ser, en cuanto ser, el objeto adecuado o común de su entendimiento; pero no llega a él, por de pronto, porque, aun siendo inteligente, no es, sin más, inteligencia. La simple y nuda plenitud del ser se le ofrece como meta que da sentido a un movimiento siempre progresivo, mas en ningún caso como término inmediatamente asequible.

Para la consecución de su total bienaventuranza, el hombre necesita—advierte Santo Tomás—multitud de potencias y acciones: «multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana» [59], puesto que «por naturaleza está situado en el ínfimo grado entre los seres que pueden conseguir la felicidad y confinando el mundo del cuerpo y del espíritu» [60].

Idéntica razón estorba la perfección absoluta de su acción intelectual y le remite a la necesidad de un proceso vital y ascendente. El hombre se ve, por esto, instado necesariamente a ejercer la actividad intelectual «sub continuo et tempore»; es decir, se encuentra enmarcado en la coordenación espacio-temporal incluso para actualizar una potencia que de suyo, por espiritual, no está sujeta a tales dimensiones.

La íntima y connatural unión de alma y cuerpo debe aquí también ser invocada. Para el alma humana, el cuerpo jamás es un estorbo, sino en todo caso un bien, algo de lo que esencialmente necesita aún para la perfección de su acto peculiarísimo de intelección: «competit eis (animabus humanis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur» [61].

---

[50] Pierre Rousselot, S. I., *L'Intellectualisme de Saint Thomas* ed.3ª (París 1936) p.92.

[51] Nótese que definir algo no es, en último término, más que expresar su idea esencial o concepto. «Essentia—dice Santo Tomás—est id quod per definitionem tel significatur»... «res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur et genere» *(De ente et essent.* c.2). Y en otro lugar: «Definitio enim est idem rei» *(In Metaph.* 7 lect.9 n.1462).

[52] *De ente et essent.* c.2.

[53] I q.85 a.1 ad 2.

[54] *De ente et essent.* c.2.

[55] Puede verse para esta cuestión, así como para completar el estudio de la abstracción y sus formas, la obra citada del P. Ramírez, *El concepto de filosofía* p.99-118 y 231-38.

[56] I q.85 a.1 ad 1.

[57] Cf. Cayetano, *In I* q.85 a.1 n.3.

[58] Respecto a la actividad abstractiva del entendimiento agente, Santo Tomás distingue dos momentos: la iluminación del fantasma y la abstracción de la forma inteligible, paralelos a los dos momentos que se distinguen en el influjo de la causa principal sobre la instrumental. Cf. I q.85 a.1 ad 4.

[59] I q.77 a.2 ad 1.

[60] I q.77 a.2.

[61] I q.55 a.2.

Pero entonces el condicionamiento de lo corpóreo se traslada, en alguna medida, a lo anímico. Para la cabal realización de su acto, a la inteligencia le es preciso, por eso, contar con otra multiplicidad de facultades y de operaciones que colaboren con ella; ha de recurrir a los sentidos internos y externos, valerse de sus datos y de sus previas elaboraciones y, además, sobre todo, ha de parcelar el ámbito total que puede ser objeto de su actividad cognoscitiva. He aquí el signo de una diversidad en cierto modo espacial á que el entendimiento necesita atenerse.

Un sujeto cualquiera no puede ser perfeccionado a la vez por varias formas específicamente diversas. Siendo la especie inteligible forma de la acción intelectual, el entendimiento conocerá en un solo acto aquello que le venga dado por una especie única.

Pero repárese que no es la diversidad de objetos la que primariamente impone una exigencia de acciones diferentes, sino que ésta resulta más bien de la limitación misma de la facultad. De aquí que sea posible conocer muchas cosas a la vez si una sola especie las representa, si se las conoce *per modum unius*. Y al contrario, que una sola realidad no pueda ser conocida en un único acto si está compuesta de partes para cuya diversa comprensión se requieran distintas especies inteligibles.

Importa, por eso, delimitar zonas para la labor cognoscitiva humana en el vasto panorama de los seres inteligibles. Pero no se trata de separar aspectos de la realidad por cortes más o menos arbitrarios que distribuyan cuantitativamente tareas proporcionadas a unas determinadas energías disponibles en cada momento. Más bien que partes, lo que hay que establecer es un orden de intelección. El orden es precisamente el modo de proceder característico de la inteligencia. Esta ha de conocer un objeto después de otro. *Después* no significa, sin embargo, independientemente de él, sino en función suya.

Por este camino abocamos al segundo aspecto de la multiplicidad que habíamos insinuado como obligada para la inteligencia humana. La determina la reiteración de sus actos en sentido temporal y dinámico. El conocimiento sigue una dialéctica rigurosamente ascensional y causativa [62].

Teniendo esto en cuenta, cabe una ordenación que conjugue el modo de existencia del entendimiento humano con los distintos objetos respecto a los que sucesivamente puede ejercitar su actividad y que atienda al carácter funcional de todo el proceso cognoscitivo.

Santo Tomás la estableció de modo magistral precisamente en las cuestiones de la *Suma* que estamos comentando. He aquí su esquema:

- **Operaciones intelectivas del alma (q.84-89) ...**
  - En estado de unión al cuerpo-objeto ...
    - Inferior al alma: substancias corporales (q.84-86.).
    - El alma misma (q.87).
    - Superior al alma: substancias separadas (q.88).
  - En estado de separación (q.89) .....
    - Ella misma y las demás almas humanas.
    - Restantes formas separadas. Substancias naturales.

[62] Cf. 1 q.14 a.7 et q.68 a.3.

Tal distribución, que expresa claramente los cauces por donde discurre el análisis tomista, no responde solamente, ni sobre todo, a un intento de delimitar temas con vistas a la mayor claridad en el estudio, sino más bien a la fundamental estructuración que liga unos problemas con otros.

Siendo natural al alma humana su unión al cuerpo, es lógico que su acto intelectivo sea estudiado primeramente en cuanto es propio de un alma unida a un cuerpo. Su objeto inmediato es entonces la esencia de las substancias corporales. Por ellas consigue reflejamente el conocimiento de sí misma e indirectamente el de las substancias superiores. Esta debe ser, por consiguiente, la dirección obligada de su dinamismo.

Cuando esté libre de las determinaciones que le impone la materia, deberá ser otro el proceso; se conocerá a sí misma de una manera connatural; a las demás substancias separadas, según el modo de su propia substancia, y las cosas naturales, de una manera impropia y confusa. Detalladamente iremos después siguiendo los pasos del pensamiento de Santo Tomás en esta materia; de momento es preciso señalar que este proceso que atiende al peculiar modo de existencia de la inteligencia humana se asienta fundamentalmente sobre su misma naturaleza discursiva y racional.

Desde este punto de mira, lo importante no es tanto determinar los objetos a que su actividad pueda sucesivamente dirigirse, cuanto aclarar el modo como debe enfrentarse con ellos y el camino que ha de seguir en su intento de comprenderlos con la mayor perfección posible. El ideal estriba en alcanzar una máxima certeza, un conocimiento pleno, que vendrá dado en el término del proceso científico. Porque, incluso en la consideración de un único objeto, la mente no forma sobre él de modo inmediato una idea cabal, *definitiva;* necesita un *progreso* hacia su mejor comprensión.

Quiere decirse que la inteligencia humana, aun siendo primariamente facultad de ser, incluso conociendo, en efecto, un objeto como es en sí mismo, no le penetra por de pronto en toda su profundidad, agotándole exhaustivamente. Para eso necesitaría ella misma poseer actualidad perfecta; y no la posee: es constitutivamente facultad, es decir, potencia que sólo de modo procesual consigue actualizarse.

Es preciso, por consiguiente, tener en cuenta su carácter dinámico, transitivo, que deberá realizarse entre unos términos límites y a través de ciertas etapas. El sentido de ese tránsito es, naturalmente, como el de todo movimiento, el de la potencia al acto; por tanto, el de la confusión a la claridad, puesto que ésta implica distinción y determinación.

Nada más lejos del verdadero pensamiento tomista que pretender instalarse sin más en un conocimiento claro y distinto, aunque sólo sea como punto de partida. La naturaleza misma de la inteligencia humana excluye tal clarividencia inicial.

Proceder de mayor a menor confusión, es decir, pasar de la ciencia imperfecta a la perfecta, es también un tránsito de lo más a lo menos común, porque aquélla encierra de una manera obscura y potencial lo que más determinadamente se ha de ir descubriendo. La totalidad se nos ofrece antes que sus partes; lo más universal, primero que los contenidos en ello implicados. Esto se verifica tanto con respecto al conocimiento sensitivo como al intelectivo, lo cual, sin embargo, no obsta para que, si atendemos al origen de nuestra

intelección, hayamos de constatar la prioridad de los objetos perceptibles sensiblemente sobre el de los seres inmateriales sólo captados por la inteligencia. En todo caso, el proceso de actualización cognoscitiva es un sucesivo acercamiento a la mayor claridad y concreción. «Ha de decirse, pues, que el conocimiento de los objetos singulares es anterior para nosotros al de lo universal, como el sensitivo al intelectivo. Pero, tanto respecto al sentido como al entendimiento, el conocimiento más común es anterior al menos común» [63].

Esta incapacidad del entendimiento para conocer inmediatamente una cosa con toda perfección, y sobre todo su impotencia para captar en un solo acto la plenitud íntegra del ser, exige en el conocimiento intelectual humano un proceso judicativo y racional. La racionalidad es lo propio y característico del hombre; un privilegio que le sitúa en un plano absolutamente nuevo dentro de la escala animal, una deficiencia que le impide asimilarse a los seres superiores pura y estrictamente intelectuales.

No es ciertamente que la razón sea algo distinto de la inteligencia, sino que es sencillamente una inteligencia menos perfecta, que por eso no alcanza intuitiva e instantáneamente la comprensión de su objeto; necesita perseguirle, ir tras él paso a paso; en una palabra, *dis-currir*. Esto le impone la necesidad de plurificar sus actos: «Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate» [64]—, que, no obstante, encuentran su último sentido de unidad y su garantía de validez precisamente en el hecho de que la razón es en definitiva, y aunque de manera deficiente, una inteligencia. Santo Tomás ha expresado frecuentemente este pensamiento: «Certitudo rationis est ex intellectu; sed necessitas rationis est ex defectu intellectus» [65].

Esto nos enfrenta con otro aspecto de la cuestión que es preciso analizar. Hay en el conocimiento humano un acto que no es discursivo, en el exacto sentido de la palabra: el de la simple aprehensión. ¿Hasta qué punto persiste en él la multiplicidad de operaciones?

En realidad, aquí estamos ante un acto de pura inteligencia: «Intelligentia indivisibilium sive incomplexorum», la define Santo Tomás [66], siguiendo a Aristóteles. Ello podría tal vez hacernos pensar que este tipo de conocimiento es, sin más, absolutamente perfecto, que no necesita, por consiguiente, seguir un proceso de actualización. Sin embargo, sólo hasta cierto punto esto es así. No hay, en efecto, un tránsito gradual de un término a otro en la formación de la idea simple; pero no por ello debe abolirse todo movimiento. Para que surja la idea debe intervenir, por de pronto, un proceso abstractivo, como ya antes se indicó. No hay intuición intelectual posible para el hombre.

Pero, en todo caso, ¿puede decirse que este conocimiento es absolutamente perfecto? Es ciertamente, según el testimonio tomista, infalible, a no ser que el entorpecimiento de las potencias inferiores estorbe o dificulte la rectitud de la intelección [67]. De aquí se sigue la validez del concepto en orden a la comprensión de la realidad, pero no que la agote exhaustiva y totalmente. Un hombre puede por ello

[63] 1 q.85 a.3.
[64] *In Boethium: De Trinitate* 2 q.2 a.1.
[65] 2-2 q.49 a.5 ad 2.
[66] *In Analyt. post.* 1 lect.1 n.4.
[67] 1 q.94 a.4; *De malo* q.16 a.6 et ad 16.

conocer intelectualmente mejor que otro la misma realidad [68], e incluso ver más perfectamente la esencia divina en el estado de bienaventuranza [69], porque es mayor su potencia intelectiva. Téngase en cuenta, además, que la verdad, objeto de inteligencia, no se da formalmente en la simple aprehensión, sino en el juicio. La verdad contenida en el juicio está en la simple aprehensión materialmente, sin alcanzar la transparencia consciente de la realidad propia de la verdad lógica.

Aparte del enriquecimiento que el raciocinio hace posible al pasar del conocimiento de una cosa al de otra, hay otro tipo de perfeccionamiento intelectivo en el sucesivo esclarecimiento de una misma idea sobre un objeto que permanecería invariable. En efecto, la abstracción nos ofrece la realidad en principio veladamente y sólo en parte, puesto que, por de pronto, sólo nos da su esencia: «Primo apprehendit (intellectus) aliquid de ipsa ut puta quidditatem ipsius rei» [70]. Para penetrarla en toda su integral entidad son precisas otras especies que vayan contribuyendo a su total determinación, a las que deberá considerar no aisladamente, sino referidas a la realidad única que se trata de conocer.

El paso de la potencia al acto implica, desde este punto de vista, una atribución a la primitiva idea esencial de nuevas notas que se *componen* con ella y la clarifican, o bien, en un aspecto negativo, la delimitan de todo lo que no es ella ni le pertenece como propiedad o accidente.

Esta cualidad de la mente de relacionar entre sí los concentos la faculta para hacer la transición de unos a otros. De este modo nos encontramos de nuevo y obligadamente con el proceso discursivo, que si bien, en sí mismo considerado, expresa un modo de deficiencia intelectual, en el hombre es la vía específica que se le abre para su progreso científico a partir de las ideas simples formadas en su primera apertura a la realidad.

Y todavía más: nos enfrentamos igualmente con la necesidad de ampliar el ámbito objetivo de nuestra intelección, porque, en definitiva, conocer perfectamente un objeto supone el conocimiento de la plenitud de sus relaciones y, sobre todo, el de la causa a la que debe el ser.

Debe tenerse en cuenta que la perfección no depende sólo del número de objetos conocidos, sino, sobre todo, de la profundidad y claridad de la intelección [71]. Ni sólo de la dignidad del objeto, sino del grado de certeza con que es aprehendido [72]. Y sucede precisamente que para nosotros es menos conocido lo que en sí mismo posee más inteligibilidad y, por tanto, más dignidad y entidad. Por eso, nuestro saber natural de Dios o de las formas separadas es más deficiente que el que podemos obtener de los seres materiales.

La posibilidad humana de ahondar en un conocimiento va vinculada a nuestra capacidad de penetrar en lo que es en él máximamente inteligible, es decir, de considerarle de modo inmaterial. Desde esta perspectiva, la ciencia va adquiriendo grados sucesivos de certeza y apodicticidad a medida que consigue profundizar más in-

[68] Cf. 1 q.85 a.4.
[69] Cf. 1 q.12 a.6.
[70] 1 q.85 a.4.
[71] 3 q.10 a.3.
[72] 1 q.1 a.5.

timamente en la esencia de un objeto, es decir, en la medida en que le considera más abstractamente. De aquí la posibilidad de establecer diversos grados de abstracción formal—Santo Tomás ha insinuado tres, que se han hecho clásicos—, que serán otros tantos criterios para especificar las ciencias y determinar el grado de su validez objetiva en orden a la comprensión de la realidad.

1. La intelección de las substancias corporales

Cuanto se ha dicho sobre el origen de las ideas y la necesidad de las especies en la intelección nos ahorra en parte el análisis detallado de la cuestión que ahora nos proponemos. Sin embargo, hay aspectos en los que es preciso insistir.

Conviene ante todo tener en cuenta que un enunciado propuesto en estos términos generales encierra con cierta ambigüedad dos problemas que es preciso no confundir: el primero se refiere a la aprehensión intelectual de las substancias corpóreas mediante un proceso que terminará en la formación de la especie inteligible, en la que, en efecto, el objeto será captado esencialmente. Pero existe una segunda cuestión: la especie representa algo que es común—actual o posiblemente—a muchos individuos. Aun cuando se haya formado a partir de los datos sensibles que siempre se obtienen del singular concreto, ha prescindido, desde luego, de esa concreción; es por definición y por formación un conocimiento *abstracto*, y en cuanto tal, pudiera pensarse que desvinculado de la singularidad individual de que tal vez partió. Entonces es posible formular esta pregunta: ¿hasta qué punto el conocimiento *esencial* de los objetos materiales es un conocimiento integral del objeto, tal como existe en su realidad concreta y singular? O más precisamente: ¿hasta qué punto y de qué modo es posible un conocimiento intelectual del individuo singular concreto?

De este segundo problema nos ocuparemos más adelante. De momento, debemos aún precisar algunos puntos relacionados con la posibilidad y modo que el alma tiene de conocer aquellos objetos que son inferiores a ella, es decir, las substancias materiales, ya que ella es la ínfima en el género de las espirituales.

La inteligencia, decíamos, debe formar sus ideas partiendo de las cosas concretas, para lo cual necesita valerse de un proceso de abstracción. La licitud de este paso quedaba justificada por el hecho de que la abstracción intelectual no desfiguraba, sino que sencillamente patentizaba su esencia inteligible. Resta, sin embargo, por dilucidar otra pregunta previa: ¿le es posible al entendimiento dar este paso?; ¿tiene aptitud para conocer lo corporal, siendo él una potencia inmaterial? El conocimiento supone, por de pronto, una aprehensión de la esencia del objeto por el sujeto cognoscente. Mas el entendimiento obra según su modo de ser: «modus enim actionis est secundum modum formae agentis» [73]. Y puesto que es una potencia espiritual, realiza su acción «de un modo universal y con cierta necesidad» [74].

Antes había afirmado el propio Santo Tomás, comparando la potencia intelectiva con la potencialidad de la materia prima, que el entendimiento recibe las formas abstractas: «Nam materia prima

[73] I q.84 a.1
[74] Ibid.

recipit formas individuales; intellectus autem recipit formas absolutas...» [75]

Parece, por consiguiente, obligada la aceptación de uno de los términos de la disyuntiva que Santo Tomás ha ejemplificado históricamente: o bien no es posible tener conocimiento cierto y verdadero de nada, porque sólo existe fuera de la mente una realidad corporal signada con todos los caracteres de la contingencia e imposible de ser captada intelectualmente—«quia prius labitur quam mente diiudicetur»—; o bien, según la solución platónica, para que sea posible esa asimilación que el conocimiento intelectual supone, hay que hacer subsistentes por sí mismas e hipostasiadas en un mundo supraterrenal las formas de las cosas a las cuales—y no a sus participaciones en el mundo sensible—se refieren las ciencias, las definiciones y, en definitiva, todo acto intelectual. En uno y otro caso, el conocimiento intelectual de lo sensible queda impedido.

Santo Tomás, al comentar y refutar tanto las ideas de los primitivos «naturalistas» como la concepción platónica de un mundo eidético ontológico y subsistente, se mantiene en el justo término medio a que había abocado la solución aristotélica: si en definitiva se trata de conocer las esencias de las cosas, hay que intentar aprehenderlas en donde ellas de verdad están, es decir, en las mismas cosas. Mas, en su intento de captar la esencia universal en el objeto sensible, el entendimiento se encuentra en una crítica coyuntura: la esencia del objeto sensible que se da en la realidad individualizada y concretizada debe ser captada universal y necesariamente. Y ha de tenerse en cuenta, sobre todo, que la realidad ha de ser aprehendida como es, sin alterarla en absoluto: «Quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret» [76].

¿Es esto posible sin renunciar a ninguno de los presupuestos establecidos? Sí, responde Santo Tomás; porque no es necesario que la esencia exista *de la misma manera* en uno y otro de los términos, sujeto y objeto de la intelección. El entendimiento mismo será quien pueda hacer la trasposición de la esencia (material) a sus propias condiciones de espiritualidad, sin transmutarle por eso y, por tanto, sin anular la posibilidad de *asimilación* que el conocimiento supone. (Asimilar es a la vez, adviértase, producir una semejanza y fundir en uno mismo el ser del objeto y sujeto.)

Por de pronto, puede ya constatarse experimentalmente que una misma forma sensible—el color, por ejemplo—se da de distinto modo y en variedad de grados en los objetos sensibles en que se encuentra realizada, como diversamente se halla en la cosa y en el sentido que la recibe sin materia externa. «De la misma manera—concluye, pues, Santo Tomás—, el entendimiento recibe las especies de los cuerpos, que son materiales y movibles, de manera inmaterial e inmóvil, en conformidad con su modo de ser» [77].

Pero esta naturaleza universal no se da de hecho más que concretada en el individuo, y éste sólo por el sentido es perceptible. El papel, pues, de la sensación es fundamental y en ningún caso puede ser desatendido. El problema estriba entonces en saber de qué manera lo que va a ser objeto de intelección está contenido en los datos sensoriales y en explicar luego el modo como la inteligencia lo per-

[75] I q.7 a.5 ad 1.
[76] I q.85 a.7.
[77] I q.84 a.1.

ciba en ellos, porque, en definitiva, las condiciones de la sensibilidad siguen siendo materiales, y, por consiguiente, la distancia con la espiritualidad del entendimiento, todavía, al parecer, insalvable.

Y, en efecto, debe advertirse, en primer término, que lo inteligible está de alguna manera en lo sensible: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθετοῖς τὰ νοητά ἐστι, decía Aristóteles [78]. Pero no ciertamente como aprisionado por una envoltura exterior que sea preciso quebrar para su liberación o evasión, sino fundido, realmente identificado, en un mismo ser, «lo que llamamos abstracto, tanto como las propiedades y pasiones del sensible» [79]. Lo cual no quiere decir que estén de la misma manera, pues es claro que las cualidades sensibles se hallan en la sensación actualizadas, presentes, mientras que la naturaleza abstracta, sólo de modo potencial. Santo Tomás dice a este respecto, comentando un pasaje de Aristóteles: «Evidentemente es la realidad singular la que es sentida propiamente y por sí misma; pero, sin embargo, el sentido alcanza de alguna manera el universal. Conoce, por eso, a Calias no sólo en tanto que Calias es tal, sino en tanto que es este *hombre*. En efecto, si el sentido no captase más que lo que constituye al individuo y de ninguna manera al universal en el particular, no sería posible que la aprehensión sensible produjera en nosotros el conocimiento de lo universal» [80].

Paralelamente a esta objetiva presencia de la esencia universal en el dato de sensación, hay que señalar en el caso del hombre—único ser en el que confluyen el conocimiento sensitivo y el intelectual—una determinada convergencia de las dos facultades en el ejercicio respectivo: la actividad intelectiva exige, como necesaria y previa, la elaboración sensorial; pero, a su vez, no puede darse una verdadera sensación en el hombre que no vaya caracterizada por una presencia virtual del entendimiento. Por eso, aunque absolutamente hablando puede existir un conocimiento sensitivo en seres no intelectuales, cuando de hecho se da en el hombre, que es por naturaleza unidad substancial de cuerpo y alma, deberá ir siempre matizado de su racionalidad constitutiva.

La afirmación de que el hombre siente igual que el animal—o sólo con la diferencia que provenga de la respectiva agudeza de sus órganos—no debe, por eso, ser establecida sin discriminación.

Sin embargo, la naturaleza universal en sí misma, aunque dada de alguna manera ya en la sensación, pasa realmente inadvertida en ella y exige, para ser aprehendida, una facultad realmente distinta. Interpretando a Aristóteles, Santo Tomás lo ha hecho observar agudísimamente [81]. Hay que distinguir, advierte, entre una determinada cosa y su esencia: «aliud est magnitudo et magnitudinis esse, id est, aliud est magnitudo et quod quid est eius. Et similiter aliud est aqua et aquae esse». Supuesta esta distinción, el correspondiente conocimiento ha de verificarse o por dos facultades diversas o por una misma considerada bajo distintos aspectos («alio modo se habente»). Mas, tratándose de un conocimiento directo—«quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei»—, es necesario utilizar precisamente dos potencias específicamente diversas: la facultad intelectiva aprehende la *esencia* de la carne; la sensitiva aprehende, sin más, la carne, que nunca se da sin materia.

[78] *De anima* 3 c.8 n.3 (BK 432a5).
[79] Ibid. (BK 432a5-6). Cf. S. TH., *In De anima* 3 lect.13 n.721.
[80] *In Analit. post.* 2 lect.20 n.505.
[81] *In De anima* 3 lect.8 n.705ss. Al destacar esta doble modalidad de la intelección queda justificado el hecho de haber tratado independientemente el conocimiento directo y esencial de las substancias corpóreas y el que sólo por modo reflexivo puede tenerse del singular concreto.

La solución no es la misma cuando se trata de comparar el universal al singular: entonces debe ser una y la misma facultad la que conoce—si bien de distinto modo—ambos términos («una et eadem potentia alio et alio modo cognoscit carnem et quod quid est eius»), porque no podríamos de otra forma establecer tal comparación. Pero adviértase que entonces el conocimiento es, respecto del singular, no directo, sino reflejo.

Permanece, pues, absolutamente a salvo la función de una potencia inorgánica, insustituible por cualquier tipo de actividad sensorial, a la hora de penetrar en la esencia universal e inteligible de una cosa; pero al mismo tiempo se nos revela la necesidad de una coordinación de su actividad con la desarrollada por las potencias orgánicas inferiores.

El papel que la sensibilidad desempeña en la elaboración de la especie intelectiva no debe ser reducido a un esquematismo incoherente, que tendría como únicos jalones los datos de los sentidos externos y la imagen de la fantasía sobre la cual obra la virtud del entendimiento agente. Aun cuando, en el estado actual de nuestros conocimientos, todavía constituya un misterio la explicación total del proceso cognoscitivo, resulta necesario admitir una integración mucho más compleja, pero también mucho más acorde con la naturaleza psicológica del hombre. A pesar de la insistencia con que se ha señalado la importancia del conocimiento sensitivo como origen del intelectual, los autores tomistas se han preocupado poco del problema de la clave de la psicología de Santo Tomás. La obra de Fabro es tal vez en este sentido la más meritoria [82].

Para llegar hasta el fondo de la cuestión hay que partir de un análisis perfecto, estructural y funcional, de los sentidos. En lo que respecta a los internos, sobre todo, la tarea es especialmente urgente [83].

Lo que nos importa subrayar actualmente—cuando nuestro análisis se refiere únicamente al conocimiento intelectual—es el hecho de la existencia de una previa síntesis perceptiva, realizada en la sensibilidad sobre la que opera luego el entendimiento, llevando a cabo una nueva integración más amplia, en la que aquélla quede, de alguna manera, subsumida.

La unificación así establecida por el entendimiento, en su consideración de las cosas sensibles, tiene, sin embargo, un carácter muy especial. Por ser facultad espiritual signa al objeto con las cualidades de inmaterialidad y necesidad, lo que exige un prescindir de todas las condiciones individuantes y contingentes. No es, pues, una imagen más global o más perfecta lo que se consigue como resultado de su actividad sobre el dato de la sensibilidad, sino algo de naturaleza distinta, es decir, un concepto. El problema del tránsito de una a otra forma de conocimiento sigue, pues, vigente, y persiste la necesidad de un especialísimo proceso de abstracción y de la intervención en él, del entendimiento mismo. De cómo esto sea posible, ya se

[82] C. FABRO, *Percezione e pensiero* (Milano 1941).
[83] Esta consideración nos ha movido a estudiar dicho tema con cierto detalle, a pesar de las limitaciones a que nos obliga el carácter introductorio de estas páginas.

ha hablado anteriormente. Destacamos ahora solamente que la idea universal, formada de ese modo en el entendimiento humano sobre los datos ofrecidos por los sentidos, constituye para él el conocimiento con todo rigor primero, es decir, anterior y fundante de cualquier otro que le sea posible adquirir. Unicamente, supuesta la esencia universal de la cosa sensible como el *primum cognitum* de la inteligencia humana, ésta puede llegar connotativa, indirecta o reflejamente a nuevos conocimientos.

Frente a la aserción kantiana de que no todo lo que hay en el conocimiento deriva de la experiencia, aunque por ella se inicie, persiste el gran pensamiento tomista, que exige una interpretación muy diversa; para Santo Tomás también será cierto, como es lógico, que en el conocimiento intelectual hay algo más de lo que puede haber en el meramente sensitivo. Pero tal diferencia se basa en la superación que el uno supone sobre el otro; quiere significar que el poder cognoscitivo del entendimiento no concluye donde la sensación termina, sino que es capaz de traspasar indefinidamente sus límites, pero sin renunciar jamás a la originaria vinculación que a ella, en definitiva, la religa. De la experiencia derivan, pues, todos nuestros ulteriores saberes, y no se extiende más allá de los límites a donde, a partir de ella, podamos llegar (lo cual, claro es, no quiere decir los límites a donde ella efectivamente alcanza): «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit—dice taxativamente el Santo—, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest inquantum manuducí potest per sensibilia» [81].

Hay un grave motivo para insistir en este punto, precisamente en el momento en que estamos refiriéndonos al conocimiento intelectual de las cosas sensibles, puesto que ello nos aclara la causa de que éste sea de verdad primero y previo a todo otro, ya que resulta de la acción directa sobre los datos sensoriales. Pero todavía conviene advertir que cualquier otra forma o grado de conocer intelectual sigue relacionado con la sensibilidad de manera efectiva y real, y no sólo del modo virtual que supondría el hecho de su originaria fundamentación en la primitiva idea formada en la mente por un proceso abstractivo. Santo Tomás ha expresado este pensamiento advirtiendo la imposibilidad absoluta de una intelección sin imágenes; incluso para conocerse a sí misma, la inteligencia necesita una referencia al «fantasma», vale decir, al resultado último de la integración sensorial. «Impossibile est—dice—intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata»... «Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum in accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum» [83].

La primordialidad del conocimiento intelectual de los seres sensibles no se refería a éstos en su concreta realidad material, sino sólo a la esencia universal en ellos contenida.

Al intentar ahora descubrir nuevas dimensiones para la actividad del entendimiento, parece natural preguntar primeramente por la posibilidad y modo de conocer precisamente esas cosas en la individualidad y contingencia con que efectivamente aparecen existiendo. Luego será el momento de indagar nuevas zonas de realidad asequible: la de la propia facultad, por ejemplo, y la de todos aquellos

[82] 1 q.12 a.12.

[83] 1 q.84 a.7.

objetos que existen de modo inmaterial. Nótese, sin embargo, que no estamos refiriéndonos a una estricta prioridad temporal, sino ateniéndonos a un orden, en parte genético y en parte solamente expositivo. El hecho de que la inteligencia deba comenzar conociendo las esencias universales de las cosas sensibles no quiere decir que deba agotar cuantitativamente el conocimiento de éstas antes de que le sea dado—en una especie de estadio superior—percatarse de su propio ser e incluso llegar al conocimiento de las cosas separadas.

Nos atenemos sin más, para nuestro análisis, al esquema establecido anteriormente siguiendo el desarrollo del propio Santo Tomás.

2. Conocimiento de los singulares materiales

En la idea, el entendimiento aprehende la esencia de los seres corpóreos, su contenido quidditativo, que expresa así lo específicamente común; nos da el *logos* o definición del objeto, pero se desentiende de la dimensión existencial y concreta de ese ser que, sin embargo, sólo se da en la naturaleza individualizada por la materia. La pregunta actual puede entonces formularse así: ¿conoce también el entendimiento humano, de alguna manera, el ser contingente y singular?; es decir—recordando la propia terminología y el mismo ejemplo empleado por Santo Tomás—, ¿es posible un conocimiento intelectual no sólo de la esencia de la carne, sino de esta carne que no puede existir sin determinada materia?

Por de pronto, parece claro que un conocimiento directo de ambas cosas sólo es posible utilizando facultades distintas. En este caso, la esencia la conocería directamente el entendimiento, y la materialidad singular sería aprehendida, también de modo directo, por los sentidos. Pero esto en nada aclara nuestro interrogante si no es en un sentido puramente negativo. Planteamos, en efecto, este problema en el aspecto que queda aquí obviado, es decir, en el supuesto de que sea la misma facultad intelectiva la que haya de llevar a cabo el doble conocimiento. Pues bien, en este caso, y partiendo del hecho ya establecido de que un objeto primario y directo es la esencia inteligible, se sigue que no hay posibilidad de una comprensión intelectual directa del singular.

Santo Tomás afirma, incluso categóricamente, que el singular como tal queda por siempre fuera del alcance intelectual humano [84], hasta fuera de sus apetencias naturales, ya que tal conocimiento no es propio de su perfección: «cognoscere autem alia, *singularia* et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati nec ad hoc eius naturale desiderium tendit» [87].

Desde este punto de vista no podría criticarse como implicitadora de un universal escepticismo la conclusión de Cayetano negando la posibilidad de un concepto propio y representativo del singular [88]; no

[86] No ciertamente por su condición de objeto singular, sino por razón de la materia, que efectivamente le singulariza y que se opone a la inteligibilidad: «Singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale» (1 q.86 a.1 ad 3).

[87] 1 q.12 a.8 ad 4; cf. *In Ethic.* 6 lect.3 n.1145ss. No se olvide que nos referimos al conocimiento intelectivo. Conocer sensiblemente los seres corporales concretos sí es necesario para el humano perfeccionamiento: «cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram (...) licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia et per aliam singularia et materialia» (1 q.14 a.11).

[88] Véase la doctrina de Cayetano en su obra anteriormente citada *In I p.* q.86 a.1. La crítica, en C. FABRO, o.c., p.323-330.

es éste, en realidad, el ámbito propio de la actividad intelectiva humana, y de hecho es claro para el tomismo que, en su estado de separación, el alma no conocerá más que en forma confusa las cosas y hechos singulares [89], lo que no significa que entonces su propia y connatural actividad cognoscitiva haya de cesar.

Ahora bien, el problema es susceptible de ser enfocado desde otra perspectiva: un cierto conocimiento del singular tal vez es posible e incluso necesario para que la intelección humana, dentro de los límites que le son propios, pueda llevarse a efecto. En este sentido podría afirmarse que así como el hecho de que la inteligencia humana no conozca directamente el singular concreto arguye en ella una imperfección, que se manifiesta en la necesidad de proceder siempre abstractivamente [90], el hecho de que para conocer la esencia abstracta, que es su objeto propio, requiera un cierto conocimiento del singular, es asimismo signo de esa deficiencia.

Pues bien, de una manera genérica tiene valor universal la afirmación de que el hombre necesita conocer intelectualmente, y en algún modo, los objetos singulares, puesto que ello está implicado y requerido en el conocimiento de su objeto propio.

La razón última de esto hay que buscarla en las más básicas tesis del aristotelismo aceptado por Santo Tomás. Tales esencias universales no están en algún limbo suprasensible donde el alma las contemple, ni están siquiera sólo en el entendimiento humano. Este llegará a poseerlas, de modo intencional, precisamente porque las aprehende en los mismos objetos sensibles, únicamente en los cuales existen realizadas. De aquí entonces que esta referencia a la singularidad concreta sea imprescindible. Santo Tomás lo ha indicado en un texto verdaderamente importante: «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive *natura in materia corporali existens... De ratione autem huius naturae est quod in aliquo individuo existat quod non est absque materia corporali,* sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide... *Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens,* et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium ut convertat se ad phantasmata» [91].

El pensamiento tomista sobre este punto que nos ocupa estaría, pues, como ha observado justamente Fabro [92], en un punto medio entre el absoluto mediatismo de las filosofías racionalistas, según las cuales el entendimiento, cerrado en el círculo de sus puros pensamientos, no tendría contacto alguno con la realidad concreta, a ser apelando a una intervención transcendente (veracidad de Dios, armonía preestablecida) y, por otra parte, el inmediatismo de algunas corrientes escolásticas ligadas al agustinismo, para quienes se da directamente una asimilación intelectual del singular.

No es difícil encontrar una concordancia que solidarice a la mayoría de los autores tomistas en la común crítica de estos extremismos, e incluso en el establecimiento de unas fórmulas genéricas en que se trate de concretar la solución adecuada. Santo Tomás ha repetido cientos de veces en sus obras expresiones—bastante análogas

[89] Cf. I p.79 a.4.
[90] Cf. I q.15 a.11 ad 1.
[91] I q.84 a.7.
[92] FABRO, o.c., p.315.

entre sí—que intentan señalar el modo justo de ese conocimiento: el texto de la *Suma* antes transcrito puede ser un ejemplo de ello. Entre otros, bajo este aspecto más significativo, recogemos este de su comentario al libro aristotélico *De anima*: «Intellectus igitur utrumque cognoscit sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quod quid est, directe, extendendo se ipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem redit super phantasmata a quibus species intelligibiles abstrahuntur» [93].

Lo difícil es interpretar lo que esta vuelta sobre el *fantasma* signifique y determinar su efectivo valor en orden al conocimiento del singular.

Desde luego no se trata—ni las palabras ni el explícito pensamiento del Santo autorizan a tal interpretación—de un modo de conocer que resulte de la adición de notas más o menos accidentales, pero siempre, en definitiva, abstractas a la idea esencial. La definición de una esencia específica se consigue añadiendo a lo genérico lo específico; pero no podría lograrse de este modo la de un singular concreto si fuera capaz de definición: lo individual no es algo sumado, añadido a la esencia, sino un modo peculiar que ésta tiene de ser realizada o actualizada. Sócrates es hombre entero y sólo hombre, y no esto más otra cosa. Todas las cualidades o determinaciones que fuéramos refiriendo a la esencia no dejarían ellas mismas de ser abstractas ni podrían darnos por cumulación la idea exacta absolutamente individual e incomunicable del sujeto a quien se las atribuyéramos. Aunque en la práctica no sirvieran para discernir de alguna manera al singular, teóricamente, al menos, ocurriría que siempre eran aplicables a otro posible objeto. El eclipse solar—la ejemplificación es del propio Santo Tomás [94]—no es conocido del mismo modo por el científico, que previamente ha determinado en un sistema de coordenadas perfectamente seguro todas sus condiciones y características, que por el hombre de la calle que efectivamente lo observa; en realidad, el primero, a pesar de todas sus precisiones, no conoce de hecho el fenómeno. Por eso tampoco «quien conociera a Sócrates por el hecho de que es blanco, o hijo de Sofronisco, o cualquier otra atribución semejante, no le conocería en cuanto que es éste determinado hombre» [95]. Y esto porque la individuación no se consigue por una agregación de accidentes que de suyo siempre podrían convenir a otro sujeto: «Cognitis huiusmodi formis aggregatis non cognoscitur Socrates» [96]. Es la materia la que individúa. Por eso no hay posibilidad de un conocimiento del singular concreto si de alguna manera no se conoce también la materia que da razón de esa singularización (por tanto, no se trata, claro es, de la materia prima, sino de la signada o cuantificada). Aquí es donde radica la verdadera dificultad del problema, puesto que, por naturaleza, la materia es inteligible.

Esto sitúa la cuestión en su punto de arranque, pero nos permite intentar algunas vías para su resolución. Queda descartada—ahora con evidente motivo—la posibilidad de una intelección directa del singular [97]; mas como, no obstante, resulta—ya lo hemos indicado—

[93] *In De anima* lect.8 n.712-13.
[94] Cf. I q.14 a.11.
[95] I q.14 a.11.
[96] *In Sent.* 2 dist.3 q.3 a.3.
[97] Han sido partidarios de un conocimiento de esta clase dentro de la Escolástica: DURANDO (*In Sent.* 1 dist.3 p.2.ª q.7): para él, el fantasma en el que el singular estaría representado sería término directo de la contemplación intelectiva y no nece-

de alguna manera posible y necesaria, veamos por qué indirecto camino se lleva a cabo.

Conformes en que ha de apelarse a un proceso de *conversión* del entendimiento, han surgido muy diversas sentencias sobre su modo, naturaleza y alcance. Citamos algunas de las más características.

Cayetano [98] opina que el conocimiento del singular es *argüitivo:* «Concipientes hominem et singularitatem et quod homo in universali non subsistit per se, arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis differens ab universali sibi oblato». Este tipo de conocimiento nos llevará a la conclusión de la existencia de un singular, pero no nos daría más que una noticia vaga e indeterminada sobre él. Tampoco, claro está, se le concebiría por un concepto propio y determinado, sino siempre *in conceptu alieno.*

A la sentencia del esclarecido comentarista de Santo Tomás se opuso muy pronto el Ferrariense, ateniéndose mucho más estrictamente a las palabras del Angélico y, en este sentido, evitando interpretaciones arriesgadas, si bien debe reconocerse que sin llegar a un esclarecimiento de la cuestión en todos sus puntos. Su explicación atiende al proceso estrictamente reflexivo que parte de la esencia universal, objeto directo del entendimiento, y, pasando por el acto mismo y la especie inteligible, llega al *fantasma* y, a través de él, al singular [99], del que debería formarse un concepto propio y exclusivo («expresse scilicet singulare in sua singularitate repraesentans») [100].

Juan de Santo Tomás es el último de los grandes escolásticos que ha tratado con extensión y profundidad el problema. Tiene todas las ventajas de la labor de sus predecesores y posee una mente lúcida y equilibrada, como pocos, para realizar la síntesis. Juan de Santo Tomás dedica al conocimiento intelectual del singular material dos amplios artículos de su *Cursus philosophicus* [101]: «Cuando el entendimiento—dice el filósofo lusitano—atiende a lo que directamente está representado en la especie inteligible, conoce el universal; mas cuando considera lo que connotativamente se representa en ella, conoce el singular. La conversión sobre la sensibilidad es necesaria en todo caso para el conocimiento intelectual humano, mas el singular no queda siempre perfectamente conocido: Es necesario distinguir dos modos de conversión, y por eso también dos maneras o grados en la intelección de aquellos objetos: «licet in omni cognitione indigeamus converti ad phantasmata, sed non semper eodem modo. Aliquando enim utimur phantasmate ut connotato tantum in specie intelligibili... et tunc cognoscitur res in universali et individua quoad distinctam cognitionem relinquuntur, solum vero aliquid in confuso accipitur simile phantasmati... et in hac cognitione non dicitur intellectus cognoscere singularia. Aliquando vero utitur intellec-

---

sitaría una especie inteligible propia; Scoto y sus seguidores, juntamente con Suárez, Toledo y otros muchos autores jesuítas, según los cuales para conocer los singulares se requeriría la formación de una especie expresa representativa, bien del singular únicamente o bien de éste y el universal a la vez. Véase también, a este respecto, el artículo de H. D. SIMONIN *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maitres franciscaines de la fin du XIII*e *siècle:* Melanges Mandonnet (París 1930) t.2 p.289-303.

[98] *In 1 P.* q.86 a.1.

[99] F. S. FERRARIENSIS, *Commentaria in Libros quatluor «Contra Gentiles»* (Romae 1918-19) t.13 l.1 c.65 coment.12 p.183.

[100] Ibid.

[101] Io a SANCTO THOMA, *Cursus Philosophicus* t.3 p.a q.10 a.4-5 p.322-339.

tus phantasmate descendendo ab illa confusione et ratione communi ad percipiendum aliquid distincte in singulari quod in phantasmate repraesentatur» [102]. Nos importa, para nuestra propia solución posterior del problema, subraayar esta interpretación del filósofo lusitano.

En un primer momento—el del conocimiento directo de la esencia universal—hay una ineludible referencia a la sensibilidad, en la cual queda connotado *in obliquo* el singular, que no es, sin embargo, conocido más que de una manera confusa. No hay, pues, posibilidad de entenderle directamente. Pero esto no quiere decir que resulte imposible llegar hasta él y captarle determinada e incluso inmediatamente. En un segundo acto—que debe ser considerado con todo rigor como reflexivo—la acción intelectiva puede tener como término *ad quem* último precisamente lo que anteriormente había quedado sólo connotado [103], y entonces se obtiene un verdadero y propio conocimiento del singular [104].

Cualquiera de las opiniones citadas—y otras que pudieran añadirse—explican algunos aspectos del problema y obvian determinadas objeciones; sin embargo, ninguna de ellas parece evitar todos los posibles inconvenientes, ni siquiera englobar—de modo que eludan la contradicción—los matices que la cuestión ofrece en la obra de Santo Tomás. Lo primero que entonces debiera reconocerse es esta efectiva complejidad, que tal vez reclama una solución no unívoca y, desde luego, no unilateral.

Ha de advertirse antes de nada que esta especie de reversión (Santo Tomás emplea para designarla palabras relacionadas con los verbos *reddere, reflectere, applicare, convertere, continuare)* es necesaria para todo tipo de conocimiento intelectual humano, aun para el que directamente se tiene de la esencia universal; el pensamiento de Santo Tomás es, en este sentido, clarísimo: «Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata» [105]. Y esto tanto si se trata de conocer substancias corpóreas como si de objetos inmateriales, carentes de suyo de imágenes representativas [106]; tanto si tratamos de adquirir nuevos conocimientos como si de actualizar los ya tenidos con anterioridad [107]. La causa de que ello sea así ha sido indicada suficientemente [108].

Esta primera precisión debe tenerse muy presente a la hora de interpretar textos que no siempre se refieren *stricto sensu* al conocimiento del singular, aunque repitan la fórmula que indica el modo como éste se realiza. En este caso, la *reflexión* tiene un sentido diverso y más exacto, tal como hemos visto precisar a Juan de Santo Tomás.

Es, por consiguiente, necesario explicar su modalidad y alcance.

---

[102] Ibid., 338a9-38.

[103] «Et per hoc quod intellectus convertitur ad attendendum id quod connotative in sua specie repraesentatur dicitur converti vel reflectere ad phantasmata, id est, obiectum representatum in phantasmate» (o.c., 331b35-332a2).

[104] «Et tunc—las palabras continúan inmediatamente a las que poco ha citamos en el texto—utitur reflexione speciei ad exprimendum distincte in intellectu id quod connotative et in obliquo solum repraesentabatur in specie, in phantasmate autem directe, et ita incipit habere illud pro termino ad quem ultimatur, et sic dicitur cognoscere singulare» (o.c., 358a35-38).

[105] 1 q.84 a.7.

[106] Ibid., ad 3.

[107] *In De anima* 3 lect.13 n.791; cf. *De verit.* q.10 a.2 ad 7.

[108] Cf. supra, p.078s.

Deben distinguirse en la obra de Santo Tomás dos modos de interpretar esta vuelta sobre el fantasma, según las cuales podemos agrupar dos series de textos: en uno explica la reflexión como un retorno de tipo discursivo sobre el proceso mismo de intelección, de modo que, partiendo de la esencia universal como término directo de la actividad intelectiva, busca sus fuentes objetivas hasta llegar al fantasma sobre el que el intelecto agente ha obrado la abstracción. Las etapas lógicamente discernibles podrían ser, pues, las siguientes: objeto directo, acto mismo de la intelección, especie inteligible, fantasma; a través del fantasma, conocimiento del singular. Este tipo de explicación se encuentra en el texto siguiente: «Anima cum est corpori coniuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas, sed indirecte et per quamdam reflexionem etiam per intellectum, quia organo non utitur, cognoscit singularia, prout scilicet ex *obiecto proprio* reddit ad cognoscendum *suum actum,* ex quo actu reddit in *speciem* quae est intelligendi principium et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species huiusmodi est abstracta et sic per phantasma singulare cognoscit» [109].

La misma doctrina encontramos en otra multitud de lugares paralelos [110]. Esta explicación parece ser la única que Cayetano tuvo en cuenta al interpretar al Santo; sin embargo, en éste se encuentra una serie de expresiones que debe ser considerada de modo diverso. En ellas interpreta la reflexión como una *aplicación* del universal al singular. Dice, por ejemplo, en un texto también del comentario a las *Sentencias:* «Lumen intellectus in eo (intellectu humano) receptum non est sufficiens ad determinandam propriam rei cognitionem nisi per species a rebus acceptas quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum; et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum dum scilicet intellectus speciem universalem quam a singularibus abstraxit applicat formae singulari in imaginationem servata» [111].

¿Son equivalentes las dos formas de expresarse? La mayoría de los comentaristas, antiguos y modernos, han opinado que sí, y no han hecho cuestión de la diversidad de léxico; sin embargo, una exégesis cuidadosa descubre algo más que una simple diversidad terminológica. El problema que, por consiguiente, se nos plantea es el de determinar si ambos modos de reflexión nos conducen a un efectivo conocimiento intelectual del singular y si éste es idéntico o no en los dos casos. Por de pronto, en ninguno de los textos de la segunda serie parece decir explícitamente Santo Tomás que nos conduzca a un tal tipo de conocimiento: en el artículo 5 de la segunda cuestión *De veritate,* verdaderamente fecundo e importante para nuestro problema, distingue nítidamente los dos modos de referencia intelectual

[109] *In Sent.* 4 d.50 q.1 a.3.
[110] *De verit.* q.10 a.5; q.2 a.6; *De anima* a.20 ad 1.
[111] *In Sent.* 2 dist.3 q.3 a.3 ad 1. Debe subrayarse el hecho de que use en las mismas obras—y, por tanto, sin la posibilidad de pensar en una evolución de sus ideas—los dos tipos de expresiones con diferente significado, pues ello parece indicar que las considera perfectamente distintas, lo cual es, además, confirmado explícitamente en algunos otros pasajes, por ejemplo, *De verit.* q.2 a.5 et a.6 ad 3; 2-2 q.47 a.3 ad 1.

al singular, que vendrían caracterizados, respectivamente, por un *motus a rebus ad animam* y un *motus ab anima ad res;* en el primero, verificado por el proceso discursivo antes señalado, expresamente indica que se llega a un cierto conocimiento del singular. En el segundo, en cambio, tal explicitación no existe, y repite una expresión que ya antes había aplicado y que resulta bastante enigmática: «Mens —dice—per accidens singularibus se immiscet». El modo de esta *fusión* o *co-fusión* con los singulares queda, bajo el primer aspecto, interpretada como un efectivo, si bien vago, conocimiento. En el segundo, en cambio, la solución es la siguiente: «Et sic (mens) singularibus se immiscet, mediante ratione particulari... quae alio nomine dicitur cogitativa». Nuestra exégesis posterior demostrará que también entonces se alcanza un real conocimiento del singular concreto por el entendimiento. Empecemos ahora por examinar el primer tipo de reflexión.

Debe advertirse, ante todo, que tal reflexión concluye efectivamente en el término último de la integración sensible, es decir, según el estereotipado término de la escuela, bastante fácil al confusionismo, en el *fantasma,* y no en el singular concreto, que, no obstante, queda también de alguna manera conocido, por cuanto está representado en aquél. Véase en un ejemplo cómo el santo Doctor va determinando los grados de ese proceso reflexivo: «Mens cognoscendo obiectum suum reddit in cognitione sui actus, et *ulterius* in speciem, et *ulterius* in phantasma... et sic aliquam cognitionem de singulari accipit» [112].

La imagen, por consiguiente, no es un medio que el entendimiento deba traspasar para encontrarse, más allá de ella, frente al propio objeto material concreto, tal como fácticamente existe, sino que es ella misma—que puede existir en la sensibilidad con ausencia actual de lo que representa—la que se constituye en objeto de la reflexión intelectiva. Si, pues, de alguna manera cabe hablar de que sea medio, lo será en cuanto constituye aquello *en lo que* el conocimiento del singular se verifica; pero no en cuanto a través de él la reflexión alcance a un nuevo eslabón en su proceso.

La utilización de metáforas para aclarar estos conceptos ha dificultado, en vez de ayudar, su comprensión; la reflexión a que aquí se alude no puede ser comparada—como tradicionalmente se hizo—a la que físicamente se da en un espejo (la ejemplificación tal vez sea válida para otros tipos de reflexión intelectual) [113]; en este caso, la imagen copia tal como es el objeto y no hace sino ofrecérnoslo indirectamente. El *fantasma,* en cambio, sólo *nos remite* al singular en cuanto le implica o representa, pero no en cuanto le hace existencialmente presente al entendimiento. Se trata, pues, insistimos, de

[112] *De verit.* q.10 a.5; cf. *De anima* a.20 ad 1; *De verit.* q.2 a.6.
[113] Santo Tomás utiliza también la metáfora del espejo; pero repárese que lo hace en un sentido distinto: trata con ella de aclarar el modo del conocimiento del fantasma mismo, no del objeto singular en él representado, precisamente contraponiéndole al conocimiento directo de la cosa en su esencia universal: «Intellectus noster—dice—non directe ex specie quam suscipit fertur ad cognoscendum phantasma...; sed tamen per quandam reflexionem reddit etiam in cognitione ipsius phantasmatis...; sicut per similitudinem quae est in visu a speculo accepta directe fertur visus in cognitione rei speculatae, sed per quandam reversionem per eamdem in ipsam similitudinem quae est in speculo». Ahora bien, una vez hecha esta reflexión de tipo especular, puede adquirir en ella y por ella un conocimiento del singular concreto: «inquantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate reflectitur in ipsum phantasma... habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem» (*De verit.* q.2 a.6).

un retorno a la imagen y no al propio ser corporal existente de hecho, ni siquiera a la sensación externa por él producida. Sin embargo, se obtiene de éste un cierto conocimiento a través del proceso discursivo. Conviene determinar esto con mayor exactitud.

La primera precisión que debemos hacer es que no se trata aquí de un razonamiento formal; hay, sí, paso de un término a otro, pero no estrictamente *ex uno in alium*. No se trata, pues, de un proceso de inferencia, sino de un discurso simple a través de diversos datos copresentes a la conciencia refleja, aunque en diversos grados de inmediatividad.

Esta *reflexio discursiva* recae sobre el fantasma en sus condiciones actuales concretas, y así connota *in obliquo* al singular representado, quedando de este modo conocido el singular, aunque siempre confusamente, alcanzándole «como en negativo», es decir, como un límite material del que depende la intelección y del que conserva, como en vaciado, la huella (Maréchal).

No se trata, pues, como ha interpretado Cayetano, de una inferencia formal en la que se deduciría la necesidad del singular (y, por tanto, únicamente su existencia) a partir de la insuficiencia objetiva del universal.

Esto supondría que tal reflexión se haría según un hábito científico—*reflexio in universali*—, y aquí parece claro que se trata más bien de una *reflexio in particulari*, puesto que Santo Tomás se refiere a una «cogitatio phantasmatis ut res non ut imago», a un fantasma que es efectivamente *similitudo particularis* [114].

Tampoco es satisfactoria la exégesis de Juan de Santo Tomás y la de Fabro en seguimiento suyo, que parecen reducir, sin más, este tipo de reflexión a la *conversio ad phantasmata* que se da en todo conocimiento directo, y de la que no sería sino una posible modalidad analítica, por lo demás innecesaria [115]. Es claro que Santo Tomás distinguió ambas formas de *conversión* como momentos distintos, según antes hemos señalado. En un explícito texto, ya otras veces aludido [116], contrapone claramente Santo Tomás los dos modos de intelección: hay una fase de recepción de la especie, adquisición de la determinación inteligible que el intelecto posible necesita y que le presenta el fantasma bajo la acción inmaterializante del entendimiento agente. Y otra, de uso de esa especie o determinación inteligible para la consideración actual, científica o no, de sus objetos, sirviéndose de los fantasmas como de ejemplar. La diferencia es perfectamente clara, y se maravilla uno del poco o ningún caso que han hecho de ella los grandes comentaristas. La relación intelecto-sentidos cambia mucho en uno y otro caso. En el primero nos situamos en lo que el cardenal Lorenzelli llamó *abstractio effectiva* en el orden de la acción universalizante del intelecto agente sobre el fantasma particular. Es lógico, pues, que si el producto de esta acción (el objeto universalizado) ha de buscar su concreción, busque sus propias fuentes y siga una dirección inversa a la de su educación. Una reflexión completa sobre la propia especie ha de terminar por fuerza en el límite que para ello supone el fantasma con el que le une una dependencia estrecha, objetiva, pero de cuya materialidad y concreción no tiene más conocimiento que el que tiene un agente del término de

[114] *De verit.* q.2 a.6.
[115] Cf. FABRO, o.c., p.337-38.
[116] *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.3.

su actividad, precisamente en cuanto límite y reacción a su acción [117].

No hay, pues, en este examen del intelecto hasta los propios orígenes oscuros de su intelección, un conocimiento del singular ni directo ni connotativo. La insuficiencia que desde su origen lleva el universal para poder subsistir y que hace posible su reflejo en los individuos (predicación), fundando antes la relación de universalidad, no puede mostrar el singular más que confusamente, y no a éste o aquél. Santo Tomás afirma que los individuos de una misma especie no tienen más que un concepto.

No debe hablarse, por eso, de un *verbo* o idea expresa del singular; pero tampoco puede reducirse su conocimiento, como pretende Cayetano, al meramente argüitivo. El singular se conoce intelectualmente, aunque de modo confuso, en la imagen «secundum continuationem quandam intellectus ad imaginationem» [118]. Esta reflexión, que, como dice Juan de Santo Tomás, no es ni común, ni fácil, ni práctica, nos lleva a conocer *hic et nunc* la imagen de un singular de esta especie o naturaleza, pero no a formarnos un concepto determinado y exacto del objeto concreto mismo.

La segunda serie de textos en que Santo Tomás hablaba de una *applicatio* del universal al singular nos sitúa ante otras perspectivas.

La primera impresión que el empleo de esta terminología nos suscita es la de que aquí no se trata de un conocimiento teórico de ninguna clase, sino más bien de un uso a fines prácticos de conocimientos previamente adquiridos. Unas palabras del propio Santo parecen confirmar esta primera idea: «Non potest aliquid ad alterum applicari nisi illud alterum sit aliquo modo praecognitum; sicut nos universalem cognitionem singularibus applicamus quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt» [119].

Aclaremos primeramente—y esto es absolutamente indiscutible en los textos tomistas—que tal *aplicación* no tiene en absoluto un carácter práctico en el sentido de que se trate de unos conocimientos que sea preciso utilizar en orden a ninguna realización operativa. En términos muy generales, se trata de atribuir a un sujeto particular un concepto general, de modo que podamos afirmar o negar de él, con derecho, un predicado universal; de Sócrates, por ejemplo, que es hombre: «Ratio quidem primo et principaliter est universalium: potest tamen universales rationes ad particularia applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales sed etiam particulares» [120].

Queda, sin embargo, la segunda dificultad; tal aplicación no constituye un conocimiento, sino que le supone. Hay una solución obvia que aparentemente no encierra inconveniente: el singular es conocido por el sentido, y el universal por la inteligencia, y éste es, sin más, atribuido a aquél, que, por supuesto, quedaría ajeno a toda intelección. La respuesta es, sin embargo, tan simple como inconsistente. Cabría una primera pregunta: ¿el sentido capta de hecho el singular o sólo sus condiciones externas? [121] Pero además, y sobre

[117] Cf. MARECHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique* (París 1949) cahier 5 p.239-40.
[118] *De verit.* q.2 a.6.
[119] *De verit.* q.8 a.11.
[120] 2-2 q.47 a.3 ad 1.
[121] Es indudable que en los sentidos, por lo menos en el hombre, hay ya una real percepción del singular (y he aquí por qué la reflexión puede y debe terminar en el último dato de la integración sensorial, que es donde el ser concreto se nos da

todo, hemos oído decir al propio Santo Tomás que, cuando el alma compara el universal al singular, debe ser una y la misma potencia —el entendimiento concretamente—quien conozca los dos términos [122].

La más aquietante solución—y la que respeta mejor la unidad substancial del sujeto humano—parece ser la que ofrece el propio Santo Tomás respondiendo a una dificultad análoga a la que aquí nos preocupa: «Dicendum quod homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non autem proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» [123]. Será, pues, el hombre (que por medio del entendimiento conocería el universal y por medio de las potencias inferiores el singular) quien haría tal aplicación. Ahora bien, la substancia no es inmediatamente operativa y la objeción sigue inmutable en su punto. Es, pues, en definitiva, al entendimiento a quien debemos atribuir esta función. Pero sólo podrá hacerlo si de alguna manera se continúa con el sentido, es decir, si hay una posible sutura entre ambas modalidades de conocer. Y, efectivamente, ésta se da a través de la cogitativa, potencia que, aunque todavía sensitiva, está, como dice el Santo, «in confinio intellectus»; es una especie de entendimiento de lo singular, una «ratio particularis collativa intentionum individualium» [124]. Su función es la de aprehender el singular en cuanto de algún modo está comprendido bajo universalidad: «Cogitativa apprehendit individuum ut existens sub natura communi, quod contingit ei inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto; unde cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum inquantum est hoc lignum» [125].

Parece, pues, claro que para Santo Tomás es posible llegar a un conocimiento intelectual del singular (de este hombre, de esta madera) precisamente a través de la cogitativa, y cabalmente por eso, como resultado de la aplicación de que venimos hablando, pues éste es el papel que cumple tal facultad: «Hanc autem cognitionem universalem, mediante vi cogitativa, ad singularia applicat» [126]. Que el conocimiento del singular vaya unido a tal aplicación y que se trate precisamente de un conocimiento intelectual, aparece indudable a través de la lectura del artículo que comentamos: «Dicendum quod secundum hoc intellectus potest de singulare et universale propositionem componere, quod singulare per *reflexionem quamdam cognoscit*» [127].

Ahora bien, ¿este conocimiento es realmente distinto del que se obtiene por la reflexión discursiva de que antes hablamos?; es más, ¿son diversos los dos procesos que se han analizado? En términos absolutos, creemos que no. Santo Tomás utiliza en ocasiones como sinónimas las dos fórmulas de «reflexio ad phantasmata» y «applicatio ad singularia» [128], y esto ya es sintomático.

realmente); pero todavía ha de pensarse que esa realidad no se nos ofrecería en su condición de *objeto* sin la intervención del entendimiento.

[122] *In De anima* 3 lect.8 n.711-713.
[123] *De verit.* q.2 a.6 ad 3.
[124] I q.78 a.4.
[125] *In De anima* 2 lect.13 n.398.
[126] *De verit.* q.10 a.5 ad 4.
[127] Ibid.
[128] Véanse ejemplos de ello en: *In analit. post.* 1 lect.38 n.339; 2-2 q.47 a.3; *In Boet., «De Trin.»* 2 q.1 a.2 ad 4.

En la cuestión *De anima* plantea el problema de la formación del juicio particular—por tanto, se refiere a la aplicación del universal al singular—y establece como necesario el característico modo de reflexión discursiva: «Dicendum quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe sed per quamdam reflexionem: inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibilem revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis et eius speciei originem et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae» [129].

Por consiguiente, se trata no de dos procesos distintos, al término de los cuales se consiga un peculiar y doble conocimiento de la realidad concreta, sino de dos modos de consideración de un proceso único, que, no obstante, es preciso tener en cuenta en su doble modalidad para darse una idea acabada y completa de su realización: el primer punto de vista significaría una descripción más bien objetiva de la reflexión, señalando los objetos o términos sucesivos a través de los cuales se llevaría a cabo. El segundo, en cambio, acentuaría el punto de vista subjetivo, señalando la íntima sinergia funcional de las facultades que intervienen y a través de las cuales se cumple dicho proceso.

En lo que sí debe insistirse de nuevo es en la total diferencia que existe entre este modo de reflexión propio del conocimiento de lo singular y la *conversio ad phantasmata* que acompaña a toda intelección humana directa. Esta es necesaria para la formación de la idea abstracta; pero jamás nos puede dar—ya se entienda *in actu exercito*, ya *in actu signato*—un conocimiento propio del singular, esto es, de éste o aquél. Si, pues, el entendimiento puede alcanzar al singular, ha de hacer una reflexión especial sobre el fantasma. El universal metafísico o directo no es, en modo alguno, reflejo, y la *conversio ad phantasmata* no puede entenderse como un acto posterior a la intelección misma, que le haría variar su primitiva dirección para volverse hacia otro objeto: la *intentio intellectus* va hacia las cosas atravesando el fantasma desde el primer intento en un movimiento directo, pero sin tocarlas en su concreción individual. Incorpora lo sensible a lo inteligible, es cierto; pero sólo en cuanto ello le es necesario para formar sus ideas universales.

Tal incorporación se realiza, por lo demás, en dependencia de los distintos hábitos que informan al entendimiento, permitiéndole penetrar en unas u otras zonas de la realidad. En alguno de esos hábitos (tercer grado de abstracción), la sensibilidad en acto por la cogitativa tendrá la mínima función particularizadora y especificativa, debiendo el intelecto superar sus determinaciones como empobrecimientos y limitaciones de la riqueza que en la realidad por ella presentada contempla gracias a la luz metafísica. En otro caso (primer grado de abstracción), el fantasma será necesario para la definición misma de los conceptos.

La inflexión sobre el fantasma, necesaria para el conocimiento del singular, ¿se realiza de modo distinto y en diverso grado que estas otras inflexiones de tipo científico? Creemos que sí. Ante todo, es preciso notar que tratándose de nociones abstractas con abstrac-

[129] *De anima* a.20 ad 1; cf. *In Sent.* 2 dist.3 q.3 ad 1.

ción formal (humanidad), el intelecto mismo ha roto las amarras con el singular material, haciendo imposible su concreción. Efectivamente, los abstractos formales consideran la naturaleza como un todo inteligible del que han sido excluídas, precisamente por ininteligibles, las determinaciones de la materia individual.

Pero, aun tratándose de abstractos totales, debemos hacer una nueva distinción: la referente al carácter práctico o especulativo del conocimiento. No se requieren, en efecto, las mismas condiciones para el conocimiento del singular en uno y otro caso. El no haber distinguido aquí suficientemente ha sido una de las causas de confusión mayor. La distinción entre especulativo y práctico no afecta a la potencia intelectiva en sí, sino más bien en sus funciones o, precisando más, en sus hábitos [130]. Ahora bien, la importancia que los conocimientos revisten para estos distintos hábitos es muy diversa. Ya hemos oído decir a Santo Tomás que, desde el punto de vista especulativo, el conocimiento del singular era tan poco importante para el hombre, que ni siquiera significaba para él una perfección. Y esto es porque «ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam» [131]. No ocurre lo mismo cuando ese conocimiento se dirige a la práctica. Véase cómo el Santo los contrapone: «Inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia» [132].

El interés, pues, del conocimiento del singular está, sobre todo, en la relación al obrar; desde el punto de vista especulativo, no es, en cambio, muy importante *(aliquid magnum)*. Ahora bien, el intelecto práctico no es más que una extensión *ad opus* del conocimiento especulativo. Parece, pues, que, si al intelecto especulativo le está prohibido el acceso a los singulares, también lo estará al práctico. Hay que considerar, sin embargo, que, aunque el conocimiento del singular *ex parte obiecti* sea práctico, *ex parte modi cognoscendi* puede ser también especulativo. Este sólo puede alcanzar al individuo vago. Aquél, en cambio, está interesado en llegar hasta el individuo concreto.

No pensemos, empero, que por virtud de la *cognitio práctico-práctica* llegamos a hacer plenamente inteligible la materia individual; lo único que da preeminencia a este tipo de conocimiento del singular sobre el especulativo es la especial colaboración que implica con la cogitativa, en virtud de la cual se alcanza el máximo grado de inmanencia del abstracto en el concreto. De hecho, cuando Santo Tomás ha emprendido la tarea de darnos una descripción psicológica del proceso cognoscitivo de los singulares, lo ha hecho sobre todo pensando en la *cognitio práctica*. Es aquí donde la especial sinergia de facultades que tiene lugar pone de manifiesto la proximidad y el contacto objetivo extraordinario que existe entre la cogitativa y el intelecto.

Hay, pues, en el conocimiento intelectual del universal una referencia a un principio extrínseco de concreción y, por tanto, a los

[130] Cf. S. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Matriti 1943) p.190.
[131] 1 q.85 a.3 ad 4.
[132] 1-2 q.14 a.3.

singulares; pero esta referencia los incluye sólo en confuso y no es la que aquí nos ocupa. Es la imprescindible y también la suficiente para la formación del universal; pero éste, aun en su aspecto lógico, implica sólo la predicabilidad de un concepto, mas no su efectiva predicación de un singular. Para esto es precisa una conversión, de naturaleza especial, al fantasma y una cooperación de las facultades intelectiva y sensitiva. Como resultado de ella, llegamos al conocimiento del objeto singular, pero sin formarnos de él un concepto directo y representativo, por cuanto los principios materiales no pueden dar lugar a una transcripción espiritual en un intelecto que ha de recibir, y no causar, las determinaciones inteligibles de las cosas.

3. Conocimiento del alma por sí misma

En dos lugares distintos del tratado que comentamos se ocupó Santo Tomás de la cuestión del conocimiento del alma por sí misma. Ello no debe sorprendernos si tenemos en cuenta el esquema general que se ha trazado, y al que ya hicimos anteriormente referencia. En su virtud, es naturalmente preciso considerar aisladamente el modo de su conocimiento en estado de unión al cuerpo y separada de él, destacando, eso sí, el que se refiere a la intelección que es posible en la vida presente, puesto que es fundamental y radicalmente previo. Y no porque el modo que el alma intelectiva tiene de conocerse en el compuesto humano sea la base que posibilite su conocimiento futuro, ya que uno y otro son distintos, como lo son los modos de existencia: «Cum nihil operetur nisi quantum est actu, modus operandi uniusciusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura» [133]. Pero es que el alma está esencialmente ordenada a ser forma del cuerpo; aun en estado de separación, no puede definirse sin relación a él. Es más, tal estado es contrario, o por lo menos ajeno, a su naturaleza: «... esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae» [134]. Esto explica que la primera atención y el mayor interés, desde un punto de vista filosófico, sean los reclamados por la primera consideración.

Trátase, pues, al presente de saber si el entendimiento humano —y al hablar de alma intelectiva o simplemente de alma humana en cuanto intelectualmente cognoscente, estamos refiriéndonos a la misma idea [135]—puede, además de conocer las cosas corporales inferiores a él, entenderse a sí mismo y de qué modo esto se verifique.

¿Cuál es—podríamos entonces preguntarnos antes de nada—la estructura íntima y esencial del alma que posibilita ese conocimiento? Esa estructura que la define en su naturaleza misma y, por tanto, de un modo invariable, sea cualquiera su estado. ¿Cuáles son, en segundo lugar, los modos peculiares de su existencia que condicionan las formas de su efectivo conocerse?

Dos cuestiones quedan implicitadas en nuestros interrogantes: la primera, que se refiere a la posibilidad de que tal conocimiento se dé,

[133] 1 q.89 a.1.
[134] 1 q.89 a.1. En otros lugares, v.gr., 1 q.118 a.3, y *Cont. Gent.* 4,79, emplea la expresión «contra naturam», si bien probablemente con el mismo sentido que la utilizada aquí.
[135] «Hoc ergo principium quo primo intelligimus sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis» (1 q.76 a.1).

ha de ser contestada unitariamente, sea cualquiera el estado en que el alma se encuentre, puesto que se funda en su esencia o naturaleza invariable. La segunda, en cambio, relativa al modo efectivo de su conocerse, deberá ser desdoblada de acuerdo con la dualidad de estados en su existencia.

POSIBILIDAD DE UN CONOCIMIENTO INTELECTUAL DEL ALMA POR SI MISMA.—Al intentar un análisis de la naturaleza esencial del alma, Santo Tomás tiene buen cuidado de empezar subrayando su condición de principio vital, y, por consiguiente, inmaterial, lo que permite definirla como acto de un cuerpo, no siendo ella misma cuerpo: «Anima autem quae est principium vitae, non est corpus sed corporis actus» [136].

Pero el alma humana, que alberga las virtualidades de la vegetativa y sensitiva, alcanza sobre ellas una prerrogativa inmensamente más elevada: es, además de inmaterial, espiritual; es ella misma un espíritu [137]. Como una especie, dentro del género común de éstos, se denomina *mente* [138]. La mente es, pues, el espíritu específicamente humano, pero no es todo el hombre, ni siquiera toda su alma. El término se utilizó para designar lo superior en ella, lo que tiene de más excelente [139]. ¿Querrá decir esto que quedan ajenas a tal denominación partes residuales? Por de pronto, ha de evitarse en las palabras y en los conceptos toda atribución cuantitativa, que comprometería la simplicidad esencial del alma humana. «Si, haciendo abstracción del cuerpo—dice San Agustín—, pensamos en el alma sola, la mente es algo de ella, como su cabeza, su ojo, su cara; *mas esto no debe pensarse a la manera de los cuerpos*» [140]. Lo que en realidad quiere expresarse con la palabra *mente* es precisamente esa suprema categoría que, al elevarla sobre todos los grados de la capacidad vital que puedan desarrollar las almas inferiores, le permite ser sujeto de una actividad absolutamente nueva y esencial para el hombre: su potencialidad intelectiva. Así entendida, designa la esencia del alma en cuanto principio de la operación intelectual. Tal es la explícita interpretación de Santo Tomás: «Se podrá definir el alma humana como una inteligencia, una mente, y por esta palabra designar su esencia, en tanto que de ella emana su potencia intelectiva» [141]. Así entendida, o bien expresando la esencia del alma juntamente con la potencia intelectual, y no sólo como principio de ella, según la interpretación agustiniana, la mente se revela como imagen de Dios, un nuevo aspecto que ayuda poderosamente a penetrar en su estructura íntima. A través de los diversos modos con que el alma manifiesta la suprema Trinidad divina, San Agustín ha ido aportando claridades al estudio de su estructura esencial, que Santo Tomás aprovecha y analiza.

Por de pronto, la mente tiene capacidad para conocerse y amarse, y se ama y conoce a sí misma esencialmente. La primera trinidad —*mens, notitia, amor*—nos revela una consubstancialidad entre esos tres términos, a la vez que una distinción en su ser relativo, su *esse*

[136] Cf. 1 q.75 a.1.
[137] Cf. A. GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (París 1927) 2 vols.; véase t.1 l.1-2.
[138] S. AUGUST., *De Trin.* 14.22.
[139] Ibid.
[140] Ibid.
[141] *De verit.* q.10 a.1.

ad. La substancia del alma, previamente a toda operación, aparece así dividida en tres modalidades distintas, aunque consubstanciales: *mente* es el alma capaz de conocerse y amarse; *notitia,* el alma en cuanto cognoscible o conocida por sí misma, y *amor,* el alma en cuanto amable o amada. *Notitia et amor* designan, según la interpretación tomista, hábitos consubstanciales a la mente, expresivos de una dicotomía interna en la esencia del alma; no son ni potencias ni actos, ni siquiera hábitos operativos, sino valores objetivos.

La segunda imagen de la Trinidad que San Agustín descubre en el alma humana—memoria, entendimiento, voluntad—actualiza la primera, manifestando sin más la estructura revelada por la anterior.

Y, en fin, la tercera, de más alto interés para expresar la relación con Dios, nos da de nuevo este desdoblamiento del alma como nota esencial de su constitución.

He aquí la idea central que, dentro ya de la concepción tomista, merece ser destacada: por su ser de espíritu, el alma es sujeto y objeto de conocimiento; en su seno mismo se da la unión objetiva entre su ser inteligible e inteligente. Y se ama, por consiguiente, a sí misma, porque el bien es de suyo amable, y la naturaleza autointeligible del alma constituye para ella un bien.

Siendo, pues, tal estructura constitutiva, el alma la poseerá lo mismo en su estado unitivo que cuando exista separada; será una substancia por naturaleza traslúcida a sí misma. Sin embargo, sólo después de abandonar el cuerpo poseerá un conocimiento pleno, percibiéndose por intuición inmediata. ¿Cómo se explica esto? Porque, aun realizándose en ella de una manera natural, y, por tanto, desde siempre y para siempre, la identidad objetiva entre la mente inteligente e inteligible, esta unión, durante la vida presente, permanece virtual, porque en ella el alma es, antes que nada, forma del cuerpo; con él constituye la unidad perfecta del compuesto humano, y para su acto cognoscitivo necesita recurrir a los sentidos. No es que el alma, a consecuencia de su unión con el cuerpo, deje de ser una forma perfectamente inteligible; es más: aun entonces, su operación propiamente intelectual o voluntaria se realiza sin comunicación con el cuerpo, aunque el sentido le proporcione la materia [142].

Esa necesidad que el alma tiene de recurrir, en su estado actual, a lo sensible, es en vista de su mayor perfección—*propter melius animae* [143]—y no se refiere a su ser, sino a su obrar; es una necesidad más bien orgánica que constitutiva. «Puesto que la necesidad de recurrir al cuerpo no afecta al alma aquí abajo más que en tanto que es principio de operación, no en tanto que ser y objeto, se trata de una necesidad subjetiva, ley del sujeto, no del objeto» [144].

Pero aquí está precisamente la clave que nos permite y nos exige diferenciar dos modos distintos de conocerse el alma a sí propia. A cada modo de existencia le corresponde una distinta manera de conocer: a sí misma y a cuantos objetos puedan entrar en la esfera de su capacidad intelectiva. Si no en su ser, el alma, como forma del cuerpo, depende de él en su operación. Y son estas operaciones las que precisamente nos interesan; no olvidemos que Santo Tomás se ha planteado en todas estas cuestiones sobre el conocimiento intelec-

[142] Cf. *De verit.* q.10 a.8 ad 4.
[143] 1 q.79 a.1.
[144] A. GARDEIL, o.c., t.1 p.147-48.

tual humano el problema de los actos y hábitos, mediante los que aquél se realiza: «consequenter considerandum est de actibus et habitibus...» [145]

CONOCIMIENTO DEL ALMA POR SÍ MISMA EN SU ESTADO DE UNIÓN AL CUERPO.—Ya ha quedado suficientemente establecido que todo conocimiento intelectual del hombre, en su condición de vida itinerante, debe partir de lo sensible, y solamente a través de ello puede remontarse a esferas inteligibles superiores. Es un principio que no podrá ser olvidado en el momento de plantear nuestro problema.

Debe igualmente recordarse que el camino hacia la formación de una idea perfecta y acabada requiere un orden, de lo más confuso a lo más claro. En este caso, la cuestión planteada por Santo Tomás encierra en sí misma, además, una complejidad que hace necesaria una descomposición analítica en diversas etapas. En efecto, Santo Tomás se pregunta por el modo de conocerse el alma a sí misma *y a aquellas cosas que existen en ella*, es decir, en su misma esencia en primer lugar y luego en sus actos y hábitos, tanto intelectuales como voluntarios. Su estudio respectivo se adapta a un esquema constante; primeramente se busca la constatación experimental de su existencia y luego se intenta el análisis científico de su naturaleza.

1. *Conocimiento de su esencia.*—¿Cómo, pues, el alma conoce su misma esencia? Es un principio válido para todo conocimiento—de lo material y de lo inmaterial—que una cosa en tanto puede ser conocida en cuanto que está en acto: «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia». Ahora bien, el alma humana es, de suyo, constitutivamente un objeto inteligible; pero, en su estado de unión con el cuerpo, esa inteligibilidad no se encuentra patentizada. Ello, porque al fin es una forma del cuerpo y, como tal, no actualmente inteligible («formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu») [146]. Se trata, pues, de una capacidad abierta a múltiples posibilidades—entre ellas la de conocerse a sí misma—, pero que, al pronto, se ofrece sumida en la máxima precariedad. Sin embargo, esto no es del todo exacto; por su peculiar estructura de mente, a la vez inteligible e inteligente, desde el principio, antes de todo acto, el alma posee un conocimiento *habitual* de sí misma. ¿Qué quiere decir con esto? Puede dar luz para entenderlo el recordar lo que hemos dicho sobre la existencia virtual, durante la vida presente, de la identidad objetiva del alma, sujeto y objeto de conocimiento, tal como ha señalado con toda precisión Juan de Santo Tomás [147].

El conocimiento habitual se opone al actual en el sentido de que sólo mediante éste tendrá efectividad durante la vida terrena. Ello no quiere decir que sea un conocimiento solamente potencial, en la medida en que lo sería el de cualesquiera otros objetos que en el futuro llegaran a ser conocidos. Santo Tomás lo compara con el conocimiento del sabio, que posee en su espíritu la ciencia adquirida y es capaz de actualizarla en un determinado momento. El ejemplo es extremadamente exacto: el sabio no obtiene un nuevo conocimiento cuando actualiza su ciencia habitual; ésta, a su vez, no se diversifica

[145] 1 q.84 pról.
[146] 1 q.79 a.3.
[147] IO. A S. THOMA, *Cursus theologicus in Summam S. Thomae* (Parisiis 1885) in 1 q.65 disp.21 n.131.

específicamente cuando pasa de uno a otro estado. Lo mismo ocurre en el alma cuando ese primer conocimiento habitual, radical si queremos, es actualizado. Se trata de un mismo conocimiento que, por un medio que en seguida examinaremos, pasa al acto. Sus propiedades son, por eso, idénticas, lo que nos permitirá no hacer una doble referencia a ellas.

De hecho, Santo Tomás, que ha hablado en otras de sus obras [148] de este conocimiento habitual, no lo menciona en este lugar de la *Suma*. Probablemente porque, dado el punto de vista de su examen, orientado hacia un análisis de los actos intelectivos, no resultaba aquí imprescindible la alusión a ese conocimiento habitual no realizado durante la vida presente más que mediante el que hemos denominado actual.

Este nos proporciona un conocimiento individual del alma fundado en el hecho de que su esencia le es innata y que, por tanto, está presente en sí misma. Ahora bien, tal conocimiento surge en nosotros —se actualiza—sólo después que el entendimiento haya realizado un acto previo que termine en el objeto primero—y, por tanto, sensible—de su operación. «Sic igitur—razonará el Angélico—(intellectus) in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum id quod fit actu» [149]. Tal recurrencia a un acto cognoscitivo anterior es, sin embargo, necesaria en el sentido de algo previo y preexigido, no en el de rigurosa mediación; el espíritu se conoce a sí mismo sin intermediario: «Mens se ipsam per se novit... Ipsa enim est quae cognoscitur» [150]. No es, por consiguiente, que la especie abstraída de lo sensible se constituya en imagen representativa del alma, sino que ésta se percata de sí misma como principio de los actos intelectivos; más aún, como realidad substancial y concreta, que permite, por tanto, la afirmación experimental de su propia existencia como sujeto de sus actos.

Tal conocimiento es, pues, inmediato y directo, aunque no primario, ya que éste lo es siempre de la esencia abstracta de un objeto sensible. Es, además, vivencial en más auténtico sentido aún que pueda serlo cualquier percepción experimental sensible, porque nada —ninguna especie intencional—se interpone en la conciencia que el alma, por ser presente a sí misma, tiene de sí propia.

Sólo, pues, cuando la inteligencia se actualiza previamente por un conocimiento adquirido, será en acto una realidad inteligible. Mas no se conocerá por su propia esencia—prerrogativa de las substancias espirituales separadas—, sino por su acto: «Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster».

En riguroso orden de naturaleza—que no implica por eso sucesión temporal de aconteceres—, el objeto exterior, término de la actividad intelectiva, es lo primero que cae en nuestro ámbito de cognoscibilidad; posteriormente, el acto y, en fin, el alma intelectiva misma, principio de ese acto.

Este movimiento es fundamentalmente de tipo reflexivo. He aquí un nuevo concepto de extraordinaria importancia en la doctrina de la cognoscibilidad del alma. La reflexión se funda en la inmaterialidad; es, pues, propia de toda facultad espiritual. Por consiguiente, no sólo

[148] Cf. *De verit.* q.10 a.8.
[149] 1 q.87 a.1.
[150] I q.87 a.1 ad 1.

el acto intelectivo, sino también el volitivo, nos hacen percibir de alguna manera su presencia. Sin embargo, en principio es sólo su existencia y su función de sujeto activo lo que nos revela este primer conocimiento psicológico del alma de contenido confuso.

Cabe un nuevo conocimiento que nos manifiesta su naturaleza y propiedades: el científico y filosófico. Como cualquiera otro de esta índole, exige la utilización de especies inteligibles. Es, sin embargo, la misma reflexión la que nos faculta para hacer un análisis de los caracteres universales del acto de conocer, que nos permita, a través de un sistema de inferencias, adentrarnos en la naturaleza misma del alma humana. Esta capacidad de desdoblamiento de la mente sobre sí misma, desentendiéndose, en cierta medida, del objeto de su actividad para considerar solamente los caracteres universales de ésta, es la que permite, siempre apelando a la reflexión, que pueda existir una estricta ciencia del alma [151]. Ciencia, por cierto, nada fácil, sino sólo alcanzable después de una investigación ardua y afanosa: «Ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio» [152]. Lo cual explica tanta ignorancia y errores sobre la naturaleza del alma.

2. *Conocimiento de los hábitos y actos.*—La doctrina expuesta para el conocimiento del alma en su esencia es en todo aplicable a «lo que en ella existe»: sus hábitos y actos. En efecto, unos y otros son cognoscibles, pero no por su esencia ni primariamente. El hábito lo es mediante su acto, puesto que de suyo es algo intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto; algo, por tanto, que no es en sí cognoscible. Y el acto lo es apelando a su objeto, porque para el hombre siempre se verifica que el primer objeto de conocimiento es algo exterior, la naturaleza de la cosa material. Por eso, lo primero que conoce el entendimiento humano es un objeto de esta naturaleza, y secundariamente conoce el acto mismo por el que se conoce el objeto; y por el acto se conoce el propio entendimiento [153]. Igual conclusión puede atribuirse al acto de la voluntad, que, como una inclinación que sigue a una forma entendida, está en el sujeto que la entiende de modo inteligible: «quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur» [154].

El modo de conocimiento reviste asimismo el doble carácter más arriba apuntado: experiencial y científico. Santo Tomás lo repite en cada uno de los momentos en que se ocupa de las respectivas cuestiones.

4. Conocimiento de substancias separadas

Es posible aún considerar la actividad del entendimiento humano respecto a seres ontológicamente más perfectos que él. Tales objetos han de ser totalmente inmateriales, y de aquí la denominación de «substancias separadas», es decir, libres de materia, con que se los ha designado. ¿Podemos tener conocimiento de ellos durante nuestra vida terrena?

[151] Véase, sobre la reflexión, su importancia, fundamento y clases, el estudio de J. Wébert, O. P., *Reflexio. Etudes sur les operations reflexives dans la Psychologie de Saint Thomas d'Aquin:* Melanges Mandonnet (París 1930) t.2 p.289-305.

[152] I q.76 a.1.

[153] I q.76 a.2.

[154] I q.76 a.4.

Desde dos puntos de vista cabe enfocar el problema:

a) Por parte de los objetos en sí, nada impide, en principio, que puedan ser entendidos, puesto que poseen un ser más pleno que el de ninguna cosa material y, por consiguiente, una mayor inteligibilidad. Dios, que es el máximo de los seres, es, a la vez que Inteligencia, Inteligibilidad pura. Queda, pues, asegurada desde esta perspectiva la posibilidad absoluta de su intelección, con mucho mayor motivo con que pueda establecerse la de las substancias materiales.

b) La dificultad se plantea entonces en el plano de las capacidades humanas. ¿Hay posibilidad de que tales seres se constituyan efectivamente en objetos para nuestro entendimiento? ¿Puede éste aprehenderlos de algún modo?

Para contestar a estas preguntas debe observarse, en primer término, que no es la perfección o dignidad de las cosas mismas la que ha de decidir en último término, sino la adecuación o proporción que con la inteligencia humana guarden: «Illa dicuntur altiora homine —afirma Santo Tomás—quae capacitatem eius excedunt, non quae sunt digniora secundum naturam; quia his quae sunt digniora quanto magis homo, servato suo modo, intendit, tanto magis proficit. Sed etiam in minimis considerandis, dum aliquis modum suae capacitatis excedit de facili incidit in errorem» [155].

En segundo lugar ha de constatarse el siguiente hecho de experiencia, agudamente señalado por Santo Tomás: «Deseamos más ardientemente conocer algo de las cosas más altas y nobles, aunque sólo sea de modo probable y conjetural, que saber mucho y con certeza de cosas menos elevadas» [156]. Tanto es así, que, según el viejo pensamiento aristotélico, recogido igualmente por Santo Tomás, la felicidad a la cual todos los hombres se sienten incoerciblemente atraídos, «como arqueros que tienden a su blanco» [157], consistirá «en el conocimiento de las substancias separadas, tal como puede ser alcanzado por medio de las ciencias especulativas» [158].

Hay, pues, por parte del entendimiento, inclinación, deseo incontenible (ὄρεξις) a conocer tales substancias, facilidad por parte de ellas a dejarse comprender, y, sin embargo, jamás podrá en esta vida realizarse un conocimiento directo de las mismas: «Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias immateriales secundum se ipsas» [159].

He aquí la grave coyuntura en que la humana inteligencia se encuentra; la más penosa consecuencia de su limitación, que corta en lo vivo su más radical aspiración a la verdad plena. Por eso el deleite de saber no será consumado hasta que se hayan traspasado las condiciones de nuestra precaria existencia mundana y en la visión de Dios alcance el alma «el gozo perpetuo en la verdad» [160]. Mientras tanto, experimentará aquella amarga desazón tan fielmente descrita en el mito platónico, «aquel mismo malestar de la dentición que se produce alrededor de los dientes en el momento preciso en que le van a romper» [161].

[155] *In Boet., De Trin.* q.12 a.1 ad 1.

[156] *In De anima* 1 lect.1 n.5.

[157] Aristóteles, *Ethic. Nicom.* 1 c.2 (Bk 1094a23-24).

[158] I q.88 a.1.

[159] Ibid.

[160] S. August., *Confess.* l.10 c.13.

[161] Platón, *Fedro* 251c.

Efectivamente, aceptar este truncamiento en nuestra aspiración cognoscitiva es una renuncia demasiado dolorosa. ¿Qué hacer entonces? El mismo Platón no la había aceptado, desde luego; para él constituían esas substancias inmateriales el objeto propio y primero del entendimiento humano: en su primitiva vida separada, el alma las había conocido directamente en una visión: de Idea a Idea.

En forma más moderada, pero todavía extrema, Averroes había concluído que llegamos a conocerlas al final de nuestra vida «mediante la continuidad o unión a nosotros de una cierta substancia separada» (el entendimiento agente) [162].

A uno y otro se opone con energía Santo Tomás. Nada menos que con seis argumentos consecutivos rechaza la doctrina del filósofo árabe, que para su época era, sin duda, la más peligrosa. Frente a ellos se acoge, como tantas veces, a la más rigurosa solución aristotélica, empezando por reconocer el tan repetido hecho de que, en el estado actual de nuestro entendimiento, su objeto primero lo constituyen las esencias universales de las cosas materiales y, como consecuencia, que «las substancias inmateriales, que no caen bajo el dominio de los sentidos y la imaginación, no pueden primaria y directamente ser entendidas por nosotros» [163].

Hay en el Santo como un cierto pesar de que ello sea así, pero es un reconocimiento que resignadamente hemos de hacer en nombre de la experiencia (... «secundum Aristotelis sententiam quam magis experimur») [164].

Y el motivo que funda esta imposibilidad nuestra es, como habíamos sugerido, la desproporción que existe entre dichas substancias y nuestra facultad intelectiva en su estado actual: «Dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam... Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro secundum praesentem statum ut non possint ab eo intelligi» [165]. El entendimiento humano ha de obrar, en efecto, con dependencia de lo corpóreo y condicionado por ello, y es esto lo que impide la inmediata captación de los seres «separados» de toda materia. Ni debe argüirse que la idea es, en último término y en todo caso, inmaterial, puesto que la suya es sólo una inmaterialidad precisiva, producto de la acción abstractiva, y la que tienen los seres a que estamos refiriéndonos es absolutamente negativa.

Esta rígida solución no debe llevarnos a conclusiones demasiado precipitadas; sólo se ha pretendido negar el contacto directo con las substancias inmateriales y, por consiguiente, toda suerte de ontologismo. Pero no se ha cegado absolutamente la esperanza a relacionarse con ellas intelectualmente de algún modo. Es un extremo en el que, sobre todo respecto al conocimiento de Dios, se ha caído también frecuentemente.

Sin embargo, aún nos es viable el camino que, arrancando de las cosas sensibles, llega a las suprasensibles valiéndose de ciertas semejanzas o analogías, aunque nunca en su término la claridad pueda ser plena y el conocimiento perfecto, o el que, por modo de negación o por ciertas relaciones existentes entre ambas esferas del ser, nos descubre algo suyo, aunque no ciertamente su esencia [166].

Esta conclusión requiere, sin embargo, algunas aclaraciones. En lo

[162] I q.88 a.1.
[163] Ibid.
[164] Ibid.
[165] Ibid. ad 3.
[166] I q.88 a.2 ad 2.

que al conocimiento de Dios se refiere, el lector encontrará una exposición más extensa y precisa en el tomo 1 de la presente edición de la *Suma*, en que el problema es tratado de propósito. Ahora, no obstante, la cuestión es planteada con mucha mayor generalidad, y conviene hacer algunas observaciones aclaratorias.

En primer lugar, Santo Tomás, al hablar aquí de substancias separadas, no se está refiriendo exclusivamente a la significación específica que en otros lugares da a esta expresión, haciéndola equivalente a substancias angélicas. Todo ser positivamente inmaterial —y, por tanto, también el de Dios—queda incluído en la presente consideración. Por esto, la solución ofrecida debe mantenerse en términos de excesiva vaguedad, porque sólo desde un punto de vista muy general las conclusiones pueden tener validez común. Santo Tomás, que ha elaborado con extraordinaria precisión y extensamente doctrinas sobre angelología y teología natural, nos ofrece en otros lugares respuestas mucho más concretas para cada caso. A ellos también debemos remitirnos nosotros al presente [167]. Sin embargo, importa subrayar algunas de las ideas que es preciso tener en cuenta para evitar posibles confusiones. Antes de nada, recuérdese que aquí el problema del conocimiento está planteado en el terreno estrictamente natural y, por ahora, sólo en cuanto atañe al entendimiento humano en estado de unión al cuerpo. En este plano hay que situar las soluciones que el Santo nos ofrece en forma ambigua e incidental, aludiéndolas en algunas de las respuestas a las objeciones [168] sin ningún comentario expositivo, quizá porque toda esta cuestión del conocimiento de las realidades espirituales tiende sobre todo a minimizar la capacidad de nuestra intelección, subrayando, contra las corrientes iluministas en boga, el aspecto negativo, la deficiencia humana, según el P. Webert ha observado con justicia [169].

Cierto es, por lo demás, que en las cuestiones inmediatamente precedentes de la misma obra, Santo Tomás acababa de demostrar teórica y prácticamente (queremos decir, estableciendo los principios especulativos en virtud de los cuales se nos abría la posibilidad de un cierto conocimiento de esas substancias separadas y elaborando de hecho una doctrina sistemática apoyada en esos principios) de qué modo y hasta qué punto tal conocimiento era posible y fructífero.

Sea de ello lo que quiera, en el lugar que ahora nos ocupa, se nos sugieren rápidamente y de modo genérico estas vías de posible superación de nuestra incapacidad esencial para entenderlas.

a) Podemos llegar a un cierto conocimiento de las substancias inmateriales, aunque siempre imperfecto, por comparación con las cosas materiales: «ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immaterialia, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles» [170].

b) Por comparación, sobre todo, con esta substancia inmaterial no separada que es nuestra propia alma, a la que, en cierta medida

[167] Véase en el t.1 de la *Suma Teológica* de esta misma edición el *Tratado de Dios*, y en el t.3, el *Tratado de los ángeles*.
[168] I q 88 a.1 ad 1; a.2 ad 1 ad 2 et 4.
[169] Cf. *Somme Theologique: La pensée humaine* I q.84-89. Trad. et notes du J. WEBERT, O P. (Tournai 1954) p.267 not.79.
[170] I q.88 a.2 ad 1.

al menos, nos es dado conocer inmediata y perfectamente: «Scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam *contingit* habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo se ipsam» [171].

c) Por negación de las propiedades que existen en las naturalezas sensibles o por ciertas relaciones que sea posible establecer entre ambos géneros de substancias: «De rebus superioribus maxime in scientiis tractatur per viam remotionis; sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales» [172].

En último término, el Santo se está refiriendo a los procesos de analogía y remoción bien conocidos en su doctrina, pero establecidos aquí con una cierta imprecisión que es necesario respetar, so pena de inutilizarlos en su aplicación común al concepto de todas las substancias inmateriales. En efecto, llevada a sus últimas consecuencias su doctrina de la analogía, deben entenderse también analógicamente estos conceptos, incluso el de la propia analogía, pues sólo en cierta medida pueden aplicarse de igual modo a la intelección de Dios y al de las substancias angélicas, por ejemplo. Cabe así llegar a la existencia de Dios por vía analógica fundada en la causalidad creadora, lo cual es totalmente imposible respecto a los ángeles, a quienes la creación está en absoluto vedada: «Impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo» [173]. De su existencia podemos saber por ciertas razones de congruencia, fundadas en el orden del universo [174]; pero no llegamos a ella de modo científicamente seguro a partir del concepto de las cosas materiales, muy al contrario de lo que ocurre con la existencia de Dios.

Si el empeño va encaminado a esclarecer las respectivas naturalezas, sí que nos es posible utilizar en ambos casos la analogía o comparación con otros objetos directamente inteligibles y la negación de ciertas propiedades de éstos; pero aun entonces deben deslindarse con cuidado los modos de la respectiva aplicación de los conceptos obtenidos: por de pronto—Santo Tomás lo indica expresamente—, de las substancias angélicas podemos llegar a saber algo positivo, porque, aun no conviniendo en el mismo género real con las materiales, pertenecen al mismo género lógico que ellas, lo cual no acontece con Dios: «Substantiae immateriales creatae in genere quidem materiali non conveniunt cum substantiis materialibus... conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantia... sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum... Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo» [175].

[171] I q.88 a.1 ad 1; cf. q.88 a.2 ad 3; *Cont. Gent.* 3,40.
[172] I q.88 a.2 ad 2.
[173] I q.65 a.3.
[174] *Cont. Gent.* 2,46.
[175] I q.88 a.2 ad 4.

La comprensión de la propia alma nos ayuda, pues, a penetrar en el conocimiento de las substancias separadas, en virtud de la analogía que debe existir entre las propiedades de sus respectivas naturalezas inmateriales. Cuando se trate de una peculiar especie de substancias que más bien que separadas deban decirse en estado de separación, es decir, de otras almas humanas ya desligadas del cuerpo, las conclusiones sacadas de la propia intelección les han de ser con mucho mayor rigor atribuibles. Sin embargo, tampoco entonces el conocimiento es directo ni perfecto, porque «nuestro entendimiento no puede comprender las formas simples subsistentes según su modo de ser, sino que siempre las aprehende al modo de las substancias compuestas» [176].

5. Conocimiento intelectual del alma en estado de separación

Después del análisis suficientemente detallado de la intelección humana, cuando el alma está unida al cuerpo, Santo Tomás plantea en la cuestión 89 un problema paralelo referido al entendimiento cuando se encuentre ya desligado de la materia. Y también entonces empieza preguntándose por la posibilidad de que tal conocimiento se realice. A primera vista esto no parece dudoso, puesto que no sería lógico que el alma se separara del cuerpo si no debiera realizar alguna operación vital; y la más propia entre ellas es precisamente la de entender. Sin embargo, se ofrecen en seguida graves dificultades—«ista quaestio difficultatem habet», empieza notando el Santo [177]—. Y es que, en efecto, el alma separada no podrá realizar su operación intelectiva por conversión a las imágenes sensibles, lo cual, por otra parte, debiera serle connatural, so pena de juzgar que su unión al cuerpo—y, por tanto, el modo de entender que entonces le es propio—fuera sólo algo accidental. Santo Tomás recurre, para solucionar la cuestión, a un principio básico en su doctrina: el modo de la operación sigue al modo del existir. Por eso, el entendimiento realizará su acción de forma distinta según las diversas modalidades de su existencia, sin que esto quiera decir que su naturaleza se modifique ni tampoco, por supuesto, que el hecho de la unión al cuerpo sea accidental.

Este conocer intelectual tiene propiedades características; por de pronto, se verifica no a través de ideas innatas ni por abstracción o utilización de las especies anteriormente abstraídas, sino por especies recibidas por influencia de la luz divina, lo cual no significa que se trate de un conocimiento sobrenatural, ya que «Dios es autor no sólo de la luz de la gracia, sino también de la natural» [178]. Se han señalado en rápida enumeración aquellas soluciones que resultan imposibles para una adquisición de ideas por el alma separada desde un plano natural. La justificación última de esta imposibilidad requeriría un análisis semejante al que se hizo con respecto al entendimiento encarnado y se fundamentaría, en definitiva, en el modo absolutamente nuevo de su existencia. No es posible ni resulta ahora necesario seguir todo el proceso discursivo. Baste subrayar el sentido de contención especulativa con que estas páginas han sido escritas; el santo Doctor ha planteado el problema en el terreno estrictamente filosófico y en él se mantiene con absoluta fidelidad: él sabe que este obscuro cono-

[176] I q.14 a.12 ad 2.
[177] I q.89 a.1.
[178] Ibid., ad 3.

cimiento que preconiza para el alma en la vida futura es apenas sombra en comparación con la clarividencia que descubrirá en la intuición sobrenatural de la divina Esencia; mas cabalmente, se trata de descubrir hasta dónde el entendimiento es capaz de llegar dejado a sus propias fuerzas.

Para esto—también ahora, en un proceso análogo al seguido en la primera parte de la cuestión—debe empezarse por señalar el objeto primero y proporcionado en el cual, o a través del cual, todo conocimiento se realiza.

Este problema apenas es más que aludido por Santo Tomás en el lugar que ahora comentamos; su pensamiento, sin embargo, resulta perfectamente diáfano: «Separada del cuerpo, (el alma) entenderá no recurriendo a las imágenes, sino a aquellas cosas que son de suyo inteligibles. Por eso se entenderá a sí misma por sí misma» [179]; existiendo como forma separada, espiritual, su objeto de conocimiento no puede ser, como durante la vida terrena, la esencia abstraída de lo sensible; será la esencia inmaterial y, por tanto, de suyo inteligible: «Cum autem fuerit a corpore separata competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt simpliciter intelligibilia sicut et aliis substantiis a corpore separatis» [180]. Su primer objeto entonces es su propia substancia, en que la identidad de sujeto inteligente y objeto inteligible pierde el carácter de virtualidad que antes tenía y se patentiza al alma, que se hace así intuitivamente presente a sí misma; se convierte en espíritu, al que es esencial el autoconocimiento actual y, porque éste constituye para ella un bien, el actual amor.

La primordialidad de tal conocimiento substancial de sí misma tiene también ahora el sentido de algo rigurosamente preexigido para cualquier otro que pueda realizarse, y se verifica según su propio modo de ser: «Es común a toda substancia separada conocer lo que está sobre sí y lo que es inferior a ella conforme al modo de su misma substancia» [181]. Por este motivo, y puesto que una cosa se entiende según su modo de existencia en el sujeto inteligencia, el alma separada tendrá un conocimiento perfecto de las demás almas con quienes comunica en igualdad de naturaleza; deficiente, en cambio, de las otras substancias de naturaleza más elevada.

Respecto a los objetos naturales, el conocimiento será «general y confuso, no cierto y propio» [182]. Esto, a pesar de que entonces su intelección se lleve a cabo por influjo de la luz divina—o más bien, precisamente por ello—, ya que tal modo de entender no es el que por naturaleza le corresponde. Hay en la doctrina de Santo Tomás una insistencia continua en la tesis de que el cuerpo no es un estorbo para el alma, sino un complemento necesario para su bien. De aquí que concluya sin titubear que también sea más propio y claro el conocimiento de objetos naturales adquirido durante esta vida—y por tanto abstractivamente—que el que sea factible alcanzar en la otra. Es cierto, en todo caso, que el hombre sólo por abstracción llega a poseer un conocimiento perfecto de los seres materiales, lo cual quiere decir que, desde el punto de vista puramente natural, ello le será imposible al entendimiento separado de materia: los hábitos intelectuales correspondientes, como los morales, solamente *in via* son asequibles. Pueden, no obstante, ser conservados los poseídos con anterioridad, al menos en aquel aspecto formal de su existencia intelectual, ya que no en las disposiciones materiales que accidentalmente impliquen: «Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu necesse est quod maneat» [183].

Algo semejante debe decirse de la permanencia de los actos: persistirá la especie misma del acto científico y, por consiguiente, la facultad de actualizarlo nuevamente, mas de un modo diverso en conformidad con la nueva modalidad de existencia del agente, al que será imposible la referencia a una imagen sensible.

En el mismo principio apoya Santo Tomás su conclusión de que la distancia local no impedirá al alma separada la realización de su acto cognoscitivo, puesto que en éste no se establece una relación con lo sensible, único ámbito en que la idea de localización tiene sentido.

El alma separada, lejos de requerir la *conversión* a lo material terreno, se hallará elevada a la *conversación* con las substancias espirituales («coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae») [184], y por este motivo desconocerá los acontecimientos que tengan lugar en nuestro mundo, así como, en general, ignorará todos aquellos objetos singulares hacia los que de alguna manera no esté determinada, bien por un previo conocimiento o afecto, bien por una ordenación natural o divina.

[179] I q.89 a.2.
[180] I q.89 a.1.
[181] I q.89 a.2.
[182] I q.89 a.3.
[183] I q.89 a.5.
[184] I q.89 a.8.

IV. *La libertad humana*

Varias cuestiones abarca el tema de la libertad; según las épocas históricas, se han subrayado más unos u otros de estos aspectos: el hecho mismo de su existencia, su naturaleza, los derechos que la acompañan, el fundamento en que se apoya, etc. Hoy el hombre se enfrenta con el problema de su libre albedrío con una actitud evidentemente angustiada. Con cierta desazón se pregunta por qué y para qué tiene libertad. Sin despreciarla, y aun quizá supervalorándola más que nunca, ha perdido ante ella la postura un tanto candorosa y optimista que caracterizó a los períodos inmediatamente anteriores: la libertad no es algo que se *proclama* y airea con un entusiasmo superficial.

El hombre contemporáneo reconoce y acepta ser libre, y sabe que a ningún otro hombre ni a la sociedad entera debe exigir la concesión de ese derecho; él lo posee en lo más íntimo de su ser, y nadie podrá arrebatárselo; se limita a solicitar el respeto.

Este repliegue de la libertad al mundo subjetivo favorece la sinceridad, la autenticidad y, por consiguiente, la verdad con que juzga de su propia vida; pero tiene sus graves peligros: el hombre se constriñe a los límites de su propio ser y se siente, por eso, agobiado por doquiera de finitud.

En la literatura de nuestros días ya se ha hecho común hablar del miedo a la libertad; y es que, efectivamente, así interpretada se con-

vierte en una consciente vivencia de limitación que contraría las más hondas aspiraciones del sujeto: ser libres para morir, para angustiarse..., ¡para nada!, es realmente una dolorosa manera de serlo.

Es precisa una profunda sobriedad de espíritu para enfrentarse —científica y vitalmente—con la propia libertad y evitar cualquier tipo de extremismos. El pensamiento filosófico de nuestros días ha insistido en la consideración del hombre individual. Su preocupación es, sin duda, razonable; mas si hay motivos que en algún sentido justifiquen que el hombre sea el objeto central del filosofar, no puede haberlos para que se filosofe considerándole como centro absoluto de todo ser. ¿Dónde estaría entonces el fundamento de ese mismo ser humano? No nos extrañará que en un pensamiento que en gran parte ha prescindido de Dios, y en que las cosas no tienen otro sentido que el que les da su referencia al ser y actuar del hombre, se trate de buscar el más radical apoyo—el fundamento del fundamento—en la libertad humana [1], sin la cual el hombre no tendría carácter de tal.

Santo Tomás no hubiera procedido de otra manera si su sistema no se sustentara más bien en una concepción teocéntrica y, sobre todo, si no anclara en firmes principios metafísicos. Porque ésta es precisamente la más grave acusación que debe hacerse a algunas de las corrientes filosóficas contemporáneas, y muy especial a las de tipo existencialista, a saber, que han moralizado la filosofía en sú totalidad. Por ello, sus pretensiones ontológicas devienen insatisfactorias o imposibles. Y al mismo tiempo—paradójicamente—, la moral, que ha pretendido usurpar su puesto a la metafísica, pierde su propia base de sustentación. «En efecto—dirá Sartre—, todo está permitido si Dios no existe, y, por consiguiente, el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra, ni en sí ni fuera de sí, una posibilidad a que agarrarse» [2]; la libertad se convierte ella misma en un *vacío* que nada puede fundar.

Estas breves consideraciones nos ayudarán a colocar en su justo puesto la concepción tomista de la libertad humana. Y adviértase que Santo Tomás no le concede menos importancia de la que luego haya podido otorgársele; la priva, eso sí, del carácter de absoluta radicalidad ontológica, con lo cual, al mismo tiempo, salva su posibilidad y su eficacia. Se preocupa del problema con insistencia y detenimiento; en las principales de sus obras dedica amplias cuestiones a su estudio [3].

Toda la dimensión ética de la conducta humana, las relaciones políticas, jurídicas, etc., suponen, efectivamente, la libertad como fundamento, lo cual no quiere decir que ella misma no esté a su vez fundamentada: en la misma naturaleza racional del sujeto, por una parte, y en Dios como causa extrínseca, por otra [4].

Solamente aquellas acciones son humanas con propiedad y merecen, por consiguiente, la consideración del filósofo y del teólogo—afirma Santo Tomás al iniciar la segunda parte de la *Suma Teológica*—

[1] En algunos de los más notables representantes del existencialismo (Heidegger y Sartre por ejemplo) puede advertirse una coincidencia muy significativa en estas tres ideas: la insistente preocupación por el hombre individual, la consideración de la libertad como fundamento de todo fundamento y la afirmación de la nada como fin de toda existencia.

[2] SARTRE, *L'être et le néant* (París 1943) p.36.

[3] *De malo* q.6 a.unic.; *De verit.* q.22 et 24; 1 q.83; 1-2 q.13.

[4] 1-2 q.17 a.1 ad 2; *De malo* q.3 a.1 ad 4; q.6; *De verit.* q.24 a.2 et passim.

que proceden de la voluntad libre [5]. Ya en una de sus primeras obras había escrito esta sentencia, que subraya la importancia concedida al libre albedrío en relación con la vida moral: «Ibi incipit genus moris, ubi primum dominium voluntatis invenitur» [6].

A) EXISTENCIA DE LA LIBERTAD HUMANA

La existencia del libre albedrío en el hombre es un dato de inmediata evidencia, pues la propia conciencia nos cerciora de ello. El análisis racional puede, no obstante, proporcionar pruebas que confirmen esta íntima experiencia.

Tres motivos alega Santo Tomás en favor de la necesidad de asentir a este hecho: «Dicendum quod absque dubitatione hominem arbitrium liberum ponere oportet. Ad hoc enim *fides astringit,* cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel proemium. Ad hoc etiam manifesta *indicia inducunt* quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens *ratio cogit,* quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus» [7]. Adviértase la clara gradación de las razones aducidas (bueno será notar de pasada la fuerza expresiva y gráfica del pasaje); para el punto de vista del filósofo están colocadas en un orden ascendente de importancia: en primer lugar, sólo como criterio extrínseco, el motivo de fe, que al creyente le constriñe; luego los indicios que una observación inmediata de la conducta humana sugiere, y finalmente la prueba de razón, que habrá de basarse en la consideración del origen del libre albedrío. En los lugares en que el Santo habla a la vez como teólogo y filósofo seguirá insistiendo en el triple carácter de la prueba [8]. En la *Suma contra los gentiles,* obra, como es sabido, de carácter propiamente filosófico, insistirá, en cambio, únicamente en la argumentación de tipo racional. He aquí los puntos fundamentales de su desarrollo: partiendo de la definición aristotélica de que es libre el que existe por sí mismo y no depende de otro [9], examina sucesivamente los distintos seres en que puede registrarse alguna actividad o movilidad.

Será condición indispensable para la afirmación del libre albedrío que el sujeto sea propiamente dueño de su acción. Y no lo será si no es principio de ella o si no es su juez para arbitrar sobre el momento o la dirección en que haya de ponerla; en otras palabras, si no está exento de toda imposición con respecto a su principio y a su término inmediato. Por esto carecen de libertad los seres naturales que no tienen en sí mismos la causa de su movimiento, sino en otro ser que los impele a él violentamente, o aquellos otros que, aun obrando en virtud de un principio formal que les es propio, siguen necesariamente la inclinación impuesta por su forma natural o aprehendida. Están en este caso los animales irracionales; de ellos afirma Santo Tomás

[5] 1-2 q.1 a.1.

[6] *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.2.

[7] *De verit.* q.24 a.1.

[8] Puede leerse el interesante texto de la cuestión disputada *De malo* (q.6 a.unic.): «Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum... Haec autem opinio est haeretica... Est etiam enumeranda inter extraneas philosophiae opiniones; quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis».

[9] ARISTOTELES, *Metaph.* 1 c.29 (BK 982b25).

que se mueven a sí mismos, pero no por sí mismos [10]. Esto basta para explicar la espontaneidad de sus movimientos e incluso permite atribuirles un cierto modo de libertad, aunque no libre albedrío [11]; su juicio está por naturaleza determinado, porque proviene «ex naturali aestimatione non ex aliqua collatione» [12]; por eso mismo, la determinación persiste en su apetito, pues «toda la razón de libertad depende del modo de conocimiento» [13].

En este mismo principio se apoya la principal argumentación en favor de la libertad humana: «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet». A una forma natural individuada y, por tanto, determinada por la materia, sigue necesariamente una inclinación también determinada; a una forma conocida con sus caracteres concretos y singulares debe seguir una actividad en la que tampoco es posible la deliberación. El hombre, como ser intelectual, conoce formas universales, esencias indeterminadas; mas el movimiento y la acción nunca tienen tales caracteres, sino que se refieren siempre al singular concreto. Al aplicar, pues, esta concepción universal a la operación, hay una multiplicidad de posibilidades indefinidas: «Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium» [14].

«Tres cosas concurren en nuestra operación, a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma» [15]; poseer un dominio sobre ésta exige, por consiguiente, regir la propia apetición y, por ello, también ser dueño del mismo conocimiento o juicio en que se funda: «Sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent» [16]. Y en otro lugar, aún con mayor precisión: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare» [17]. Mas esto sólo es posible a una potencia intelectual capaz de reflexionar sobre sí misma; por consiguiente, sólo a los seres dotados de razón [18].

Habrá todavía que examinar hasta qué punto este albedrío sea absoluto, cuáles son sus implicaciones, su último fundamento, su esencia. Múltiples cuestiones, que requerirán análisis sucesivos y retorno sobre las conclusiones anteriores para someterlas a nueva consideración.

B) Significado y ámbito de la libertad humana

Intentemos acercarnos a una noción precisa del libre albedrío. Ante todo, debemos hacernos con Santo Tomás esta pregunta: ¿A qué está haciendo referencia esa designación, a un acto, un hábito o una potencia? Normalmente damos ese nombre a un cierto acto que es ejecutado sin coacción interna o externa. Tal denominación es,

[10] *De verit.* q.24 a.1.
[11] «Sunt igitur animalia arrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii» (*Cont. Gen.* 2,48).
[12] *De verit.* q.24 a.2
[13] Ibid.
[14] *Cont. Gent.* 2,48.
[15] *De verit.* q.24 a.2.
[16] *Cont. Gent.* 2,48.
[17] *De verit.* q.24 a.2.
[18] «Unde secundum aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine (inter omnia animalia); unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur» (*De verit.* q.24 a.2).

desde luego, legítima, aunque no del todo satisfactoria, porque si sólo el acto fuera libre no lo sería el hombre en todo momento, ya que no siempre está de hecho actuando [19].

Por otra parte, es imposible que se trate de un hábito, porque éste, si fuera natural, implicaría una inclinación necesaria a la acción, y si no lo fuera, habría que admitir que la libertad no es algo que al hombre le compete por naturaleza. Mas éste es un concepto que conviene subrayar si se quiere entender el problema en su raíz: naturaleza y libertad no son dos términos o dos principios opuestos y excluyentes, como ha sido común considerarlos a partir de la escisión producida por Kant [20]. Naturalismo e historicismo han estado en este sentido igualmente equivocados: el hombre no es sólo naturaleza ni sólo libertad. Ni tampoco es, por una parte, lo uno, y por otra, lo otro.

Lo que debe afirmarse, por consiguiente, es que la naturaleza humana—y la de todo otro ser inteligente—*es* libre. Y, consecuentemente, que para él no es distinto ser y poseer libertad. Esto se ha destacado en la filosofía contemporánea con insistencia [21]; pero en ello había ya reparado Santo Tomás de Aquino: «Hoc enim est *naturale homini*, quod sit liberi arbitrii» [22]. Y concluye la demostración de que el libre albedrío no es un hábito, sino más bien una potencia: «*Contra naturalitatem* autem eius est quod sit habitus non naturalis» [23]. Como potencia, el libre albedrío se identifica con la voluntad, pues a la misma facultad debe pertenecer la apetición del fin y de los medios a él conducentes: «Unde eiusdem potentiae est velle et eligere et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una» [24]. De nuevo esto nos da pie para insistir en el carácter natural de uno y otra: «La naturaleza y la voluntad están ordenadas de tal manera, que la misma voluntad es una cierta naturaleza, porque todo lo que se encuentra en las cosas se considera como una cierta naturaleza» [25].

Esto nos permite dar un paso más en la precisión de nuestros conceptos: voluntad y libertad coinciden en cuanto potencias, mas esto no impide una distinción posible entre sus actos. «El acto o movimiento de esta potencia—dice expresamente Santo Tomás—, que también se llama voluntad, en ocasiones es natural y necesario; por ejemplo, respecto de la felicidad; otras veces, en cambio, proviene del juicio libre de la razón y no es ni necesario ni natural... No obstante, también la misma razón, principio de este movimiento, es natural» [26]. Nada más necesitamos para poder afirmar que ninguna acción conforme a la naturaleza de un ser inteligente es contraria a su libertad, aunque no nos sea lícito establecer que sea siempre una acción libre: el ámbito de la voluntariedad es más amplio que el del libre albedrío; abarca toda la esfera del apetito racional—«sic se extendit et ad finem et ad ea quae sunt ad finem» [27]—, mientras que la libertad solamente es posible respecto a los medios [28]. Por consiguiente, todo sujeto que posea voluntad es, por naturaleza, libre, aunque no siempre obre libremente. Conviene tener en cuenta estas observaciones

[19] I q.83 a.2 ad 1; cf. *De verit.* q.24 a.1.
[20] Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, B XXVIII-30.
[21] Sartre lo expresó en una frase que ha hecho fortuna: «El hombre es necesariamente libre». Desde supuestos más hondos que los del filósofo existencialista, Xavier Zubiri ha recalcado repetidas veces esta misma idea en sus cursos privados.
[22] I q.83 a.2.
[23] Ibid.
[24] I q.83 a.4.
[25] *De verit.* q.22 a.5.
[26] 3 q.18 a.1 ad 3.
[27] 1-2 q.8 a.2.
[28] I q.83 a.4.

para interpretar exactamente algunos pasajes de Santo Tomás que de otro modo podrían prestarse a confusión; no hay duda alguna de que para él la libertad supone elección y se refiere únicamente a los medios, porque sólo respecto a ellos el asentimiento no es necesario. Sin embargo, encontramos expresiones como ésta: «La voluntad apetece libremente la felicidad aunque la apetezca de modo necesario. De igual manera, Dios se ama a Sí mismo libremente aunque se ame necesariamente» [29].

¿Quiere decir esto que se dé de hecho el ejercicio de la libertad cuando, sin embargo, se obra impelido por una necesidad? Evidentemente, no; no podemos optar frente a lo que necesariamente se nos impone; pero si esta imposición no es extraña, sino exigida por la naturaleza misma, lo realmente contradictorio e impensable es que pudiéramos oponernos a ella: cuando la aceptamos o mientras obramos bajo su influjo—puesto que lo hacemos en virtud de una naturaleza que es esencialmente libre—, seguimos poseyendo libertad, aunque actualmente no la pongamos en ejercicio. Por eso, entre el acto libre y el necesario no hay contradicción, sino compatibilidad, aunque uno y otro no puedan ser confundidos: «naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, *libertati voluntatis non repugnat*» [30]; «necessitas autem naturalis *non aufert libertatem voluntatis*» [31].

No todo acto voluntario es, pues, por ese mismo hecho, acto libre, si bien ninguno lleva consigo la negación de la libertad. De aquí podemos deducir algunas consecuencias importantes:

1.ª Lo voluntario no se opone a lo necesario, sino sólo a lo violento; en cambio, el acto libre exige igualmente carencia de coacción y de necesidad.

2.ª Hacia el último fin nos dirigimos en virtud de una tendencia natural e inamovible de la naturaleza, y, por tanto, con respecto a él no podemos elegir, como tampoco podemos elegir entre ser o no ser libres: por una misma razón somos necesariamente libres y tendemos necesariamente a la felicidad.

3.ª La libertad se refiere, pues, propiamente a los medios, y sólo en cuanto éstos se presentan con cierta indiferencia para lograr un fin ulterior. No sería, por tanto, libre el acto de un sujeto que, debiendo tender necesariamente al fin, no tuviera más que una posible vía para su consecución [32].

4.ª Para que el acto libre se verifique se requiere en el sujeto una previa capacidad cognoscitiva, en virtud de la cual pueda comparar y discriminar entre los distintos bienes o medios que se ofrecen como posibles.

---

[29] *De potentia* q.10 a.2 ad 5. Afirmaciones que parecen contrarias a éstas son frecuentísimas. Así, por ejemplo, encontramos: «liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus... Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum» (1 q.19 a.10). «Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem» (*Cont. Gent.* 1,88).

[30] *De potentia* q.10 a.2 ad 5

[31] 1 q.82 a.1 ad 1.

[32] El sujeto no tendrá, por lo menos, libertad de elección respecto al medio a seguir, pero disfrutará, en cambio, de libertad de ejercicio en cuanto que en cada momento concreto posee suficiente indeterminación para decidir la realización o suspensión del acto, la intensidad o el tiempo de su posición.

C) Esencia y formas de la libertad humana

Cuanto hemos dicho hasta ahora nos permite señalar el acto de elección como el propio y constitutivo del libre albedrío: «Proprium liberi arbitrii est electio... Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet» [33]: ¿Qué es, por consiguiente, la elección? Santo Tomás la enumera como el primer acto de la voluntad con respecto a los medios [34]. Sin embargo, apenas inicia su estudio, afirma taxativamente: «La palabra elección expresa algo relativo a la razón o entendimiento y algo relativo a la voluntad» [35]. El Santo ha dedicado especial interés a esta cuestión, y no nos es difícil seguir su pensamiento para ir perfilando más exactamente la intervención de ambas potencias [36]. Por parte del entendimiento se requiere el consejo mediante el cual pueda juzgarse qué ha de ser preferido; por parte de la voluntad, la aceptación de lo que es propuesto por el entendimiento [37].

Debe anotarse, pues, una procedencia del acto cognoscitivo sobre el apetito, en cuanto la voluntad tiende a un objeto según el orden establecido por la razón; mas precedencia no significa preeminencia. Desde este punto de vista, más bien debería decirse lo contrario: «... sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis» [38]. En efecto, la elección recae propiamente sobre los medios ordenados a un fin, y, por consiguiente, el bien—objeto propio de la apetición—es lo que substancialmente la especifica. Sin embargo, la intervención de la inteligencia no es meramente accidental en el sentido de que pueda o no ser requerida: «En los actos del alma—ha escrito Santo Tomás a este propósito—ha de considerarse que el acto que es esencialmente de una potencia recibe la forma y la especie de otra potencia o hábito superior... Así, pues, aquel acto por el cual la voluntad tiende a algo que se le propone como bueno, en cuanto que está ordenado por la razón al fin, es materialmente de la voluntad y formalmente del entendimiento» [39]. Quiere decirse que para que el acto de elección recaiga sobre un bien y en este sentido sea atribuído esencialmente a la voluntad, es preciso que esa formalidad de bien sea antes descubierta y ofrecida por la inteligencia. La conclusión que debemos establecer puede, por consiguiente, ser ésta: «La elección es un acto de la voluntad no de manera absoluta, sino en cuanto dice orden a la razón, puesto que en la elección se manifiesta aquello que es propio de la razón, es decir, relacionar una cosa con otra o *preferir*» [40].

Debe destacarse con especial cuidado esta intervención simultánea de inteligencia y voluntad en el acto libre, porque, en último término, es el ser espiritual íntegro quien está dotado de libertad, y no sólo alguna de sus partes. Es más, en el caso especial del hombre, que, siendo espiritual, es a la vez corpóreo, el libre albedrío le pertenece, es cierto, en virtud de estar dotado de un alma racional; pero le per-

---

[33] 1 q.83 a.3.

[34] 1-2 q.13 pról.

[35] 1-2 q.13 a.1.

[36] Véanse, sobre todo, *De verit.* q.22 a.15; *De malo* q.6; 1-2 q.13

[37] 1 q.83 a.3.

[38] Ibid.

[39] 1-2 q.13 a.1.

[40] *De verit.* q.22 a.15.

tenece a todo él y es exigido, en un cierto grado y con peculiares características, por la condición completa de su naturaleza. En este sentido, sus tendencias psicosomáticas no son un estorbo, sino una condición para su ejercicio libre; hay, efectivamente, una honda vinculación entre tendencia e intencionalidad.

Si pretendemos analizar un poco más profundamente el influjo de voluntad y razón en el acto libre, debe tenerse muy presente el significado que con anterioridad hemos señalado para él: el apetito sigue, en general, al conocimiento; pero el apetito libre—que se refierè siempre a los medios—, a un especial acto cognoscitivo que le presenta un determinado bien como conveniente a su fin: «Non ut utile simpliciter, sed ut utilius ad finem» [41]... «Obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia quorum est actus, sequitur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum» [42]. Es, por consiguiente, exigido un juicio sobre el caso particular que, por comparación a una norma universal e invariable, decida sobre su conveniencia actual para el fin. No está la libertad en ese primer principio que enuncia una regla de absoluta necesidad y que, por tanto, no puede dejar de aceptarse. Ni está propiamente en el acto, que sigue al apetito inmediatamente, si no es impedido [43]. La acción se dice libre en cuanto lo es el juicio de que directamente depende. Es en éste en el que en realidad se asienta la elección y en el que, por eso, está la más inmediata raíz del libre albedrío. En tal caso deberá el hombre ser plenamente dueño de él, gobernarle sin ninguna extraña imposición.

Esto sólo es posible en cuanto está dotado de una capacidad reflexiva para juzgar sobre ese mismo juicio: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta» [44].

Henos aquí abocados a una importancia de la razón en el libre albedrío que en principio nos parecía insospechada. Ella es, en efecto, el fundamento y la causa de la libertad: «radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio» [45]; «necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est» [46]. No es que a la nueva luz de estas conclusiones deban cambiarse los anteriores puntos de vista, pero sí ayudan a precisarlos: la elección es esencialmente acto de la voluntad, en cuanto tiene como objeto un cierto bien o algo que se ofrece como tal en orden a un fin último. Pero la indeterminación que ante aquél posee se fundamenta en el hecho de que la inteligencia puede descubrir varios objetos en que la razón de bien se salva simultáneamente y no se impone por necesidad en ninguno de ellos: «Ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit» [47]. Ahora bien, «la voluntad puede libremente dirigirse a diversos objetos solamente en cuanto la razón es capaz de tener diversas concepciones del bien» [48]. Unicamente cuando el objeto de la consideración intelectual fuera el bien absoluto y éste clara y concretamente aprehendido como tal, la indeterminación quedaría abolida; entonces justamente no hay lugar para el libre albedrío. Pero, siempre que se trate de objetos en que el bien se dé de modo relativo, la inteligencia queda indeterminada ante ellos y es en virtud de su juicio libre como considera *hic et nunc* más aceptable uno u otro.

Una vez puesto este último juicio prudencial, no hay lugar para la indeterminación y, por consiguiente, para la libertad; el apetito debe seguirse obligatoriamente. No se trata de que la inteligencia, en virtud de su discernimiento sobre la relativa bondad de varios objetos o actos, ofrezca un cúmulo de posibilidades a la voluntad, que elegirá una de ellas guiada por el azar o el capricho: el apetito sigue y se adhiere al juicio último intelectual. Es en éste donde de nuevo debemos intentar hallar la indeterminación. ¿En qué se funda la razón para establecer este último juicio práctico más bien que otro? Indudablemente no ha de carecer de algún motivo; mas si éste es tal que de antemano imponga el resultado, habremos caído de nuevo en el determinismo.

Santo Tomás ha hecho una clasificación esquemática de estos «motivos» que *explican* en cierto sentido, aunque sólo de un modo general, la resolución aceptada: en primer lugar, la preponderancia objetiva de un medio con respecto al fin perseguido; en segundo término, la mayor consideración de una circunstancia debida a un influjo interior o exterior; finalmente, la disposición misma del sujeto, «quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei» [49].

Ninguna de estas condiciones, que deberán ser tomadas en cuenta en el análisis de los límites de la libertad humana, la suprimen. El mismo Santo lo indica inmediatamente: se trata de disposiciones sobre las que la voluntad sigue teniendo dominio más o menos eficaz según los casos; y así, aunque es verdad que de distinto modo obra el que está airado que el pacífico, no es menos cierto que siempre le cabe al primero la posibilidad de aquietar su ira y juzgar serenamente [50].

Para aclarar debidamente este aspecto es preciso insistir en la ya clásica distinción entre libertad de ejercicio y de especificación. Una facultad puede ser movida por parte del sujeto y por parte del objeto, o mejor, puesto que uno no se moverá sin el otro, es desde este doble punto de vista desde el que puede ser considerado el acto de tal facultad. Al primer tipo de inmutación se refiere el ejercicio, «es decir, al hecho de obrar o no obrar, o de obrar con más o menos intensidad»; al segundo, que se caracteriza por hacer esto más bien que lo otro, la especificación. El ejercicio proviene del agente, que siempre es guiado por un fin; la especificación depende de la forma. «Ahora bien, si consideramos los objetos de la voluntad y el entendimiento, encontraremos que el objeto de éste es el primer principio en el orden de la causalidad formal, pues su objeto es el ser y la verdad;

[41] Ibid.
[42] *De malo* q.6.
[43] *De verit.* q.24 a.1 ad 1: «Et ideo homo non dicitur liber suarum actionum, sed liber electionis quae est iudicium de agendis. Et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat».
[44] *De verit.* q.24 a.2.
[45] 1-2 q.17 a.1 ad 2.
[46] 1 q.83 a.1
[47] *De malo* q.16 a.5.
[48] 1-2 q.17 a.1 ad 2.
[49] *De malo* q.6.
[50] Ibid.

en cambio, el primer principio en el orden de la causa final es el bien, objeto de la voluntad, bajo el cual se comprenden todas las formas aprehendidas; de donde se sigue que el mismo bien, en cuanto se considera como una forma inteligible, esté contenido en la verdad como una verdad más, y ésta, en cambio, en cuanto es fin de la operación intelectual, está contenida en el bien como un bien particular [51]. De aquí se deduce—continúa argumentando el mismo Santo Tomás—que el primer principio que mueve las facultades espirituales desde el punto de vista de la especificación es siempre la inteligencia, y la voluntad, en todo caso, la que mueve primeramente en el orden del ejercicio, incluso en lo que atañe al conocer.

Bajo uno y otro aspecto habrá de advertirse que esa acción no se realiza bajo el imperio de una necesidad y que, por tanto, hay lugar para el libre albedrío; en cuanto se refiere al ejercicio, es claro que la voluntad se mueve a sí misma y es capaz de pasar de la volición de un objeto a la de otro; mas esto siempre lo hace ateniéndose a un consejo [52]. Pero este consejo no tiene la fuerza de una demostración impositiva, sino que deja siempre un margen a la indeterminación, que excluye la necesidad: «Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet» [53].

Por parte de la especificación del acto estamos también fuera de toda determinación, a no ser cuando se trate de la volición de un objeto en quien todos los bienes particulares confluyan, cosa que nunca ocurre en el plano de los medios o de los fines no últimos. En este caso, lo que se apetece es un bien en cuanto concretamente conveniente, es decir, un bien que admite otro u otros frente a él, elegibles por otras razones o desde otro punto de vista [54]. El libre albedrío queda, pues, salvado en este caso. Pero incluso en cierta manera, cuando el objeto se nos ofrece como bien perfecto: los actos mismos de querer o entender son bienes particulares, y por eso le es al hombre posible ponerlos o no. Objetivamente, la felicidad no puede por menos de ser deseada, supuesto que algo se desee; pero el hombre es capaz de suspender, aun respecto de ella, el ejercicio de su acto. «Así, pues —concluye Santo Tomás—, la voluntad se mueve necesariamente por parte del objeto respecto de algunas cosas, mas no respecto de todas; en cambio, por parte del ejercicio nunca se mueve necesariamente» [55].

Nuestra última observación nos hace pensar en que la inteligencia en ningún caso es capaz por sí misma de imponer necesidad a un acto voluntario. Ni tampoco, en rigor, de explicar la indeterminación que la libertad supone: sólo porque queremos, pensamos en este o en aquel objeto. Consecuencias análogas podríamos obtener de la conclusión establecida pocas líneas más arriba al fijarnos en el acto voluntario desde el punto de vista del ejercicio: al hablar entonces de la voluntad en cuanto motora del acto—y, por tanto, en un aspecto ajeno a la especificación, que depende de la inteligencia—, ha sido

[51] Ibid.
[52] Ibid.: «Ex hoc enim quod vult sanitatem *incipit consiliari* de his quae conferunt ad sanitatem, et tandem *determinato consilio,* vult accipere potionem».
[53] Ibid.
[54] «Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum» *(De malo* q.6).
[55] *De malo* q.6. Se entiende fuera de la visión beatífica.

preciso introducir de nuevo la acción «consiliatriz» de ésta. Reaparece, por consiguiente, la implicación de facultades con un carácter al parecer contradictorio, ya que ambas requieren previamente la actuación de la otra. Esto no debe asombrar a quien haya comprendido los principios de la antropología tomista, en la que la unidad substancial y funcional es un postulado básico y con un poder operativo constante: nunca es sola la inteligencia quien obra, ni sola la voluntad, ni en rigor es una la que lo hace con anterioridad a la otra; más bien lo que debe afirmarse es que una no actúa sin la otra, como tampoco el cuerpo sin el alma o viceversa. Las distinciones que se hacen tienen solamente un valor analítico y explicativo. La acción es propiamente recíproca: «Sic ergo voluntatem accipiendi potionem *praecedit consilium* quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari»; «necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis» [56].

En esto no hay contradicción, ni siquiera una seria dificultad, ya que se da una síntesis operativa entre ambas potencias que pueden reflejarse sobre sí mismas y una sobre la otra. En este mismo pasaje recuerda por eso Santo Tomás la sentencia aristotélica que esclarece el problema desde su raíz: «Voluntas in ratione est». De aquí que el libre albedrío, como potencia, sea a la vez una y múltiple y, como acto, pueda definirse «liberum de voluntate iudicium» [57].

Mayor inconveniente se plantea desde otra perspectiva: si esta precedencia recíproca se piensa en el orden temporal o si se pregunta por el principio primero de su movimiento, es claro que la causalidad mutua nada explicaría: o bien habría que suponer una serie infinita de alternativas que dejaría inexplicado cualquier acto concreto, o bien caeríamos en contradicción. Así planteado el problema, hay que acudir a Dios como causa primera de nuestro ser y de nuestra actividad; de la libre, no menos que de cualquier otra. Sin la recurrencia a Dios, la dificultad señalada sería suficientemente grave para anular toda posibilidad humana de obrar. Mediante su causalidad creadora, que respeta siempre las naturalezas de las criaturas, la libertad humana, lejos de ser anulada, encuentra su última explicación: «Aquello que primeramente mueve a la voluntad y al entendimiento es algo superior a ambos, es decir, Dios, el cual, moviendo todas las cosas según la naturaleza de éstas..., actúa también sobre la voluntad según su propia condición libre» [58]. En efecto—dirá en otra parte Santo Tomás—, «el libre albedrío no requiere que el agente sea causa de sí mismo, como para que uno sea causa de otro tampoco se exige que sea la causa primera. Dios es la causa primera que mueve a las demás, así naturales como voluntarias. Y como en aquéllas no impide que sus actos sean naturales, así, al mover las segundas, no anula su voluntariedad, sino que, al contrario, se la otorga, pues siempre obra de acuerdo con sus propiedades» [59].

[56] Ibid.
[57] *In Sent.* 2 d.24 q.1 a.3.
[58] *De malo* q.6.
[59] 1 q.83 a.1 ad 3.

D) Caracteres de la libertad humana

Se piensa a menudo en la libertad como un privilegio del hombre. Lo es, en efecto, en un cierto sentido que luego analizaremos; pero por de pronto esto no debe sugerirnos que se trate de una realidad substantiva, independiente, sobrepuesta a la naturaleza o bien conseguida como resultado de una persecución en su búsqueda. Es, ante todo y sobre todo, una propiedad de la naturaleza misma, que le compete en cuanto tal y que tiene iguales implicaciones que ella; por ejemplo, la de ser limitada y accidentalmente modificable. Ya lo hemos dicho anteriormente: el individuo humano no es libre por un motivo distinto del que le hace ser hombre. En cuanto es un ser inteligente, mas no pura inteligencia, sino, a la vez, sujeto material, es libre, y lo es de un cierto modo. «Ubicumque est intellectus est liberum arbitrium», ha dicho Santo Tomás [60]. Esta es la primera observación que conviene tener presente: se es libre en cuanto se es inteligente y justamente en la medida en que se es. A Dios, al ángel, les compete—como al hombre—la libertad; pero en grado diverso, como diversa es su capacidad intelectiva e incluso en forma esencialmente distinta, porque así lo es el modo de su inteligencia.

Esta es otra consideración que conviene subrayar con cuidado: Dios y el hombre coinciden en ser libres, pero no en la manera de serlo. Con frecuencia se olvida esta verdad y se hacen transposiciones indebidas, pretendiendo, verbigracia, dotar del carácter de absoluteidad al libre albedrío humano.

En el hombre, la libertad está haciendo referencia a una limitación constitutiva a su carácter contingente: elige entre bienes renunciando, cercenando para siempre posibilidades que no volverán a estar en su mano; es capaz de preferir entre medios precisamente porque no posee desde siempre el fin último que colmará su perfección y su ser. Dios no podría elegir de esta manera, porque no es posible que, a través de sus actos, intente alcanzar un bien del que carezca. La necesidad no puede por eso oponerse al libre albedrío, como algo menos a algo más perfecto; no es mayor testimonio de excelencia el hecho de que estemos indecisos ante los bienes particulares que el que nos sintamos atraídos irresistiblemente hacia un bien universal. Dios, como ser perfectísimo, se ama necesariamente a sí mismo; el Padre engendra necesariamente al Hijo, y necesariamente procede el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Desde esta perspectiva, la determinación supone, respecto a la indeterminación, actualidad frente a potencia, ser frente a capacidad de ser. Pero si la determinación no viniera de los principios propios de la naturaleza, sino de algo inferior a ella; por ejemplo, si la voluntad divina tuviera una inclinación necesaria a los seres distintos de sí mismo; si el hombre fuera en su acción determinado por leyes meramente físicas o biológicas, entonces tal necesidad supondría una limitación por debajo de la entidad propia de su ser.

Por consiguiente, para el hombre el libre albedrío significa, por una parte, un privilegio, en cuanto sólo mediante él le es dado superar la radical indigencia de su ser, y alude, por otra, a esa misma condición indigente de su naturaleza. Algo semejante hubimos de afirmar

[60] 1-2 q.59 a.3.

al referirnos al carácter sucesivo y racional de su actividad intelectual: su grandeza en este aspecto era una constatación simultánea de pobreza. El hombre está en el ápice de todos los seres naturales, separado por una distancia inconmensurable, porque es, a diferencia de ellos, racional. Pero, a su vez, por eso mismo—«ratio est ex defectu intellectus»—ocupa el grado ínfimo entre los seres intelectuales. Que esto mismo nos revela la libertad es tanto más claro cuanto que ella se funda precisamente en la razón. Santo Tomás ha señalado agudamente la analogía entre ambos procesos: «En la misma proporción en que están el entendimiento y la razón en la aprehensión intelectiva están respecto al apetito la voluntad y el libre albedrío... Entender implica la simple percepción de algo...; raciocinar, en cambio, adquirir un conocimiento en función de otro... Igualmente, querer es, sin más, un apetito de la naturaleza racional...; elegir es apetecer algo en cuanto se presenta como medio útil para la consecución de un fin» [61].

De nuevo se nos patentiza que la natural determinación de la voluntad en adherencia obligada a su fin supera tanto a la libre elección de los medios cuanto la simple inteligencia a la razón. No nos extrañará por eso que, al indagar las bases ontológicas en que el libre albedrío humano se sustenta, Santo Tomás aluda a su condición de creaturidad, a su procedencia ex nihilo: «eo quod cum sit ex nihilo flexibilis est» [62]. La criatura racional posee determinación en sus acciones respecto del bien precisamente porque ella misma es un bien particular, una actualidad transida de potencia [63].

La limitación que este carácter potencial impone al libre albedrío no está sólo en el fundamento de su existencia, sino también en el ejercicio de cada uno de sus actos concretos.

Nada hay absoluto en el hombre, ni, por consiguiente, su misma libertad. Esta existe dentro de un cierto ámbito; en diversos grados y en muchos aspectos, condicionada ella misma por circunstancias internas o externas al sujeto. Lo cual no supone una negación, sino simplemente el reconocimiento de su finitud. La situación no nos determina, pero nos afecta; todas las acciones propiamente humanas son libres, pero no todo en ellas lo es. Zubiri lo expresó en una frase muy precisa: el hombre está en *situación de libertad,* lo que quiere decir que es libre en todo caso, pero que lo es dentro de una esfera que lo encuadra y desde una situación en que se encuentra circunscrito.

El propio Santo Tomás se ha cuidado de señalar de un modo general ciertas barreras, más allá de las cuales no es permitido llevar el acto humano de elección. En efecto, podemos elegir sólo entre cosas posibles, convenientes para un fin, particulares, y aun entre ellas, sólo en cuanto puedan ser objeto de nuestra actividad [64]. Pero todavía más: incluso en tales casos, el ejercicio concreto de nuestro acto libre se halla en gran medida favorecido por varias causas que contribuyen a dirigirle en una dirección más bien que en otra: «Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio... per

[61] 1 q.83 a.3.
[62] *De verit.* q.24 a.1 ad 16.
[63] «Creatura vero quaelibet cum in natura sua habeat permixtionem potentiae est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo» *(De verit.* q.24 a.7).
[64] Cf. 1-2 q.13 a.3-6; *De malo* q.6; *De verit.* q.22 a.6 et 13.

quam animam quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur eis ad eligendum; cum in potestate animae rationalis sit accipere vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum... Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui. Et tamen ille habitus necessitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit» [64].

Se observará cómo, a pesar de la reconocida influencia de las disposiciones corporales o de los hábitos morales, la libertad es salvada incluso cuando constituyen una causa eficaz y suficiente para explicar la acción: «No toda causa, aunque sea suficiente, produce necesariamente su efecto... Así, pues, aquella razón que hace querer algo a la voluntad no la obliga a ello de modo necesario, porque puede la misma voluntad ofrecerle un impedimento, bien rechazando la consideración que lleva a quererlo, bien considerando que aquello que se le propone como bueno no lo es bajo algún aspecto» [65].

Santo Tomás ha defendido siempre con ahinco la libertad humana, pero lo ha hecho con suma ponderación y reconociendo las naturales limitaciones que la afectan. De análoga manera—ya lo hemos visto—hay que interpretar su intelectualismo: ni en un caso ni en otro su postura supone la afirmación extremista de una propiedad o de un valor humanos que se sobrestimen por encima de lo que el mismo hombre como tal es. Este es el incontrovertible fundamento que nunca puede olvidarse. Y puesto que el hombre, en su concreta realidad, es contingente y finito, iguales características tendrá cuanto él posea.

Ahora bien, al mismo tiempo es verdad que el sujeto humano, imperfecto por naturaleza, es por naturaleza indefinidamente perfectible. Logrará superar su indigencia mediante el ejercicio de su actividad. Bajo tal perspectiva es como ésta—en sus niveles más altos, sobre todo—cobra un gran sentido positivo, que es preciso subrayar juntamente y aun con más vigor que el de sus limitaciones.

En otro lugar hemos hablado de que el alma humana es emergente sobre la materia en el sentido de que, siendo forma del cuerpo, no se limita a serlo ni sus funciones son únicamente las de otorgar actualidad a aquél; la vida más puramente espiritual del hombre se hace de esta manera posible en cuanto es el mismo hombre quien se plenifica al actualizarse sus potencias más inmateriales. La libertad es igualmente emergente en el doble sentido de brotar de la intimidad misma del ser humano y de significar una cierta preeminencia sobre todas las condiciones materiales en que éste se encuentra realizado. Por eso, la libertad, que no reposa en sí misma, sino en el sujeto, afecta también enteramente a éste: cada uno de sus actos tiene un hondo sentido dinámico en cuanto es influído por los anteriores e influye en los futuros y en todas las condiciones exigidas para su realización. Nuestras mismas tendencias se sienten afectadas por cada nuevo acto libre ejecutado. Cada vez que decidimos entre posibilidades o elegimos sobre el sentido de nuestras acciones, realizamos al pie de la letra una obra decisiva para nuestra vida.

[64] *De verit.* q.24 a.1 ad 19.
[65] *De malo* q.6 a.unic. ad 15.

Sería trivial e implicaría incluso una désvalorización de nuestra libertad suponer que usáramos de ella con una especie de antojo omnipotente en la seguridad de que, en cualquier caso, nada cambiará para nosotros por hacer una cosa más bien que otra. Cada acto de libertad compromete nuestra vida e incluso a la libertad misma, que podrá agrandarse o aminorarse, ser prestigiada o envilecida por él.

Este aspecto ha sido destacado por las más recientes doctrinas filosóficas: el yo se define y se realiza por cada acto de decisión. Ser yo—afirma Heidegger—es tomar partido en favor o en contra de ciertas posibilidades. Cobrar conciencia de su situación de libertad es también para Sartre devenir hombre. Eliminemos una corrupción de principio—pues no es sólo exageración expresiva—y podremos aceptar, por lo menos, la fuerza de este testimonio, por lo demás, común en toda la filosofía de hoy, en favor de la *seriedad* que el acto libre supone para la vida humana. No es, en efecto, que el yo *se haga* esencialmente mediante la decisión libre ni que se devenga hombre sólo cuando se llega a tener conciencia de la propia libertad, porque constitutivamente se es hombre y esencialmente se posee libertad antes de que ésta se ejercite o incluso si jamás se llega a ejercitar. Pero sí es verdad que accidentalmente (y la accidentalidad no implica en este sentido valoración despectiva) cada hombre deberá llegar a la realización de sus posibilidades y a la consecución de su plenitud entitativa mediante su actividad libre.

Con plena conciencia de esta verdad, Bergson escribía, con cierta amargura, que tomar una decisión es dar al yo su propia configuración; por eso son tan raros los actos de libertad y millones los hombres que se han muerto sin conocer la verdadera libertad [67].

Se ha pensado, en efecto, muchas veces desde el plano moral que la responsabilidad de muchos actos—tal vez de la mayoría—queda disminuída, o en algunos casos anulada, en atención a los motivos que obstruyeron la libertad en su ejercicio. En el terreno ontológico, esta consideración debe ser también tenida en cuenta: tal vez múltiples circunstancias concretas limitan nuestro libre albedrío en cada caso; pero esto no obsta para que, en la medida en que se salve, su repercusión sobre los nuevos actos y sobre el sujeto mismo sea decisiva. Y en la medida en que no se salve—ésta es la seria contrapartida de toda superficialidad—influye también altamente sobre nuestra misma capacidad de obrar con libertad en el futuro.

El hombre es necesariamente libre; pero todavía le resta, por obligación que brota de hondos principios metafísicos, el deber de realizar en cada momento el máximo de su libertad, y precisamente en la más positiva y fecunda de las direcciones, en orden al perfeccionamiento de su ser.

V. La inmortalidad del alma

El tema de la inmortalidad del alma está presente de modo constante en la tradición religiosa de todos los pueblos y en cualquiera de las manifestaciones de su vida cultural. La filosofía de todas las

[67] BERGSON, *Essai sur les donnés inmediates de la conscience* (Genève, Skira, 1945) p.130-137.

épocas le abordó con insistencia, tratando de elaborar doctrinas que abonaran y justificaran cada una de las soluciones polares en que han estado siempre divididas las diversas opiniones.

No es intento actual hacer historia del problema ni estudiarle sistemáticamente de una manera exhaustiva. Interesa aquí analizar su planteamiento y la validez de su solución en la obra de Santo Tomás, y concretamente en el presente tratado de la *Suma,* aunque sin eludir una ligera referencia histórica, pues solamente así se podrá comprender el sentido y alcance de su argumentación.

Bien sabido es que Platón fué uno de los pensadores que más empeño pusieron en demostrar la inmortalidad del alma humana; pero sus pruebas, aparte el alto valor literario y afectivo, sólo de modo muy accidental son aprovechables, ya que se fundan en presupuestos que pronto hubieron de ser modificados. Toda la calidad dialéctica que llena las páginas del *Fedón* o de los otros *Diálogos* platónicos en que la cuestión es estudiada con un vigor y un entusiasmo ejemplares se fundamenta en un concepto central de su antropología: el alma es una de las ideas eternas preexistente al cuerpo en un mundo inteligible, del que eventualmente es separada para unirse a la materia; tal unión es accidental y pasajera; la muerte la librará de este destierro y la restituirá a su verdadera patria. El hombre es esencialmente su alma, y la vida le pertenece como un atributo connatural y eviterno [1].

La inmortalidad de este modo reclamada es muy distinta de la que supone la idea cristiana de un vida futura imperecedera, que se inició en un momento por un acto de la voluntad creadora de Dios. El razonamiento platónico habrá de sufrir un giro radical e implicar unas dificultades especialísimas cuando cuerpo y alma no sean consideradas realidades independientes, reunidas un tanto azarosa y antinaturalmente, sino como dos principios que se complementan constituyendo una única realidad substancial.

Este tránsito de una a otra idea, y, por consiguiente, la progresiva complicación del problema, puede seguirse con cierta precisión en el pensamiento de su propio discípulo Aristóteles. En la etapa platónica de su juventud—la división convencional de la vida del Filósofo en tres períodos se acepta comúnmente a partir de la obra de Jaeger [2]—sigue, en términos generales, la doctrina del maestro. El alma es una οὐσία que existe antes del cuerpo y a la que la vida pertenece por naturaleza, κατὰ φύσιν; su unión con el cuerpo es penosa, y el destino hubiera hecho bien en librarnos de ella, «puesto que el mejor bien para el hombre sería no haber nacido» [3].

La inmortalidad tiene entonces el sentido de estricta eternidad —ἀίδιος—, con un significado de persistencia anterior y posterior a la muerte. No obstante, afirma en los primeros escritos esotéricos, no toda el alma goza de inmortalidad, sino su parte superior, el νοῦς, que corresponde al μέρος λογιστικόν platónico, constitutivo de la esencia misma de la persona.

En la etapa de transición, muy matizada de ideas biológicas, el dualismo se atenúa grandemente. El alma no forma con el cuerpo una unidad substancial; se sirve de él como de instrúmento que ma-

[1] Cf. H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons* (Tübingen 1921).
[2] W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 19-3).
[3] Aristóteles, *Frag.* 44. Cf. Rose, *Aristotelis Fragmenta* (Teubner, Leipzig 1886).

neja según sus intereses o como esclavo a quien domina desde su puesto de mando, expresivamente denominado la «acrópolis del cuerpo» [4]. Cuerpo y alma ya no son considerados como enemigos en lucha, sino que se adaptan totalmente y constituyen una «comunidad de acción». Sin embargo, el alma mantiene todavía su independencia, al menos en su parte intelectual característica y distintiva del hombre, frente a todos los demás seres naturales, y es precisamente a ella a quien debe atribuirse con pleno derecho la inmortalidad.

En la plena madurez de su sistema, Aristóteles considera al alma forma—*entelequia*—del cuerpo. Como tal, no existe ni subsiste en sí, sino que es el principio de determinación o perfección que con la materia—principio determinable—constituye el ser uno y substancial del hombre.

Es justamente en este momento cuando se plantea un grave problema en torno a la inmortalidad. Si el alma humana se reduce en su totalidad a informar el cuerpo, de modo análogo, aunque en superior grado, a como los otros seres naturales son informados, el hombre entra, como cualquiera de estos objetos, en el pleno dominio de lo *físico* y, como ellos, está sujeto a la invariable ley de la producción y destrucción; por consiguiente, nada en él pertenecerá a un mundo suprasensible e incorruptible. Esta es cabalmente la conclusión que el Filósofo—tan acérrimo partidario de la realidad inteligible como pudiera haberlo sido su maestro—no acepta en modo alguno, prefiriendo enfrentarse abiertamente con todas las dificultades que ello suscite.

Su intento, a partir de entonces, se centrará sobre todo en determinar las relaciones entre la ψυχή y el νοῦς, es decir, en analizar si el alma toda debe ser definida como *entelequia del cuerpo,* y, por tanto, inseparable de él, o si hay algo en ella, alguna función, que le sea exclusiva, porque «si no tiene nada que le sea propio, no será separable del cuerpo» [5].

Ese algo debería ser una actividad o pasión—τι τῶν ἔργων ἢ παθημάτων—. Mas, entre las afecciones o pasiones ninguna se da sin intervención corporal—δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν [6]—; por el contrario, entre las actividades está precisamente la del pensar, que ha de atribuirse únicamente al νοῦς, definido como una «potencia respecto a la verdad» [7], y que, por ser capaz de abarcar cognoscitivamente todas las cosas, debe ser puro, libre, ἀμιγής, incontaminado de ellas; por eso también separable del cuerpo e incorruptible. «En lo que respecta al intelecto y la facultad teórica, nada es aún evidente; parece que se trate de un género de ser diferente del alma y que sólo él pueda ser separado del cuerpo como lo eterno de lo corruptible» [8].

Con ser todo esto muy insuficiente para comprender plenamente el pensamiento aristotélico en torno a la cuestión que nos ocupa y, sobre todo, para percatarnos de las dificultades con que él mismo hubo de tropezar, y que dieron lugar a interpretaciones contradictorias de su doctrina [9], lo expuesto nos basta para entender en qué forma quedaba planteado el problema a la posteridad, cuáles eran sus

[4] *De part. animal.* 7 (BK 670a23-26).
[5] *De anima* 1,1 (BK 403a10-12).
[6] Ibid. (BK 403a24-25).
[7] Ibid. (BK 404a30-31).
[8] *De anima,* 2,2 (BK 413b24-29).
[9] Una exposición interesante sobre el tema puede verse en el libro de François Nuyens *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain 1948) p.815.

más graves implicaciones y en qué dirección habrían de orientarse los nuevos argumentos. Al menos nos colocará en la coyuntura en que, desde el punto de vista filosófico, hubo de iniciar sus análisis Santo Tomás de Aquino, que contó, junto con esta valiosa experiencia, con las claras soluciones de la fe y con todo el peso de la tradición cristiana como pauta inequívoca, aunque negativa, de su investigación científica.

En el comienzo de su tratado *De homine,* Santo Tomás se plantea sucesivamente tres cuestiones: se refiere la primera a la incorporeidad; la segunda, a la subsistencia, y la tercera, a la incorruptibilidad del alma humana. Se trata de problemas tan conexos entre sí, que la solución de uno de ellos supone e implica una solución en el mismo sentido de los otros, porque la inmaterialidad de toda substancia espiritual exige la subsistencia e incorruptibilidad, así como ésta la inmortalidad. En definitiva es ésta y la acción lógica lo que el Santo intenta aclarar al hacer por separado este triple análisis.

El estudio de la inmortalidad del alma se hace imposible sin el conocimiento de los conceptos fundamentales acerca de su naturaleza y propiedades. En otro lugar podrá el lector encontrar una exposición suficiente sobre esta cuestión. Por de pronto resulta imprescindible establecer estas tres conclusiones básicas: *a)* el alma es forma substancial del compuesto humano, no estando a su vez constituída de materia y forma; *b)* el entendimiento se diferencia de los sentidos y ejerce su operación independientemente de ellos; *c)* la inteligencia no es una substancia separada y común para todos los hombres, sino singular y propia de cada uno de ellos. Todos los argumentos invocados contra la incorruptibilidad del alma se apoyan, según observó finamente Santo Tomás, en la negación de alguna de estas conclusiones: «Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi interemerunt aliquid praemissorum» [10].

La mayor parte de los argumentos desarrollados o insinuados por Santo Tomás encuentran su fuerza probativa apelando a la naturaleza de la operación intelectual. Ni aun la tradicionalmente llamada *prueba* afectiva constituye una excepción, si se la entiende en toda su profundidad metafísica.

Debe plantearse, por consiguiente, antes de nada, esta cuestión previa: ¿Cuál es el modo específico de nuestra operación intelectual? [11] Ningún otro concepto es más primitivo del alma que el que la describe como principio de todas las operaciones vitales; entre éstas, las intelectuales se nos revelan como peculiares del hombre [12], y de su examen podemos obtener alguna luz acerca de la naturaleza del principio que las origina.

El objeto de nuestro conocer intelectual son las esencias abstractas, las naturalezas universales, en las que toda concreción particularizante ha sido abolida. Es ésta una afirmación que la propia experiencia atestigua, si bien su clara comprensión exige un minucioso análisis. Frente a las determinaciones que la materia impone a lo sensible, la inteligencia desmaterializa cuantos datos le son ofrecidos por la sensibilidad, percibe relaciones abstractas, ansía la profundidad incualificada del puro ser de las cosas y la infinitud sin término de la totalidad de los seres reales o posibles. De aquí su perpetua aspiración, jamás satisfecha, a conocer, ahondando y extendiéndose infatigablemente en el inexhausto campo de lo inteligible. Parece lógico deducir que una actividad semejante debe ser también inmaterial y ejercida con plena independencia de cualesquiera determinaciones espacio-temporales impuestas por lo sensible.

[10] *De anima* 14.

[11] El lector no tendrá una exacta visión del problema hasta que haya comprendido claramente la doctrina del conocimiento intelectual humano, que en la obra de Santo Tomás, así como en nuestra *Introducción,* es estudiada posteriormente. Esto es debido a que el alma no nos es conocida directamente, sino a través de sus actos y, en último término, de sus objetos. El orden lógico de tratamiento—esencia, propiedades, actos, objeto—es justamente el inverso al que debe seguirse en un proceso de adquisición cognoscitiva. Esperamos, sin embargo, que las indicaciones actuales sean suficientes para seguir la marcha del razonamiento.

[12] «Propria enim operatio hominis, in quantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis» *(Cont. Gent.* 2,79).

No es sencillo concordar esas conclusiones gnoseológicas con las que se derivan de otros principios igualmente ciertos que impone la antropología. El camino más obvio para nuestra solución es el que suscita mayores inconvenientes: el alma es, a la vez que principio de la actividad cognoscitiva y esencialmente, forma de un cuerpo; con él constituye una realidad substancial, un único ser. ¿Cómo es posible entonces que su operación sea independiente, que su ser no esté sometido a iguales condiciones y a idéntico fin que el de aquél?

En una dificultad semejante hemos visto debatirse a Aristóteles. Insinuamos también las líneas generales por donde intentó una solución; en todo caso, es muy dudoso que ésta fuera completamente satisfactoria. Santo Tomás se encuentra con igual problema; es preciso ver cómo lo resuelve antes de formular concretamente sus pruebas sobre la inmortalidad, ya que carecerían de consistencia si antes no llega a aclarar estos dos puntos fundamentales: 1) el alma posee una operación y, por consiguiente, un ser independiente de la materia, en virtud de lo cual puede permanecer aunque aquélla se corrompa; 2) esta afirmación se compadece con la doctrina de la unidad substancial del hombre y de la unicidad y singularidad de su forma.

Debe ante todo destacarse que Santo Tomás no concibe la intelección como un fenómeno absolutamente independiente de los sentidos *en su ejercicio;* el hombre no puede adquirir sus ideas, ni siquiera utilizar las anteriormente obtenidas, sin la intervención de las facultades sensoriales internas o externas; en toda su actividad hay una integración de funciones que se opone a cualquier interpretación de *energías* incomunicadas y asépticas. En rigor no es por esto menos impropio decir que es el alma sola quien entiende que afirmar que es ella quien construye o teje [13]. «Potest igitur dici—añade en otra parte—quod anima intelligit sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligit per animam» [14].

Esto significa que, en definitiva, la operación debe atribuirse a aquella substancia en quien la esencia específica se realiza de una manera perfecta y completa; es decir, en nuestro caso, a la persona o hipóstasis y no al alma, que sería sólo una de sus partes [15]. Uno mismo es el principio por el cual el hombre opera y es; el alma, origen de toda la actividad, es ante todo y fundamentalmente forma substancial del hombre; su ser es el ser del compuesto [16]. ¿Cómo

[13] *De verit.* q.19 a.1 arg.1.

[14] 1 q.75 a.2 ad 2.

[15] Cf. 1 q.75 a.4 ad 2.

[16] Léase a este respecto el artículo primero de la cuestión 76. El pensamiento de Santo Tomás no puede ser más explícito: «Necesse est dicere—empieza afirmando—quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis

pensar entonces que sea capaz de acción independiente, separada, espiritual?

Y, sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás es clarísimo en este sentido y tan fundamental que no cabría de otro modo hablar de la subsistencia e inmortalidad del alma. «Ipsum igitur intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus» [17]. Las afirmaciones en este sentido son frecuentísimas y tajantes.

Como ya habíamos observado en Aristóteles, otra vez la fuerza de la lógica nos lleva a conclusiones al parecer contradictorias. La oposición no es más que aparente, aunque sutil el razonamiento que permite percatarse de ello. Santo Tomás mismo se había planteado en una u otra forma esta dificultad; nada mejor que considerar atentamente sus respuestas. El hombre, compuesto de cuerpo y alma—se objeta, por ejemplo, en una ocasión—, constituye un único ser substancial; por consiguiente, o bien el alma no posee un ser propio, y entonces no habrá lugar a pensar en su pervivencia, o, si lo posee, el hombre no pasaría de ser un agregado accidental, por cuanto antes del ser del compuesto tenía existencia completa una de sus partes [18]. He aquí su respuesta literal: «Ad tertium dicendum quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore ut secundum ipsum subsistere possit; quod non est de aliis formis; *et sic ipsum esse animae fit esse compositi*, et tamen manet composito destructo...» [19]

Es, pues, el alma, como forma, quien da el ser al compuesto, y es justamente su propio ser el que se comunica al cuerpo. No hay, por tanto, lugar a hablar de un ser añadido a otro. «Mas, aunque el ser de la materia y de la forma sea uno mismo, no es necesario que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Antes bien, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia» [20]. He aquí una afirmación fundamental para nuestro objeto. El alma humana, aun siendo forma del cuerpo, no se limita totalmente a serlo, sino que va más allá de la potencialidad de la materia debido a su eminente perfección sobre ella; no es forma inmersa o inmergida en la materia, sino *emergente* de ella: «Humana anima non est forma in materia corporali inmersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma» [21].

Debe distinguirse en ella cuidadosamente la esencia y la potencia: según aquélla, da el ser a un determinado cuerpo; según ésta, efectúa sus propias operaciones, que pueden ser realizadas sin intervención de ningún órgano corporal, atestiguando de este modo su naturaleza inmaterial [22]. Este era justamente el resultado lógico a que parecía conducirnos el análisis genérico de la acción intelectual.

Es ahora cuando podemos comprender y valorar en todo su alcance la mayoría de los argumentos aducidos en favor de la inmaterialidad e incorruptibilidad del alma humana. Nos referiremos a los más principales de entre ellos.

Apenas es preciso señalar—lo aludimos sólo para precisar conceptos—que, dada la simplicidad del alma humana, las conclusiones que en este orden puedan obtenerse acerca de la inteligencia o la voluntad por separado son aplicables sin restricción a la totalidad del alma. Santo Tomás mismo da equivalencia significativa a las expresiones «anima humana», «anima intellectiva», «intellectuale principium», «intellectus», «mens», etc., al menos cuando las utiliza, como en este caso, de un modo general [23].

A) Pruebas basadas en la naturaleza de la operación intelectual

«Es manifiesto que el hombre puede conocer intelectualmente la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para conocer los objetos es preciso no poseer nada de ellos en la propia naturaleza, puesto que lo poseído de este modo impediría conocer las demás realidades. Observamos, por ejemplo, que la lengua del enfermo impregnada de humor bilioso y amargo no puede gustar ninguna cosa dulce, sino que todo le parece amargo. Por consiguiente, si el principio intelectual tuviera una naturaleza corpórea, no podría conocer todos los cuerpos, puesto todo cuerpo posee una naturaleza determinada; es, pues, imposible que tal principio sea cuerpo» [24]. Esta es la formulación textual del más comentado de los argumentos. Aristóteles le había utilizado ya para llegar a la conclusión, un tanto problemática, del *intellectus inmixtus*. A juzgar por la insistencia con que Santo Tomás lo repite, con diversidad de matices en la exposición, parece que a ningún otro había otorgado tanta validez e importancia [25]. A pesar de todo, ninguno más debatido aun dentro de la Escolástica [26]. Un principio fundamental apoya la argumentación tomista: la naturaleza potencial del entendimiento en orden a la totalidad de los seres materiales: «Homo autem natum est intelligere formas omnium sensibilium rerum» [27]. Tal afirmación, para nuestro caso, debe admitirse como evidente—«*manifestum* est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum» [28]—, ya que hemos partido del análisis de la operación intelectual, que tiene por objeto precisamente la esencia abstracta de la cosa sensible [29]. Una recta aplicación de la doctrina fundamental del acto y la potencia nos permite asentar esta otra conclusión: nuestro entendimiento, por el hecho mismo de ser potencia respecto de *todos* los objetos corporales, carece de suyo de ellos, no es él mismo un cuerpo, no posee una naturaleza determina-

---

forma». Y más adelante: «Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis».

[17] Cf. 1 q.75 a.2; *De anima* a.14; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.1.

[18] *Quodl.* 10 q.3 a.2 praet.3.

[19] Ibid., ad 3.

[20] *Cont. Gent.* 2,68.

[21] 1 q.76 a.1 ad 4.

[22] *Cont. Gent.* 2,68-69.

[23] Véanse, por ejemplo, frases en que es bien explícito, recogidas en un solo artículo: «Principium intellectualis operationis quod dicimus animam hominis...», «Animam humanam quae dicitur intellectus vel mens...», «Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus» (1 q.75 a.2).

[24] 1 q.75 a.2.

[25] Cf. *Cont. Gent.* 2,59; *In De anima* lect.7 n.680.681-5; *De anima* a.2, etc.

[26] Puede verse un estudio interesante, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, en el opúsculo del P. J. M. Arias, O. P., *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana* (Las Caldas de Besaya 1952).

[27] *De anima* a.2.

[28] 1 q.75 a.2.

[29] 1 q.85 a.3.

da que impida la recepción cognoscitiva de las demás: «Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum» [30]; «Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod iam habet» [31]. La conclusión se nos ofrece clara, y sólo el desconocimiento de las nociones de acto y potencia podría llevar a una solución contraria: «Por eso los antiguos filósofos de la naturaleza—confirma el mismo Santo Tomás—, que no sabían distinguir entre acto y potencia, afirmaban que el alma, puesto que conocía todos los cuerpos, era también un cuerpo compuesto de los principios de todos los demás» [32].

Todavía no se ha llegado al término de la prueba; hasta ahora sólo ha sido definitivamente establecido que el alma humana no es un cuerpo; pero esto no es suficiente. Santo Tomás llega a igual conclusión con respecto a toda especie de alma [33], sin que por eso la inmortalidad sea una propiedad que a todas pueda atribuirse.

¿Se dirá entonces que no hubiera sido precisa tan larga y específica argumentación para el caso concreto que nos ocupa? Tal vez; sin embargo, la fuerza del razonamiento no permite hasta ahora ir más allá. La verdad es que Santo Tomás no echa mano de este argumento más que cuando precisamente se está planteando las cuestiones de la inmaterialidad, subsistencia e inmortalidad. Apresurémonos a decir que, cabalmente por eso, la prueba nunca se limita a los términos hasta ahora expuestos. De modo más o menos explícito es completada con otras razones que permiten extender su validez hasta estos nuevos aspectos que nos ocupan. Acaso no sea inútil tener en cuenta esta observación para comprender la banalidad de algunas críticas.

Una lectura cuidadosa de los textos muestra claramente que esta primera conclusión se ha establecido como punto de apoyo para una segunda que demostrará ya la subsistencia del alma racional. No se trata únicamente de negar su condición de cuerpo, sino de constatar además que no ejerce su operación mediante órganos corpóreos, como ocurre, por ejemplo, en el caso del animal; por lo cual se tiene el derecho a considerarla independiente y con posibilidad de pervivir cuando la corrupción sobrevenga al cuerpo.

El proceso que internamente sigue el pensamiento de Santo Tomás está bien patente en algunos pasajes en los que explícitamente hace el tránsito de una a otra demostración. Así, por ejemplo, en el lugar de la *Suma* en que antes recogimos textualmente la formulación del argumento [34], añade: «De la misma manera es imposible que entienda mediante un órgano corpóreo, porque también la naturaleza determinada de ésta impediría el conocimiento de todos los demás cuerpos, de igual manera, si existiera un determinado color, no ya en la

[30] *In De anima*, 3, lect.7, n.680.
[31] *Quodlib.* 10 a.6.
[32] 1 q.75 a.1 ad 2.
[33] 1 q.75 a.1.
[34] 1 q.75 a.2. Con igual evidencia puede verse este sucesivo tránsito de una a otra prueba en *In De anima* lect.7 n.680.684-5. Todavía más claramente en *De unitate intellectus* ed. Keller, § 19-21.23, donde, después de anotar la demostración de Aristóteles en lo que se refiere a la primera parte de la tesis—«necesse est intellectum, quia cognoscit omnia quod sit immixtus»—, añade: «Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore»; y añade luego un razonamiento análogo al desarrollado en la *Suma*, y al que aquí hemos hecho referencia.

pupila, sino incluso en el vaso de vidrio, el líquido en él contenido tomaría su misma coloración».

Otra vez se establece como un hecho indudable la universalidad —extensiva—del objeto de nuestro entendimiento. Pero este hecho sería incompatible con una intelección ejercida a través de un órgano corporal que, por estar dotado de una concreta forma sensible, obstruiría el conocimiento de las otras. La semejanza con lo que ocurre en cada una de las facultades sensitivas ilustra el razonamiento: «Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore» [35].

De aquí se sigue que el entendimiento difiere claramente de las potencias sensoriales y que no está desvirtuado por nada corpóreo; en otras palabras, que no es forma de ningún cuerpo, «quia cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis» [36]. Su operación es, por consiguiente, absolutamente propia e independiente—«unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus» [37]—, lo que permite atribuirle una existencia también independiente y *per se:* «Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit» [38].

La conclusión que en definitiva es posible obtener debe reducirse a los términos precisos en que Santo Tomás la formula: «Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens» [39].

En sentido estricto no se ha llegado todavía a deducir la inmortalidad del alma, sino su incorporeidad y subsistencia. Es cierto que, como ya se advirtió, dentro del pensamiento tomista ambas conclusiones se implican lógicamente. No obstante, para llegar a una demostración completamente satisfactoria es preciso continuar el razonamiento.

Admitido que el alma humana sea una forma subsistente, no es difícil concluir su incorruptibilidad. Por de pronto, queda excluida la posibilidad de una corrupción *per accidens*—característica de las formas materiales o de los accidentes—, ya que no existiendo con otro, tampoco perderá con la de aquél su existencia: «unde quod per se habet esse non potest corrumpi vel generari nisi per se» [40]. Tampoco este modo de corrupción es posible a ninguna substancia que sea solamente forma, ya que la corrupción no consiste más que en la pérdida del ser, que se lleva a cabo por la separación de los dos principios constitutivos; «mas donde no hay composición de materia y forma no puede haber separación entre ellas y, por tanto, tampoco corrupción» [41]. «Impossibile est autem—es la terminante conclusión

[35] *De anima* a.14.
[36] *Cont. Gent.* 2,59. Debe recordarse, para evitar confusiones, la indicación hecha anteriormente acerca de la supremacía del alma humana sobre la potencialidad de la materia y, por tanto, su carácter de forma no totalmente inmersa en la materia.
[37] *De anima* a.14.
[38] 1 q.75 a.2.
[39] Ibid.
[40] 1 q.75 a.6.
[41] *Cont. Gent.* 2,55. En este lugar propone Santo Tomás no menos de trece argumentos para probar la incorruptibilidad de las substancias intelectuales, sin perjuicio de añadir poco más adelante (c.69) otros tantos para el caso específico del alma humana. Naturalmente, sólo aludiremos a alguno de ellos que nos parezca más significativo.

de la *Suma*—quod forma separetur a se ipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse» [42].

El hecho de que el hombre se perfeccione a través de su actividad intelectual—o voluntaria—sugiere también un argumento digno de ser considerado: «Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio» [43]. He aquí una afirmación incuestionable que el mismo significado de los términos obliga a establecer. Nuestro conocimiento intelectual es más perfecto a medida que capte su objeto de modo más inmaterial, es decir, más separado de la materia; «incluso aquellas mismas cosas que son de suyo corruptibles se hacen incorruptibles en cuanto son aprehendidas por el entendimiento» [44], por cuanto la abstracción descubre en ellas la naturaleza universal y necesaria: «Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis» [45].

Más aún, la corrupción implica contrariedad, bien en los principios constitutivos del compuesto, bien entre los términos anterior y posterior a ella; pero toda contrariedad está abolida en el entendimiento; incluso en aquellos objetos que de suyo la suponen cuando entran en su esfera cognoscitiva, lejos de oponerse, se coordinan en una común finalidad perfectiva: «contrarietas longe est a natura intellectus in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud» [46].

La inmortalidad, es decir, la perpetuidad de existencia en el futuro, es consecuencia inmediata de la incorruptibilidad, puesto que no dejará de ser lo que en sí mismo no encierra causa alguna de destrucción. Su pervivencia no podrá, sin embargo, ser definida como una eternidad. Su substancia se expresará por multitud de actos que la caracterizarán como sometida a duración; también el alma, en la perennidad de su ser, tendrá, por consiguiente, un *tiempo*—bien entendido que no se trata de un tiempo cosmológico, sino de uno peculiar para su estado, en el que, no obstante, queda salvada la noción metafísica de temporalidad—durante el cual indefinidamente podrá ir reiterando sus actos y aumentando su perfección. Por eso, el gozo de su futura beatitud puede ser perpetuo e inagotable.

B) Pruebas basadas en la afectividad

La inquietante aspiración a una felicidad inextinguible, que ya posee en el modo actual de su existencia, ha sido precisamente uno de los argumentos más frecuentemente invocados, y con mayor eficacia, para demostrar la inmortalidad del alma. A pesar de moverse en el plano afectivo, no se trata simplemente de una razón sentimental, sino que posee auténtico valor metafísico. Santo Tomás alude a esta prueba en multitud de lugares, y, aunque en alguno de ellos [47] la propone como *signo*, esto no quiere decir que la otorgue menor validez que a otras. Es, efectivamente, una señal, puesta a nuestra vista, o mejor, inserta en nuestra propia interioridad, que insistentemente

[42] 1 q.75 a.6.
[43] *Cont. Gent.* 2,69
[44] *De anima* a.14.
[45] *Cont. Gent.* 2,69. Cf. ibid., 2,55.
[46] *Compendium Theologiae* c.84 n.148; cf. *Cont. Gent.* 2,55.
[47] 1 q.75 a.6; *De anima* a.14.

nos atestigua esta verdad y nos incita a ocuparnos de ella. El argumento formulado en la *Suma* puede resumirse de este modo: todo ser tiende naturalmente a existir según la forma que le es propia. En los seres cognoscitivos, tal evidencia se convierte en deseo que sigue al conocimiento. Por consiguiente, puesto que el entendimiento aprehende el ser de una manera absoluta e intemporal («absolute et secundum omne tempus»), todo sujeto intelectual desea naturalmente existir siempre, y existirá de hecho, porque no puede ser vano un deseo semejante [48].

La argumentación se apoya, como en seguida se advierte, en dos afirmaciones fundamentales. La primera está implícita en el razonamiento actual, pero es aducida frecuentemente por Santo Tomás en otros lugares: «A toda forma sigue una inclinación» [49]. La segunda afirmación viene expresada en esta sentencia, también común en su doctrina: «Impossibile est appetitum naturale esse frustra» [50].

Sabido es que la forma de un objeto se convierte en intencional cuando es aprehendida intelectualmente. Decir intencional no es, sin embargo, considerarla irreal; la inclinación que manifiesta un ser cognoscente en cuanto tal está por eso tan íntimamente impresa en él como puede estarlo la que sigue a su forma natural. Tal vez—en el caso del hombre libre sobre todo—no aparezca signada con una necesidad del mismo orden, pero no es por eso menos entrañable. ¿Pensaríamos, por ejemplo, que es más superficial—aunque sea menos primitiva—nuestra aspiración a la verdad que nuestro afán de conservar la integridad física?

El deseo de perseverar en su ser indefinidamente es, pues, natural para todos aquellos entes cuya inclinación sigue a un conocimiento en que el ser es aprehendido sin ninguna limitación espacio-temporal. Santo Tomás concluye de modo consecuente: «Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant» [51].

También ahora es preciso acudir a la naturaleza del acto intelectual para que el argumento cobre toda su hondura: la inteligencia busca el ser en su máxima plenitud. Cuando en forma negativa suprime límites en lo finito, abstrae de lo concreto y absolutiza lo contingente, no está más que anulando, del modo que su estado le permite, aquellas barreras que impiden su unión asimilativa a la pura realidad. Por eso, la voluntad que sólo es atraída por un bien que se ofrece como real y positivo desea aquello que el entendimiento le ofrece; ansía el gozo perpetuo de la posesión de ese ser que será su ser mismo mantenido inextinguiblemente. Y si esta radical aspiración resultara frustrada o si, en general, se hiciera imposible el cumplimiento de la ley íntima que rige a cada ente, habría que admitir la contradicción en su misma estructura. Es, en efecto, la propia naturaleza del ser la que se revela en su tendencia finalista; el tender hacia su fin le es esencial. No es posible, por consiguiente, afirmar este interior deseo a la pervivencia que cada hombre puede en sí mismo testificar, sin admitir a la vez que será efectivamente satisfecho.

[48] 1 q.75 a.6.
[49] 1-2 q 8 a.1.
[50] *Cont. Gent.* 2,69
[51] *Cont. Gent.* 2,55.

VI. Relación entre la perfección substancial del alma y la constitución corporal

A) Planteamiento del problema

La cuestión de las relaciones del alma con el cuerpo ofrece aún una perspectiva de extraordinario interés. Esclarecido ya que una y otro se completan para constituir la unidad perfecta del compuesto humano, y partiendo también, como de conclusión innegable, de la comunidad específica en que todos los hombres se integran—comunidad que está aludiendo a la identidad de naturaleza de sus almas, pues es el alma, la forma, quien da la especie—, quedan, sin embargo, pendientes de solución los siguientes interrogantes: ¿Son todas las almas humanas *substancialmente* iguales? En caso negativo, ¿dónde hay que buscar la razón de su diversidad?; ¿podrá ésta atribuirse a la constitución corporal?

He aquí la doble problemática de esta cuestión. Se trata, en primer término, de dilucidar si las almas de los distintos individuos humanos difieren no de modo esencial y específico—porque esto resulta, desde luego, inadmisible—ni sólo accidentalmente—cosa, por el contrario, evidente—, sino de una cierta manera que, sin argüir diversidad de naturaleza, suponga, sin embargo, una distinción individual, entitativa e intrínseca, que permita considerarlas dotadas de perfecciones substancialmente diversas.

En segundo lugar, se busca la última razón de esa diversidad. Y no es extraño que se trate de encontrar precisamente en el cuerpo, a quien el alma humana dice una natural referencia [1].

Precisaremos luego los términos y trataremos de obviar las dificultades que el problema suscita. Por de pronto, entrevemos su importancia y las posibles implicaciones en muy variados órdenes del pensar: metafísico, antropológico, psicológico—aun, o quizá sobre todo, en su vertiente experimental—y teológico. Todas estas disciplinas, bajo algún aspecto, han de verse afectadas por la solución que encontremos al problema planteado.

B) Desarrollo histórico

En el mundo clásico aparece comúnmente admitida, y sin especial intento de justificarla de modo científico, la distinción entre las almas humanas. La pureza o la dignidad de los elementos constitutivos sería el principio de su diferenciación: el héroe o el sabio eran de una «raza» superior a la de los demás mortales, y este hecho debía ser admitido incondicionalmente, con todas las consecuencias prácticas que pudiera implicar.

Recuérdese el viejo mito que Platón intenta resucitar para fundamentar sólidamente las bases de su nuevo Estado ideal: «Sois—le hace decir a Sócrates dirigiéndose a sus teóricos ciudadanos—hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad...; pero, al formaros, los dioses

[1] Cf. 1 q.76 a.1 ad 6; 1-2 q.4 a.6c.

hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata en la de los auxiliares, y bronce y hierro en la de los labradores y en la de los demás artesanos» [2].

La diversidad no arguye aquí—adviértase—distinción específica: «Sois todos hermanos», «todos procedéis del mismo origen» [3]. Sin embargo, es tan profunda e insalvable, que signa a cada uno de modo indeleble y ya desde el nacimiento con una caracterización definitiva.

Aristóteles tiene un texto menos significativo tal vez, pero que ha sido seguramente el origen de toda la ulterior discusión filosófica que se desencadenó en torno al problema que nos ocupa: «Vemos—advierte, y nótese que la constatación se hace en nombre de la experiencia—que quienes poseen carnes suaves son de mente más despejada» [4]. La vagarosa imprecisión de semejante aserto apenas puede servir, sin embargo, de base para calibrar certeramente el pensamiento aristotélico si no es en términos de excesiva generalidad. Que la constitución corporal influye, en algún caso al menos, en las aptitudes mentales, es todo cuanto puede deducirse. Merece, no obstante, ser destacado precisamente por su fecundidad histórica: planteó, al menos, los términos en que la discusión iba a entablarse, y tal vez por su misma vaguedad dió pie a toda clase de sugerencias.

Sea cualquiera el grado de validez científica que se concediera a afirmaciones de esta índole, parece, no obstante, seguro que la idea de una innata diferenciación perfectiva entre los hombres estaba tan arraigada en el primitivo mundo grecorromano, que no sólo el pensamiento filosófico o la literatura heroica, sino la misma vida social se montaba sobre sus supuestos.

En los casos más extremados se llegó a establecer incluso una distinción de naturaleza: era una justificación perfectamente aquietante para legitimar actitudes difícilmente sostenibles sin este recurso. Resulta sintomático, por lo demás—notémoslo de paso—, que culturas que habían establecido con toda trivialidad una comunidad de naturaleza entre dioses y hombres, privaran tranquilamente de su consideración humana a algunos de entre éstos. Pero, prescindiendo de tales extremismos, es un hecho históricamente cierto y fértil en consecuencias que se defendió reiteradamente una concepción en conformidad con la cual los hombres podían ser distribuidos en estamentos diversos atendiendo a una escala de valoraciones personales que en la práctica no dejaba de ser arbitraria.

Hasta qué punto sean defendibles o hayan sido útiles estas ideas no es ahora el momento de dilucidarlo. Tampoco, confesémoslo, hay motivo para concederles demasiada importancia científica como precedentes de la cuestión concreta que nos ocupa: se trata de un problema que en sí mismo—como tal problema filosófico determinado—apenas se había siquiera previsto. No encontramos sobre él una doctrina orgánica ni un planteamiento consciente hasta bien entrada la Edad Media.

Es la primera parte—la que se refiere, sin más, a la posible distinción entre las almas—la que parece haber sido abordada en primer lugar. La encontramos ya expresamente en Hugo de San Víctor, quien, por lo demás, nos cerciora de que no era cuestión nueva, sino,

[2] Platón, *República* 415a.
[3] Ibid.
[4] Aristóteles, *De anima* l.2 c 9 (Bk 421a26).

por el contrario, frecuentemente estudiada: «*Solent* quaeri an sint omnes animae ex creatione aequales». Y personalmente se adhiere, por considerarla más probable, a la opinión negativa, que era también la aceptada por la mayor parte: «Et videtur *pluribus* quod ex ipsa creatione una sit habilior ad intelligendum et memoriter retinendum quam alia: quod satis probabile est» [5].

El Maestro de las Sentencias recoge la cuestión en términos análogos, aceptando también la misma solución, que seguía siendo la de la mayoría [6]. La difusión que la obra de Pedro Lombardo alcanzó en las escuelas y la misma forma un tanto dubitativa—«quod non improbabiliter dicitur»—en que quedaba resuelto, explica que, en adelante, el problema hubiera tenido casi universal vigencia.

Por el momento, la discusión está limitada a los siguientes términos: ¿las almas difieren o no unas de otras *ex creatione*, es decir, no por perfecciones adquiridas, sino por un grado de excelencia que les compete ya desde su primer instante de existencia? No es dudoso, por consiguiente, que se trata de una perfección constitutiva, que, en todo caso, sería otorgada por Dios en el momento de su creación; pero lo que no se han preguntado todavía los filósofos y teólogos es por la causa a que cabe atribuir el hecho de que Dios cree unas almas más perfectas que otras. Pregunta no vana, por cierto, ni que deba ser remitida, sin más, ligeramente a la voluntad y poder divinos, que así lo disponen, puesto que éste no es el camino viable para quien busca racionalmente el porqué de las cosas. Santo Tomás ha escrito a este respecto unas palabras muy dignas de ser destacadas: «En la constitución de las cosas naturales no se ha de considerar lo que Dios puede hacer, sino lo que compete a la naturaleza de esas cosas» [7].

Precisamente serán el Angélico Doctor y coetáneamente San Buenaventura quienes abran una nueva dimensión al problema preguntándose por la razón—la razón, claro está, basada en la misma naturaleza de las cosas—de esta discutida diversidad perfectiva entre las almas. La solución de ambos no será, sin embargo, idéntica. El santo franciscano, aludiendo a hechos de experiencia, piensa que esta diferenciación—«satis probabile»—depende no de la disposición corporal, como parecería obvio a un filósofo de la naturaleza, sino del alma misma, como con mayor acierto se inclinaría a juzgar un teólogo. El cuerpo, con su buena complexión y organización, favorecería, sin embargo, el ejercicio del alma bien dotada [8].

La tesis tomista—nos ocuparemos de ella posteriormente con mayor detalle—acepta, por el contrario, el miembro de la disyunción que había rechazado San Buenaventura en virtud de razones teológicas: «Las almas difieren substancialmente, y esa diferencia depende de la diversa constitución corporal».

Por la misma época, Siger de Brabante había aventurado una nueva hipótesis, que por primera vez estaba en absoluta discordancia con la sentencia hasta entonces unánimemente aceptada: todas las almas racionales son iguales, decía el díscolo maestro parisiense [9].

[5] *Summa Sententiarum* tr.3 c.12 : ML 176,109.
[6] *Libri IV Sententiarum* l.2 d.32 c.8 . ed. Ad Claras Aquas (1916) vol.I p.479.
[7] 1 q.76 a.5 ad 1.
[8] *In Sent.* 2 d.32 dub.6 : ed. Quaracchi (1885) p.777.
[9] *Quaestiones de anima intellectiva* q.7 a.2. Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIIIe siècle* (Friburgo 1899).

La proposición, condenada por el obispo Tempier en razón de sus peligrosas implicaciones teológicas [10], tuvo un inesperado éxito. En adelante sólo en torno a ella y a la que defendía la diferenciación substancial se centraron todas las disputas. O acaso quedó aún un término medio de discusión en que las dos posiciones polares pretendieron frecuentemente converger: considerar el pensamiento de Santo Tomás como el suyo propio.

Defendieron la distinción substancial: Capreolo [11], Cayetano [12], el Ferrariense [13], los Complutenses dominicos [14], Martínez de Prado [15], la mayoría de los tomistas; Egidio Romano [16], Suárez [17], Rubio [18], etcétera, entre los no tomistas. Negaron que tal distinción se diera: Durando [19], Domingo de Soto [20], Soncinas [21], Toledo [22], Fonseca [23], los Conimbricenses [24], etc.

C) SOLUCIÓN TOMISTA

Como acaba de indicarse, no están acordes los autores en la interpretación del pensamiento de Santo Tomás. Y seguramente no es porque éste haya sido insuficientemente explícito cuando abordó el problema de modo directo, sino porque se han buscado intencionadamente afirmaciones aisladas menos precisas para tratar en todo caso de respaldar con su autoridad las propias convicciones.

De todas formas, la exégesis de sus textos suscitó verdaderas e incluso acres controversias. Cayetano tildaba de ciegos a los que se negaban a ver en el Angélico Maestro la clara afirmación de la desigualdad substancial [25]. Toledo, en cambio, acusaba al gran comentarista dominico de haber atribuido inconsideradamente a Santo Tomás una doctrina inventada por él mismo y que, además, era peligrosa y temeraria: «Animae omnes intellectivae sunt in substantia sua aequalis perfectionis. Haec conclusio est contra Caietanum, cuius sententia puto periculosam et nullo modo tenendam» [26]. Báñez contesta a tal inculpación todavía con mayor vehemencia, si bien ahora templada con cierto grado no sabemos si de benevolencia o de ironía: «Esta censura contra Cayetano es indigna de un autor cristiano. Por eso no creo que sea de este docto y piadoso varón, sino de algún imperito y audaz que la haya interpolado en sus escritos» [27]. Domin-

[10] Cf DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* vol.I p.550 (París 1889).
[11] *In Sent.* 2 d.32 a.3 ad 4.
[12] *In* 1 q.85 a.7.
[13] *Quaestiones eruditissimae in tres libros De anima* l.2 q.16.
[14] *In De anima* l 2 q.2 a.4.
[15] *Quaestiones super tres libros Aristotelis De anima* l.2 q.11.
[16] *In Sent.* 2 d.32 q.3.
[17] *In III* q.56 a.2 d.5 sect.5
[18] *De anima* l.2 c.3 q.3.
[19] *In Sent.* 2 d.32 q.3
[20] *De praedicamentis* c.5 q.2 ad 5.
[21] *Metaph.* 8 q.26.
[22] *De anima* l.3 c.5 q 18
[23] *Metaph.* l.5 c.28 q.16 sect.2 et 3
[24] *De anima* l.2 c.1 q.5 a.3.
[25] *In* 1 q.85 a.7.
[26] *De anima* l.3 c.5 q.18.
[27] *In* 1 q.85 a.7. Que la posibilidad de una interpolación seguramente no fué creída por el propio Báñez, parecen demostrarlo otras palabras paralelas (*De generat. et corrupt.* l.1 c.3 : ed. Venetiis [1587] p.76), donde para nada alude a ella, indicando

go de Soto [28] y Soncinas [29] siguen pretendiendo ver claro el pensamiento de Santo Tomás en favor de la igualdad de todas las almas, a pesar de reconocer que «clarísimos varones» interpretan al santo Doctor de otra manera.

Merece, no obstante, advertirse que cuantos quieren entender de este modo al Santo silencian absolutamente pasajes en que éste trata de modo expreso la cuestión. Así, los dos últimos autores citados no aluden siquiera al artículo del comentario a las *Sentencias*, donde el Angélico se ocupa con toda amplitud del tema.

Sea cualquiera la consideración que los distintos puntos de vista merezcan, este solo hecho parece constituir un indicio suficiente de que la opinión tomista no es la que pretenden representar los partidarios de la igualdad substancial. Trataremos de verlo más detenidamente. Antes, sin embargo, importa precisar con toda nitidez el buen sentido del problema.

Se trata en primer lugar, hemos repetido ya, de dilucidar si hay o no unas diferencias tales entre las almas humanas que, sin diversificarlas en especie, no sean, sin embargo, meramente accidentales, sino entitativas y substanciales. Pero ¿es esto posible? ¿Cabe una diferencia intrínseca en el grado de perfección que no implique diversidad específica? La objeción fué ya aludida por Toledo [30]. Parece, en efecto, que lo que distingue una especie de otra es precisamente sólo una diversidad en el grado de su perfección substancial, y entonces nos veríamos abocados a negar la comunidad específica entre las almas y, por consiguiente, entre los hombres.

Pero es que hay dos tipos de perfección substancial: una quidditativa o esencial, proveniente de los mismos principios específicos, y en ésta, en efecto, cualquier diferencia de grado lleva consigo mutación de especie, como observó Aristóteles con respecto a los números [31]. Otra individual, que procede de la referencia que la forma hace a la materia («ex commensuratione ad materiam»), y ésta sí que puede variar incluso en individuos que conserven, no obstante, la unidad de naturaleza [32]. Santo Tomás, por su parte, se había propuesto una dificultad análoga [33]: una diferencia de formas origina diversificación específica. Si un hombre entiende, pues, mejor que otro—y el entendimiento es en él lo más formal—, parece que no deberán pertenecer a una misma especie. He aquí su respuesta: «La diferencia de forma, que no proviene más que de la diversa disposición del cuerpo, no causa diferenciación específica, sino numérica. Los distintos individuos poseen, por eso, formas distintas, diferenciadas según la materia». Es, por consiguiente, lícito pensar que, así como la materia individúa, multiplicándolas numéricamente, las formas que pertenecen a una especie única, las diversifique también substancial e individualmente según el modo de su disposición.

Por eso es el cuerpo quien debe dar razón de esta desigualdad

además expresamente que se trata de un filósofo actual—cuyo auténtico pensamiento no sería, por eso, difícil comprobar—: «Hisce novissimis diebus surrexit quidam novus philosophus...» Aquí, como en el lugar antes citado, termina con esta dura reconvención: «Hoc autem sine gravi iniuria fieri non potest».

[28] O.c., c.5 q.2 ad 5; ed. Venetiis (1573) p.161ss.
[29] *Quaestiones metaphysicales* 1.8 q.26; ed. Venetiis (1588) p.222.
[30] *De anima* 1.3 c.5 q.18.
[31] *Metaph.* 8 c.3 (BK 1043b36-1044a2).
[32] Cf. BÁÑEZ, *In* 1 q.85 a.7 conc.4 ad 3.
[33] 1 q.85 a.7 obj.3 et ad 3.

entre las almas racionales. Y esta diferencia ha de mantenerse incluso cuando el alma no esté de hecho unida al cuerpo, pues aun en estado de separación sigue diciendo un orden transcendental a él, que da razón, a la vez, de que una no sea confundida con las otras en identidad numérica ni en igualdad substancial. Se trata, pues, de una diferencia individual que ha de persistir mientras el alma esté individuada [34].

Ahora bien, no sólo nos importa saber que existen tales diferencias y de qué dependen; es preciso también averiguar en qué consisten: según la explicación de los más eximios expositores tomistas [35], la mayor o menor perfección con que las almas informan a sus cuerpos nos daría razón de ello. En efecto, siendo el alma, la forma, quien da el ser, una de ellas lo da de modo más acabado que otras, actuando al sujeto más que ellas y siendo, por eso, más participada por él. Por ello son diferentes en cuanto a su esencia o, más propiamente, en cuanto a aquello que es el acto de la esencia [36].

Mas el papel decisivo que el cuerpo desempeña en orden a la distinción substancial de las almas no debe ser exagerado; puesto que el alma humana es creada por Dios, El ha de ser quien le otorgue la perfección substancial de que haya de estar dotada. Ahora bien, en su causalidad creadora, Dios las ordena a un determinado cuerpo, que se constituye, por eso, en ocasión de que las haga más o menos perfectas. Los cuerpos son, pues, solamente causa ocasional de la perfección de las almas en el momento de la creación. No obstante, se habla con frecuencia, sin más, de su causalidad no sólo porque, al fin, también la ocasional es una de las causas que intervienen en la producción del efecto, sino, sobre todo, porque Dios atiende y respeta la naturaleza de las cosas. Importa, sin embargo, tener en cuenta en qué sentido se han de interpretar rigurosamente semejantes expresiones.

Otra cuestión que suele plantearse en torno al problema que nos ocupa es la de si todas o sólo algunas de las almas racionales son desiguales en perfección [37]. Admitida la doctrina que propugna su diferencia, con los supuestos que la justifican, la solución no parece, desde un punto de vista teórico, demasiado dificultosa. Si existen cuerpos de igual constitución y complexión, estarán informados por almas de perfección idéntica. Esto entra, desde luego, en los límites de la posibilidad, pero no parece demasiado probable. Por otra parte, los análisis experimentales que podrían cerciorarnos de ello, y sobre todo los que podrían servirnos de base para establecer una gradación valorativa de las perfecciones anímicas a través de su correlación con el cuerpo, carecen por ahora de eficacia. No cabe duda, empero, que parece ir confirmándose en la ciencia que la composición química de cada individuo es peculiar y se constituye en raíz de sus cualidades psíquicas y orgánicas.

Anotados ya con cierta detención el sentido exacto y las implicaciones del problema, veamos en concreto los argumentos que apoyan la sentencia tomista.

En primer lugar establece Santo Tomás de modo incuestionable la posibilidad de que existan muchas almas humanas dentro de una

[34] Cf. D. THOM., *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6.
[35] Cf. CAPREOLO, *In Sent.* 2 d.33 a.3 ad 4; CAYETANO, *In* 1 q.85 a.7.
[36] Cf. CAYETANO, *In* 1 q.85 a.7; BÁÑEZ, *In* 1 q.85 a.7.
[37] Cf. URRÁBURU, *Psicología* vol.3 p.682.

misma especie. Y esto, porque se trata de formas que, aunque inmateriales, como las de los ángeles, son, a diferencia de éstas, formas de una materia: «Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei esse omnino non possunt» [38]. Hay, pues, entre ellas diversidad numérica; pero ¿también diferencia de perfección substancial? La solución habrá que encontrarla igualmente partiendo de la condición que las almas tienen de ser formas con esencial relación a la materia.

Ahora bien, es un principio absolutamente válido en la filosofía tomista que «todo lo que se recibe, se recibe según el modo del recipiente», que, concretizado al caso de las substancias compuestas, admite estas otras formulaciones: «Toda forma es proporcionada a su materia», o bien: «La forma se recibe en la materia según la capacidad de ésta». En perfecto acuerdo con estos principios, Santo Tomás ha afirmado que toda perfección—y la forma substancial lo es más que ninguna—se recibe en la materia conforme a la capacidad de ésta: «Manifestum est—puede deducir, por tanto—quod quãnto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur ánimam» [39].

Esta mejor disposición depende, por otra parte, de su constitución o complexión, es decir, de un cierto equilibrio armónico entre sus elementos componentes: «Oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis» [40]. Por consiguiente, deberá entonces concluir: «Oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur» [41]. Y nótese que se trata, en todo caso, de una perfección substancial. Santo Tomás está comentando, al establecer esta conclusión, el famoso pasaje de Pedro Lombardo donde éste se preguntaba si unas almas eran, *ex creatione*, más excelentes que otras en dones naturales, *como en esencia*... Por lo demás, se refiere a relaciones entre materia y forma, es decir, entre dos substancias incompletas, y no cabe pensar que puedan ser meramente accidentales.

En dos lugares trata el Santo, de propósito, de la desigualdad de las almas: uno corresponde precisamente al presente tratado *De homine* (q.85 a.7). Otro, al comentario del aludido texto de las *Sentencias* (d.32 q.2 a.3) [42].

Ambos se apoyan en argumentos que suponen necesariamente la distinción substancial. La cuestión planteada en la *Suma* es la siguiente: «Si uno puede entender mejor que otro una y la misma cosa». En orden al problema que nos ocupa, su respuesta es clara. En efecto, dice, la intelección difiere en uno y otro no por parte de la cosa conocida, sino por parte del sujeto que la realiza. Y esto, bien porque uno esté dotado de sentidos que faciliten más que los de otro la operación intelectiva o bien porque el entendimiento mismo sea más perfecto. Ahora bien, la causa de este distinto grado de perfección es precisamente la mejor disposición corporal: «Manifestum est quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem

[38] I q.76 a.1 ad 3.
[39] I q.85 a.7.
[40] I q.76 a.5. Cf. *De spirit. creat.* a.7 ad 5; *Q. d. De anima* a.8.
[41] *In Sent.* 2 d.32 q.2 a.3.
[42] Pueden verse, además, *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; *Cont. Gent.* 2,81; *In Sent.* 2 d.21 q.2 a.1 ad 2.

sortitur animam... Unde cum in omnibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo». Y que se refiera realmente a una distinción substancial no parece dudoso, ya que alude, para comprobar su aserto, al hecho de que incluso las diferencias específicas dependen de la distinta disposición de los cuerpos, y es indudable que las perfecciones específicas lo son también substanciales. Por lo demás, si se refiriese sólo a distinciones accidentales, no tendrían sentido las dificultades que se propone y resuelve procurando obviar cabalmente la posibilidad de que las diferencias que está defendiendo fuesen consideradas como específicas [43].

En el comentario a las *Sentencias*, el problema es planteado en estos términos: ¿Son todas las almas iguales en su creación? También aquí la solución—negativa, claro está—se refiere al estricto terreno substancial; las comparaciones que establece para esclarecer las diferencias entre las almas humanas lo ponen de manifiesto: en primer lugar alude a las formas angélicas. En éstas, la diversidad individual debe ser también específica; en las almas humanas, esto no ocurre porque están ordenadas a la materia, y ello—una ordenación substancial, adviértase—es lo que constituye en ellas su diversificación: «Conviene, por eso, que la diversidad y la distinción de grado en las almas sea causada por la diversidad del cuerpo, de modo que cuando el cuerpo tenga mejor complexión le sea otorgada un alma más noble».

En segundo lugar compara las diferencias anímicas individuales con las genéricas, con el evidente propósito de señalar que unas y otras se dan en la línea de la substancialidad. Como la diversidad genérica entre las almas—la que se da entre la vegetativa, la animal y la humana—depende de la variedad genérica de los cuerpos a que se ordenan, así depende de la complexión individual de su respectivo cuerpo la que existe entre unas y otras de las almas humanas. Un texto de la *Suma contra los gentiles* es, a este respecto, clarísimo: «Quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis» [44]. Que la relación del cuerpo humano a su alma sea substancial, no puede, por otra parte, ser negada en absoluto.

El Santo ha propuesto todavía un nuevo argumento que merece ser aludido. Se refiere a la correlación entre el sentido del tacto y el entendimiento. En los dos lugares, de la *Suma* y comentario a las *Sentencias*, que venimos estudiando, lo insinúa, desarrollándolo, sobre todo, en su exposición sobre el libro *De anima*. El buen tacto, dice, es signo de un buen entendimiento. Esto es asentado como un hecho de experiencia y justificado atendiendo a un doble motivo: primeramente, por el hecho de que el tacto es el fundamento de todas las demás potencias sensitivas, por cuanto se extiende por todo el cuerpo; «por eso, quien tiene mejor tacto posee también *simpliciter* mejor naturaleza sensitiva y, por consiguiente, un entendimiento más perfecto, porque la bondad del sentido es una disposición para la bondad de la inteligencia» [45].

En segundo lugar, la bondad del tacto sigue a la bondad de la complexión... Ahora bien, a la mejor complexión del cuerpo sigue

[43] I q.85 a.7 ad 3.
[44] *Cont. Gent.* 3,73.
[45] *In De anima* l.2 lect.19.

mayor nobleza de alma, porque toda forma es proporcionada a su materia. La conclusión se deduce entonces por sí misma: «Unde sequitur quod qui sunt boni tactus sunt nobilioris animae et perspicatioris mentis» [46]. Es decir, la complexión corporal determina, por una parte, la perfección substancial del alma, y ésta, a su vez, la del entendimiento que de ella dimana; por otra, determina igualmente la perfección del órgano y, por consiguiente, del sentido del tacto. Se da, pues, una positiva correlación entre la perfección intelectiva y la sensorial táctil.

Si esto es así, se abrirá una sugerente perspectiva en el orden experimental para calibrar y clasificar las almas humanas en orden a su perfección. Las investigaciones se han iniciado por este camino, y tal vez con el tiempo se llegue a conclusiones halagüeñas. Sea de ello lo que quiera, los resultados, de hecho, más bien que contrariar, parecen confirmar la doctrina de la diferenciación substancial entre las almas, tal como Santo Tomás la ha establecido rigurosamente, haciéndola depender de la constitución corporal.

[46] Ibid.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ADAMCZYK, S. : *De obiecto formali intellectus nostri:* Analecta Gregoriana, II (Roma, Univ. Greg., 1933).

ALEJANDRO DE AFRODISIA : *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).

ALLERS, R. : *Intellectual cognition in Essays in Thom.* («Etudes sur S. Thomas», Symp. 39-62 ; 367-369).

ANDRE, H. : *Von Sinnreich des Lebens. Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung* (Salzburg 1952).

— *Der Wessensunterschied von Pflanze, Tier, und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebnsstufen in Geiste Thomas v. Aq. (Bücher der neuen Biol. u. Anthropologie,* I) (Haberschwardt 1925).

APPEL, N. : *Der dynamische Zug in der Metaphysik des hl. Thomas v. Aq.* (Trier 1930)

ARISTÓTELES : *Aristoteles graece,* 2 vols., ex recensione I. BEKKERI edidit (Berolini 1831).

ARNOLD, M. B., et GASSON, J. A., S. I. : *The human person. An approach to an integral theory of personality* (New York 1954).

BALTHASAR, N. : *Cognoscens fit aliud in quantum aliud:* Rev. Neo-Sch., 25 (1923) p.294-310.

BARBADO, M. : *Correlaciones del entendimiento con el organismo. Comparación de las doctrinas modernas con las de Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 33 (1926) p.177-202 ; 34 (1926) p.161-195.

— *De habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem:* Acta I Congr. Thom., 1925 (Roma 1925) p.93-102.

— *Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata:* Xenia Thomistica (Romae 1925) vol.I p.239-256.

— *Introducción a la psicología experimental* (Madrid, 2.ª ed. 1943).

— *La conciencia sensitiva según Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 30 (1924) p.169-203.

— *El proceso dinámico de la intelección según Santo Tomás:* Ciencia Tomista, 72 (1947) p.289-330.

— *Estudios de Psicología Experimental* vol.1 y 2 (Madrid 1946-1948).

BERLAGE, P. : *Das Leib-Seele Problem bei Thomas v. Aq.:* Leit f. Kath. Rel. Unter., 14 (1937) p.28-36.

BLANCHE, F. A., O. P. : *La theorie de l'abstraction chez S. Thomas:* Melanches Thomistes (Bibl. Thom., III) (Le Saulchoir, 1923) p.237-251.

BONAFEDE, G. : *La conoscenza del singolare nella scuola francescana del secolo XIII:* Collectanea Franciscana, 22 (Romae 1952) p.5-52.

BOSKOVIC, H., O. P. : *Immanentia et transcendentia cognitionis:* Acta II Congr. Thom., p.113-121.

— *Principium formale humanae cognitionis:* Divus Thomas (Piacenza) 34 (1931) p.387-396.

BOYER, CH., S. I. : *Reflexions sur la connaissance sensitive selon S. Thomas:* Arch. de Phil., 3 (1925) p.97-116.

BRONNE, M., O. P. : *Adnotationes veritatem cognitionis humanae respicientes:* Angelicum, 4 (1927) 476-490.

— *De intellectu et voluntate in electione:* Acta Pont. Acad. Rom., 1 (1935) 32-45
— *Elucidatio doctrinae S. Thomae de veritate sensationis (De verit. q.1 a.11):* Angelicum, 6 (1926) 241-252.
— *Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis:* Angelicum, 8 (1931) 69-74.
BUBER, M.: *¿Qué es el hombre?* Trad. de Eugenio Imaz, 3.ª ed. (México 1954).
BUNDY, M. W.: *The theory of imagination in classical and medieval thought* (Illinois 1927).
CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento.* Traducción de Alberto Bixio (Buenos Aires 1951).
CERIANI, G.: *Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso:* Riv. di Filosofia Neo-Scol., 28 (Supl. 1935) 31-39.
COPLESTON, F. C., S. I.: *Existencialism and modern Man* (London 1949).
CORDONE, D. A.: *Il devenir e l'uomo* 3 vols. (1956-57).
DE CORTE, M.: *La doctrine de la intelligence chez Aristote. Essai d'exégesi* (París 1934).
DEMPF, A.: *Theorische anthropologie* (Bren 1950).
— *Filosofía cristiana. El hombre entre Dios y el mundo.* Trad. por Ricardo de la Cierva (Madrid 1956).
FABRO, C.: *Percezione e pensiero* (Milano 1941).
— *Fenomenologia della percezione.*
FAUSTI, G., S. I.: *Teoria della astrazione* (Padova 1947).
GARDAIR, J.: *Corps et âme. Essai sur la philosophie de St. Thomas* (París 1892).
GARDEIL, A., O. P.: *La structure de l'âme et l'éxpérience mystique* (París 1927).
GARIN, P.: *La théorie de Pidée suivant l'école thomiste (Etude d'après les textes)* (París 1932).
GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.: *Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se:* Rev. Neo-Sch., 25 (1923) 420-430.
— *Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem?:* Angelicum, 5 (1928) 37-54.
GILSON, E.: *La liberté chez Descartes et la théologie* (París 1913).
GONZÁLEZ, CEFERINO: *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* (Manila 1864).
GRABMANN, M.: *Mittelalterliche Deuchtung und Umbildung der aristotelischen Lehere von* νοῦς ποιητικός (Munchen 1936).
GREDT, J., O. S. B.: *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum:* Xenia Thomistica, vol. 1 (Romae 1925) p.303-318.
— *De cognitione sensuum externorum* (Romae 1913).
GREGORIO NISENO, S.: *De hominis opificio:* MG 46.
GUILLET, J., O. P.: *La «lumière intellectuelle» d'après S. Thomas:* Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A., 2 (1927) p.71-89.
HEBERT, TH., A. A.: *Notre connaissance intellectuelle du singulier materiel:* Louv. Théol. et Phil., 5 (1949) p.33-65.
HIPÓCRATES: *De natura hominis* (Francfort 1596).
ITURRIOZ, F., S. I.: *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica* (Madrid 1943).
JOLIVET, R.: *L'Intuition intellectuelle:* Rev. Thom., 15 (1932) p.52-70.
JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus philosophicus* (París, ed. Vivès, 1883).

KANT, E.: *Antropología en sentido pragmático.* Trad. de José Gaos (Madrid 1935).
KEELER, L. W., S. I.: *The problem of error from Plato to Kant:* Anal. Greg., 5 (1934).
LEGRAND, J., S. I.: *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas* (París 1946).
LONERGAN, B., S. I.: *The cocept of Verbum in the writings of St. Thomas Aquinas:* Theological Studies (Baltimore), 7 (1946); 8 (1947); 10 (1949).
LOMBARDO, PEDRO: *Libri quatuor sententiarum* (ed. Quaracchi 1916).
LOTTIN, O., O. S. B.: *La theorie du libre arbitre depuit S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1929).
— *Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à S. Thomas d'Aquin:* Rev. Thom., 10 (1927) 446-472.
MAGER, A., O. S. B.: *Das* νοῦς παθητικός *bei Aristoteles und Thomas von Aq.:* Rev. Neosc. de Philos., 36 (1937) 554-573.
MANDONNET, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Louvain 1908-1911) 2 vols.
MAQUART, F.: *La fonction de l'intellect-agent et la hierarchisation des facultés:* Rev. de Philos., 27 (1927) 489-510.
— *De l'action de l'intellect-agent:* Rev. de Philos., 27 (1927) p.380-416.
— *L'espèce intelligible:* Rev. de Philos., 35 (1928) 585-610.
MARC, A., S. I.: *Psychologie reflexive.* I. *La connaissance.* II. *La volonté et l'esprit* (Bruxelles-París 1949).
MARCOS, V.: *De animarum humanarum inaequalitate:* Angelicum, 9 (1932) 449-468.
NEMESIO DE EMESA: *De natura hominis:* PL 40,503-818.
MUYENS, F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain 1948).
PEGHAIRE, J., C. S. Sp.: *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aq.* (París-Ottawa 1936).
— *L'intellection du singulier materiel chez les anges et chez l'homme:* Rev. Domin., 39 (1933) 135-144.
PEILLAUBE, S. M.: *Theorie des concepts. Existence, origine, valeur* (París, s. a.).
PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, A.: *Los problemas del hombre y de la vida humana* (Madrid 1949) 2 vols.
PIROTA, A. M., O. P.: *Nota psychologiae rationalis. De unione immediata animae rationalis, ut talis, cum corpore:* Div. Thom. (Pl.), 2 (1925) 329-338.
POMANSKY, V.: *Die psychologie des Nemesius:* Z. G. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters, B. 3 (Münster).
RADEAU, G.: *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élementaire selon S. Thomas d'Aq.* (París 1938).
ROHMER, J.: *L'intentionalité des sensations de Platon a Ockham:* Recherches de Science Religieuse, 25 (París 1951) 5-39.
ROLAND-GOSSELIN, M. D., O. P.: *La theorie thomiste de l'erreur:* Melanges Thomistes (Symp.) 253-274.
— *Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste?:* Philosophia Perennis (Ratisbonne 1930) t.2 p.709-730.
ROUSSELOT, S. I.: *L'intellectualisme de Saint Thomas* 2.ª ed. (París 1924).
SEMANAS ESPAÑOLAS DE FILOSOFÍA: *La libertad* (Madrid 1957).
SIEWERTH, M. G.: *Die metaphysik der Erkennis nach Thomas von Aq.* Teil I: *Die sinnliche Erkenntnis* (Munchen 1933).
SMONIN, H. D., O. P.: *A propos de la notion d'intuition dans la philo-*

sophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capreolus: Rev. Thom., 15 (1932) 448-451.
— *Connaissance et similitude:* Rev. Sc. Ph. Th., 20 (1931) 293-304.
— *Intentionalité et intellection:* Angelicum, 7 (1930) p.460-486.
— *La notion d'intentio dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Sc. Ph. Th , 19 (1930) 445-463.
STRASSER, S.: *Le problème de l'âme. Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique* (Louvain-Paris 1953).
SUÁREZ, FRANCISCO, S. I.: *Disputationes metaphysicae* (París 1856).
TEOFRASTO: *De sensu et sensibilibus* (Parisiis 1866).
TERTULIANO: *De anima:* ML 2.
TOFFANIB, G.: *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días.* Trad. de B. L. B. CARPINETI y L. M. DE CÁDIZ (Buenos Aires 1953)
TONQUEDEC, J., S. I.: *Milieux et organes de la sensation:* Etudes sur S. Thomas (Symp.) 156-167.
TORNATORE, J. B.: *De humanae cognitionis modo, origine ac profectu ad mentem D. Thomae* (Placentiae 1885).
UBEDA PURKISS, M., O. P.: *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* Ciencia Tomista (1953-54) 248-50.
VERARDO, R., O. P.: *Il problema dell'immortalità:* Sapienza, 2 (1949) 283-309.
WEBERT, J., O. P.: *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. La pensée humaine: I q.84-89* (París 1930).
— *S. Thomas d'Aquin. Somme théologique. L'âme humaine: I q.75-83* (París 1928).
— *«Reflexio». Etude sur les operations réflexives dans la psychologie de S. Thomas:* Melanges Mandonnet, t.I p.285-325.
WORONIECKI, H., O. P.: *Pour une bonne définition de la liberté humaine:* Angelicum, 14 (1937) 154-174.
ZAMBONI, G.: *L'elaborazione intellectiva dei dati sensibili, secondo S. Tommaso e secondo Kant:* Rev. Fil. Neo-Scol., 19 (1927) 322-355.

INTRODUCCION A LA CUESTION 75

ESENCIA DEL ALMA HUMANA

Comienza con esta cuestión el tratado antropológico de la *Summa.* Al emprender el estudio del alma, es claro que se trata de investigar la naturaleza del hombre, no la de todos y cada uno de los vivientes, y, por consiguiente, del alma humana en particular y no del alma en general. Del alma de los brutos se ocupa en el artículo 3, pero más bien como elemento de contraste, para definir de un modo más preciso la peculiaridad del alma humana, forma espiritual e incorruptible, por oposición al alma de los animales, inextensa, sí, como la humana, pero material y perecedera.

La razón de ocuparse únicamente del alma, y del alma humana, no del cuerpo ni de los otros vivientes inferiores—como anuncia en el prólogo—, es clara. El teólogo ha de tratar de las cosas que no son Dios (objetos materiales) en función de Dios, considerado bajo la razón formal de Deidad (objeto formal *quod).* Ahora bien, del hombre en concreto cabe una doble consideración teológica: *a)* en cualquier criatura, esto es, como término de la acción creadora de Dios; *b)* en cuanto portador de la vida sobrenatural, por la que retorna a Dios.

Bajo ambos aspectos es preciso considerar, con una consideración teológica directa, el alma humana tan sólo. Sólo ella, en efecto, es término directo de la creación (cf. 1 q.90 a.2), y únicamente ella, entre todas las criaturas visibles, es sujeto de la gracia santificante (cf. 1-2 q.110 a.4).

Esta es la razón por la que suprime aquí el santo Doctor las prolongadas discusiones y análisis en que se desarrolla el libro I *De anima,* de Aristóteles [1], y de las que hay retazos tanto en el *Contra Gentes* como en la *Q. disp. De anima* acerca de la naturaleza del alma. Santo Tomás presupone aquí la noción de alma como primer principio de vida en los vivientes, noción que ha de obtener el psicólogo por inducción a partir de las operaciones vitales, objeto de experiencia externa e interna [2].

La estructura de la cuestión es, como siempre, de una gran lógica. Trata de la esencia del alma:

1) Por comparación al cuerpo (a.1-4), y esto investigando: *a)* si el alma es cuerpo o parte del cuerpo, a saber, su forma (a.1); *b)* si existe o puede existir independientemente del cuerpo, y esto tanto respecto del alma humana (a.2) como de la de los irracionales (a.3); *c)* si, puesto que el alma humana puede existir independientemente del cuerpo, constituye por sí sola al hombre o más bien juntamente con el cuerpo (a.4).

2) De la esencia del alma humana en sí misma: *a)* si se compone

[1] Es sabido que el comentario correspondiente no es de mano de Santo Tomás.
[2] Cf. *Introduction à l'étude de l'âme;* CHARLES DE KONNINCK: Laval Théol. et Philos. (1947) n.1.

de materia y forma o, por el contrario, es pura forma, simple y espiritual (a.5); *b)* si, en consecuencia, es incorruptible (a.6).

3) Finalmente, puesto que es espíritu, si es de la misma especie que el ángel (a.7).

En realidad, y a pesar de este orden un tanto artificioso, toda la cuestión gira en torno al artículo 2, al tema de la subsistencia y consiguiente espiritualidad e incorruptibilidad del alma humana. Directamente trata de ello en los artículos 2, 5 y 6; pero indirectamente surge también el tema en los artículos 3, 4 y 7, y prolonga sus ramificaciones en la cuestión siguiente.

Introduce el tema del alma humana el artículo 1, donde, a propósito del error de algunos filósofos presocráticos (los *antiqui naturales)*, fija la noción de alma como acto o forma del cuerpo organizado y principio primero de todas las operaciones vitales.

En el artículo 2, el nervio de la demostración lo constituye el argumento de Anaxágoras, sistematizado ya por Aristóteles y al que recurre Santo Tomás en muchos lugares de sus obras [3]. El medio de la demostración es la independencia de la operación propia del alma humana, el entender respecto del cuerpo. Lo que no es el caso del alma de los brutos (a.3).

En el artículo 5 aparece, a propósito de la composición del alma humana, un aspecto de la encendida controversia medieval sobre la pluralidad de formas substanciales, tema que motivará también los artículos 1, 3 y 4 de la cuestión siguiente. La abundancia de lugares paralelos da idea de lo importante y debatida que fué la polémica motivada por la novedad de la solución tomista frente a la posición tradicional, de origen neoplatónico y de profundo y extenso arraigo en la conciencia medieval. En la propia *Summa* se plantea (1 q.50 a.2) un problema análogo respecto de los ángeles, y la solución es siempre la misma, segura, comprensiva y profunda: la subsistencia y consiguiente simplicidad e incorruptibilidad de toda substancia intelectual, sea unida o separada de la materia. La incorruptibilidad es, pues, un simple corolario (a.5). Obsérvese, sin embargo, cómo el argumento proporcionado por el deseo natural de penitencia, que en *Contra Gentes* (2,55) se presenta con una formulación aparentemente apodíctica, aquí no tiene más que un valor dialéctico *ex signo*.... ...

Finaliza la cuestión el artículo 7 refutando la opinión origenista, que hacía de todas las criaturas espirituales, alma humana y ángeles, una sola especie, dentro de la cual sólo habría distinciones accidentales.

[3] Véase la historia, análisis y polémica en torno a esta prueba en J. M. RODRÍGUEZ ARIAS, O. P., *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana:* Estudios Filosóficos, n.1 (Santander 1952).

CUESTION 75

(In septem articulos divisa)

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, quantum ad essentiam animae

En que se trata del hombre, que está compuesto de substancia espiritual y corporal, y en primer lugar de la esencia del alma

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur (cf. q.50 introd.). Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione (q.90). Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, 11 cap. «Angel. hier.» tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet «essentia, virtus et operatio»; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius (q.77); tertio, ea quae pertinent ad operationem eius (q.84).

Circa primum duplex occurrit consideratio: quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus (q.76).

Circa primum quaeruntur septem.

Primo: utrum anima sit corpus.

Secundo: utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio: utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto: utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto: utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto: utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo: utrum anima sit eiusdem speciei cum angelo.

Tras el estudio de la criatura espiritual y de la corporal, debemos tratar ahora del hombre, ser compuesto de espíritu y materia. En primer lugar hablaremos de la naturaleza del hombre; luego, de su origen. El estudio de la naturaleza humana le corresponde al teólogo en lo concerniente al alma; estudia el cuerpo sólo en cuanto a sus relaciones con el alma. Por eso empezaremos tratando del alma. Y como, según escribe Dionisio, en las substancias espirituales se distinguen "la esencia, la virtud o poder y la operación", trataremos primero de lo que es propio de la esencia del alma; luego, de lo que corresponde a su poder o virtud, es decir, sus potencias, y, finalmente, de lo que se refiere a su operación.

En cuanto al primer punto se precisa una doble consideración, a saber: la del alma en sí misma y la de su unión con el cuerpo.

Acerca de la primera se han de averiguar siete cosas.

Primera: si el alma es cuerpo.

Segunda: si el alma humana es una realidad subsistente.

Tercera: si las almas de los irracionales son subsistentes.

Cuarta: si el alma es el hombre, o si más bien el hombre es un compuesto de alma y cuerpo.

Quinta: si está compuesta de materia y forma.

Sexta: si el alma humana es incorruptible.

Séptima: si el alma es de la misma especie que el ángel.

ARTICULO 1

Utrum anima sit corpus [a]

Si el alma es cuerpo

Dificultades. Parece que el alma es cuerpo.

1. El alma es el motor del cuerpo. Mas no es un motor inmóvil, ya porque parece que nada puede mover si antes no es movido, pues nadie da lo que no tiene, y así no calienta lo que no tiene calor; ya también porque, si algo es motor no movido, causa, como demuestra el Filósofo, un movimiento perpetuo y siempre igual, cosa que no observamos en el movimiento de los animales, que es producido por el alma. Luego el alma es un motor movido. Y, por tanto, es cuerpo, pues todo motor movido es cuerpo.

2. Todo conocimiento se verifica mediante lo semejante. Pero entre el cuerpo y lo incorpóreo no puede haber semejanza. Por tanto, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer los objetos corpóreos.

3. Entre lo que mueve y lo movido es preciso que exista algún contacto. Pero no hay contacto a no ser entre cuerpos. Luego, puesto que el alma mueve al cuerpo, parece que debe ser cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín que el alma "se dice simple con respecto al cuerpo porque su masa no se extiende por el espacio local".

Respuesta. Se presupone desde luego, al tratar de la naturaleza del alma, que entendemos por alma el primer principio de vida en los seres que viven en este mundo; y así llamamos "animados" a los seres vivos, y a los que carecen de vida les llamamos "inanimados". Ahora bien, la vida se manifiesta sobre todo en dos operaciones: la de conocer y la de moverse. Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era un cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es un cuerpo.

Aunque la falsedad de esta opinión puede ser demostrada por múltiples razones, emplearemos una sola, en la cual aparece del modo más general y claro que el alma no es cuerpo. Es indudable que no todo principio de operación vital es alma, porque entonces los ojos serían alma, ya que de algún modo son el principio de la visión; y lo mismo habría que decir de los otros órganos. Lo que entendemos por alma es el "primer" principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser, en cuanto a tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de la vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es "tal" cuerpo. Ahora bien, ser en acto tal lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es cuerpo, sino acto del cuerpo, como el calor, que es el principio del calentarse, no es cuerpo, sino acto de un cuerpo.

Soluciones. 1. Si todo lo que se mueve es movido por otro, y en este proceso no se puede llegar al infinito, es necesario concluir que no todo motor es movido. Consistiendo el ser movido en pasar de la potencia al acto, el motor da al móvil lo que tiene, en cuanto que le hace estar en acto. A este propósito demuestra el Filósofo que existe un motor absolu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus.

1. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur: quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII «Physic.» [1]: quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI «De Trin.» [2], quod anima «simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci».

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: «animata» enim viventia dicimus, res vero «inanimatas» vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima: sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis: et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed «primum» principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est «tale» corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus: sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII «Physic.» [3], est quoddam movens

[a] *Cont. Gent.* 2,65; *De anima* 2 lect.1.

[1] C.6 n.9 (Bk 259b32); c.10 n.6.8 (Bk 267b3-17): S.Th., lect.13 n.7; lect.23 n.8.

[2] C.6: ML 42,929.

[3] C.6 n.8.9 (Bk 259b32): S.Th., lect.13 n.7.

tamente inmóvil, que ni substancial ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme; que existe también otro motor que no es movido substancialmente, aunque sí de modo accidental, debido a lo cual no puede imprimir movimiento siempre uniforme, y este motor es el alma; y que existe, por último, otro motor que es movido substancialmente, a saber, el cuerpo. Como los antiguos naturalistas creían sólo en la existencia de los cuerpos, por eso afirmaron que todo motor es movido, y que el alma es movida substancialmente, y que es cuerpo.

2. No es necesario que la semejanza o imagen del objeto conocido se encuentre en acto en la naturaleza del que conoce; por el contrario, cuando un ser conoce primero en potencia y después en acto, es preciso que la imagen del objeto conocido no esté en su naturaleza en acto, sino sólo en potencia, como no se halla en la pupila el color en acto, sino solamente en potencia. Por consiguiente, no es preciso que la naturaleza del alma posea en acto la imagen o semejanza de las cosas corpóreas, sino que esté en potencia para recibirlas. Como los antiguos naturalistas no alcanzaron a distinguir el acto de la potencia, con objeto de que el alma conociese los cuerpos, afirmaban que era cuerpo; y para que conociese todos los cuerpos, decían que estaba compuesta de los principios de todos ellos.

3. Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el *ser* incorpóreo que lo mueve.

penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur: et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens: et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis: sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, «quantitatis» et «virtutis». Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

ARTICULO 2

Utrum anima humana sit aliquid subsistens [a]

Si el alma humana es una realidad subsistente

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens.

1. Quod enim est subsistens, dicitur «hoc aliquid». Anima autem non est «hoc aliquid», sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari: quia, ut dicitur in I «De anima» [4], «dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare». Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere: quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [5]: «Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias». Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est prin-

Dificultades. Parece que el alma humana no es una realidad subsistente.

1. Todo lo que subsiste es "algo determinado". Pero el alma no es "algo determinado", sino que lo es el compuesto de alma y cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

2. A toda realidad subsistente se puede atribuir una actividad. Pero al alma no se le atribuye ninguna actividad, porque, según el Filósofo, "decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma no es una realidad subsistente.

3. Si el alma fuese una realidad subsistente, ejecutaría alguna de sus operaciones sin el cuerpo. Pero no ejerce actividad alguna sin el cuerpo, ni siquiera la de entender, pues para entender precisa de las imágenes sensibles, y no puede darse imagen sensible sin el cuerpo. Luego el alma no es una realidad subsistente.

Por otra parte, dice San Agustín: "Todo el que comprenda que la naturaleza de la mente es ser substancia y no ser corpórea, comprenderá que la causa del error de cuantos opinan que es corpórea consiste en que ponen en ella cosas sin las cuales no pueden concebir naturaleza alguna, esto es, las imágenes de los cuerpos." Luego la naturaleza de la mente humana no solamente es incorpórea, sino también substancia, es decir, realidad subsistente.

Respuesta. Es necesario afirmar que el principio de la operación in-

[a] *De pot.* q.3 a.9.11; *De anima* 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima* a.1-14.
[4] C.4 n.12 (BK 408b11): S.TH., lect.10 n.151.
[5] C.7: ML 42,979.

telectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. No cabe duda que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás; como observamos en los enfermos cuya lengua está impregnada de bilis u otro humor amargo, que no pueden gustar el sabor de lo dulce y todo lo encuentran amargo. Si, pues, el principio de la intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo.

Es igualmente imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano corpóreo impediría también el conocimiento de todos los cuerpos; lo mismo que la presencia de un determinado color, no ya solamente en la pupila, sino en un recipiente de cristal, hace aparecer el líquido que contiene de ese mismo color.

Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto "caliente".—Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente.

Soluciones. 1. La expresión "un algo determinado" puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer

cipium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod «calor» calefacit, sed «calidum». — Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod «hoc aliquid» potest accipi dupliciter: uno modo, pro quocumque subsistente: alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et

formae materialis: secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici «hoc aliquid» primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici «hoc aliquid» primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur «hoc aliquid».

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi[a] praemittit.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem: quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt: sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere

sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada "un algo determinado" en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.

2. Aristóteles no expone con esas palabras su propio parecer, sino el de quienes opinaban que entender es moverse, según se desprende del contexto.

También puede responderse que, si bien el obrar por sí mismo compete a lo que existe por sí, ocurre a veces que se llaman existentes por sí mismas realidades que, no obstante ser partes, no son inherentes a la manera del accidente o de la forma material. Sin embargo, propiamente subsistente por sí es lo que ni es parte ni es inherente de ninguno de tales modos. Y así no puede decirse que los ojos o las manos sean subsistentes por sí mismas ni, por consiguiente, que obren por virtud propia. Las operaciones de las partes se atribuyen siempre al todo mediante las partes. Por eso no significa lo mismo decir que el hombre ve por los ojos o palpa con las manos que decir que el cuerpo caliente calienta por el calor; pues, hablando con propiedad, el calor no calienta de ningún modo. Por tanto, puede decirse que el alma entiende, como se dice que los ojos ven; pero lo más propio sería decir que el hombre entiende por el alma.

3. Para la actividad del entendimiento se precisa del cuerpo, no como de un órgano por el cual la operación se realice, sino por razón del objeto, cuya representación en la imagen es para el entendi-

[a] C.4 n.10 (Bk 408b1): S.Th., lect.10 n.146.

miento lo que el color para la vista. Pero necesitar así del cuerpo no se opone a que el entendimiento sea subsistente; pues, de lo contrario, tampoco sería subsistente el animal, que para sentir necesita de los objetos sensibles exteriores.

corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigent exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULO 3

Utrum animae brutorum animalium sint subsistentes [a]

Si las almas de los animales irracionales son subsistentes

Dificultades. Parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes.

1. El hombre conviene en género con los demás animales. Pero, según hemos dicho, el alma del hombre es un ser subsistente. Luego también son subsistentes las almas de los demás animales.

2. El sentido se comporta respecto a los objetos sensibles como el entendimiento respecto a los inteligibles. Pero el entendimiento entiende lo inteligible sin el cuerpo. Luego el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Mas las almas de los irracionales son sensitivas. Luego son subsistentes, por la misma razón que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. El alma de los animales irracionales mueve a su cuerpo. Pero el cuerpo no mueve, sino que es movido. Luego el alma de los irracionales ejecuta alguna operación sin el cuerpo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Creemos que solamente el hombre tiene un alma substancial; en cambio, no son substanciales las almas de los animales".

Respuesta. Según hemos dicho, los antiguos filósofos no hacían distinción alguna entre el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes.

1. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est (a.2). Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

3. Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccl. dogmat.» [1]: «Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae».

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et

[a] *Cont. Gent.* 2,82.

[1] C 16,17: ML 42,1216.

intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est (a.1; cf. q.50 a.1).—Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens [a] quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit [b] quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

y el sentido, atribuyendo uno y otro a un principio corpóreo.—En cambio, Platón distinguió entre entender y sentir, y atribuyó ambas cosas a un principio incorpóreo, diciendo que lo mismo entender que sentir compete al alma por sí misma, de lo cual se sigue que también las almas de los irracionales son subsistentes.

Aristóteles, por el contrario, enseñó que, entre las operaciones del alma, la única que se realiza sin órgano corporal es la de entender, y que, en cambio, lo mismo la de sentir que todas las demás de la parte sensitiva van indiscutiblemente acompañadas de alguna inmutación corporal; así, en la visión la pupila es alterada por la especie del color, e igual sucede en las demás operaciones. Lo cual demuestra que el alma sensitiva no tiene operación propia alguna que ejecute por sí misma, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto. Si, pues, el alma de los animales irracionales no obra por sí misma, se sigue que no es subsistente, ya que las cosas obran según su propio modo de ser.

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt: differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione: unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit: nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora.—Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc

Soluciones. 1. Aunque el hombre conviene con los otros animales en el género, difiere de ellos en la especie. Y si bien las diferencias específicas dependen de la diversidad de formas, no es preciso que toda diversidad de forma engendre diversidad de género.

2. El sentido se comporta en orden a lo sensible como el entendimiento con respecto a lo inteligible, en cuanto que uno y otro están en potencia con respecto a sus objetos. Pero bajo otros aspectos se comportan de distinta manera, ya que el ser sensitivo recibe la acción del objeto sensible con inmutación corporal, y por eso objetos de una gran intensidad o excelencia resultan dañosos para el sentido. Cosa que no ocurre en el entendimiento, que, después de entender los objetos inteli-

[a] In *Theaeteto* c.29,30; cf. *Timaeum* c.15.

[b] *De anima* l.3 c.4 n.4 (BK 429b24): S.Th., lect.7 n.684.

gibles más altos, comprende mejor los inferiores.—Y el hecho de que el cuerpo se fatigue por la intelección es algo accidental y se debe a que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas, que son las que le preparan las imágenes.

3. Hay dos fuerzas motoras. Una que impera o manda el movimiento, a saber:| la apetitiva; y ésta no actúa en el alma sensitiva sino mediante el cuerpo; y por esto la ira, la alegría y las demás pasiones similares implican cierta transformación corporal. La otra, destinada a ejecutar el movimiento, hace que los miembros adquieran aptitud para obedecer al apetito, y su acto no es el de mover, sino el de ser movida. Por donde se ve que mover no es acto que ejerza el alma sensitiva sin el cuerpo.

est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

ARTICULO 4

Utrum anima sit homo[a]

Si el alma es el hombre

Dificultades. Parece que el alma es el hombre.

1. Dice el Apóstol: "Aunque nuestro hombre exterior se corrompe, el que está dentro de nosotros se renueva de día en día". Pero lo que está dentro del hombre es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. El alma es una substancia, mas no universal, sino individual. Luego es hipóstasis o persona y no distinta de la persona humana. Luego el alma es el hombre, puesto que la persona humana es el hombre.

Por otra parte, San Agustín alaba a Varrón, el cual "defendía que el

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo.

1. Dicitur enim II ad Cor. 4,16: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem». Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo: nam persona humana est homo.

Sed contra est quod Augustinus, XIX «De civ. Dei»[10], commendat Varronem, qui «hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur».

Respondeo dicendum quod «animam esse hominem» dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod «homo» sit anima, sed «hic homo» non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam[11] posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei.—Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus: non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione «huius hominis» est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione «hominis» est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam «haec anima» sit «hic homo». Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore: quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. — Ostensum est autem (a.3) quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.—

[a] *Sent.* 3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *De ent. et ess.* c.2; *Cont. Gent.* 2,57; op.16, *De unit. intell.*; *Metaph.* 7 lect.9.

[10] C.3: ML 41,626.

hombre no es alma sola ni cuerpo solo, sino alma y cuerpo a la vez".

Respuesta. La proposición "el alma es el hombre" puede entenderse de dos maneras. Una, en el sentido de que "el hombre" en general es el alma, aunque "este hombre" concreto, Sócrates, no sea un alma, sino un compuesto de cuerpo y alma. Y digo esto por cuanto algunos afirmaron que sólo la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo, pero no de la especie.—Lo cual no puede ser cierto, pues la definición indica la naturaleza específica, y en los seres naturales señala no solamente la forma, sino la forma y la materia. Luego en los seres naturales la materia es parte de la especie, aunque no la materia conformada, que es el principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es de esencia de "este hombre" el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de esencia del "hombre" el que conste de alma, de carne y de huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella.

Puede también entenderse dicha proposición en el sentido de que "esta alma" sea "este hombre". Y en este sentido podría admitirse suponiendo que el alma sensitiva obrase independientemente del cuerpo, pues entonces todas las actividades humanas corresponderían exclusivamente al alma, por cuanto que toda realidad está constituída por el principio de sus operaciones. Por tanto, aquello es el hombre que es el principio de su actividad.—Pero hemos visto que sentir no es actividad exclusiva del alma. Por consiguiente, siendo el sentir una operación del hombre, aunque no sea exclusiva, es eviden-

[11] Vide AVERROEM, *Metaph.* 7 comm.34.

[12] *Alcibiad.* 1.1 c.25.

te que el hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo.—Platón, en cambio, por haber creído que la operación de sentir es propia del alma, pudo admitir que hombre es "un alma que utiliza el cuerpo".

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, cada cosa nos parece que es aquello que más sobresale en ella; y por eso, lo que hace el rector de una ciudad decimos que lo ha hecho la ciudad. En este sentido se llama a veces hombre a lo que es principal en él, y se llama el "hombre intetiva, que es en realidad lo principal en él y se llama el "hombre interior", y otras, conforme a la estimación de los que sólo paran mientes en lo sensible, a su parte sensitiva, comprendiendo el cuerpo, llamándola el "hombre exterior".

2. No toda substancia individual es hipóstasis o persona, sino la que posee naturaleza específica completa. Por eso no pueden ser llamadas hipóstasis o personas la mano o el pie, ni tampoco el alma, que es una parte de la especie humana.

Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit [12] quod homo esset «anima utens corpore».

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum in IX «Ethic.» [13], illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso: sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo: aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur «homo interior»; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur «homo exterior».

Ad secundum, dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

ARTICULO 5

Utrum anima sit composita ex materia et forma [a]

Si el alma está compuesta de materia y forma

Dificultades. Parece que el alma está compuesta de materia y forma.

1. La potencia se contrapone al acto. Pero todos los seres que están en acto participan del acto primero, que es Dios, por cuya participación son seres, buenos y vivientes, como dice Dionisio. Luego todo lo que está en potencia participa de la potencia primera, que es la materia prima. Ahora bien, el alma humana está a

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.

1. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro «De div. nom.» [14]. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; 2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; a.9 ad 9; op.15, *De angelis* c.7; *Q. de anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

[12] C.3 n.6 (BK 1165b31): S.TH., lect.9 n.1869.

[14] C.5 § 5: MG 3,820; S.TH., lect.1.

2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari: subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [15]. Sed anima habet causam sui esse: quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quod Augustinus probat, en VII «Super Gen. ad litt.» [16], quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, il-

veces en potencia, como se desprende del hecho de que en ocasiones el entendimiento del hombre se encuentra en potencia para entender; de donde parece deducirse que el alma humana participa de la materia prima, que la constituye como una de sus partes.

2. Dondequiera que se encuentren las propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma se encuentran las propiedades de la materia, que son el ser sujeto y experimentar cambios, ya que es sujeto de la ciencia y de la virtud y cambia de la ignorancia al saber y del vicio a la virtud. Luego en ella hay materia.

3. Según el Filósofo, las cosas que no tienen materia no son causadas en el ser. Pero el alma es causada en el ser, puesto que es creada por Dios. Luego tiene materia.

4. Lo que no tiene materia y es solamente forma es acto puro e infinito. Pero esto sólo compete a Dios. Luego el alma tiene materia.

Por otra parte, demuestra San Agustín que el alma no está hecha de materia corporal ni de materia espiritual.

Respuesta. Que el alma no tiene materia, se puede demostrar de dos maneras. La primera, partiendo del concepto de alma en general. Y, en efecto, es de esencia del alma el que sea forma de algún cuerpo. Luego, o bien es forma en su totalidad, o lo es por alguna de sus partes. Si lo es en su totalidad, es imposible que forme parte de ella la materia, si entendemos por materia el ser puramente potencial, porque la forma, en cuanto forma, es acto, y lo que solamente es potencia no puede ser parte del acto, puesto que el concepto de potencia excluye el acto, siendo lo opuesto a él. Si, en cambio,

[15] VII c.6 n.5,6 (BK 1045a36-b7): S.TH., lect.5 n.1760-64.

[16] C.7,8,9: ML 34,359-60.

es forma por alguna de sus partes, a la parte que es forma le llamaríamos alma, y a la materia de la cual es primer acto la llamaríamos "lo primeramente animado".

Segunda, examinando en particular el concepto de alma humana en cuanto intelectiva. No hay duda de que todo lo que es recibido lo es según el modo de ser del recipiente. Así, cualquier realidad conocida lo es según el modo como su forma está en el que la conoce. Ahora bien, el alma intelectiva conoce la naturaleza de las cosas en absoluto: conoce la piedra en cuanto que es en absoluto piedra. La forma en absoluto de la piedra está, según su propia razón formal, en el alma intelectiva. Por consiguiente, el alma intelectiva es una forma absoluta y no un compuesto de materia y forma.—Si, por el contrario, estuviese compuesta de materia y forma, recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es el principio de individuación de las formas. Por consiguiente, el alma intelectiva, y en general toda substancia intelectual que conoce las formas en absoluto, no está compuesta de forma y materia.

Soluciones. 1. El acto primero es el principio universal de todos los actos, porque es un acto infinito que virtualmente "precontiene en sí todas las cosas", como dice Dionisio; de ahí que se comunique a las cosas no como parte de ellas, sino mediante un impulso que de él procede. Ahora bien, como la potencia está destinada a recibir un acto, es indispensable que guarde proporción con el acto. Pero los actos recibidos —todos los cuales proceden del acto primero e infinito como participaciones suyas—son distintos. Por tanto, no puede existir una potencia que reciba todos los actos al modo como existe un acto que infunde todos los actos participados; de lo contrario, la potencia pasiva igualaría a la potencia activa del primer acto. Pero la potencia pasiva del alma intelectiva es distinta de la potencia pasiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de las cosas que recibe, pues la materia prima recibe formas individuales y el entendimiento recibe formas absolutas. Luego esta potencialidad del alma no prueba que esté compuesta de materia y forma.

2. Ser sujeto y experimentar cambios compete a la materia por el hecho de estar en potencia. Luego, por lo mismo que la potencia del entendimiento es distinta de la potencia de la materia prima, es distinta también la razón de ser sujeto y experimentar cambios. El entendimiento es sujeto de ciencia y cambia de la ignorancia al saber, por lo mismo que está en potencia para recibir especies inteligibles.

3. La forma y el agente son la causa del ser de la materia; el agente, en cuanto que hace pasar a la materia por transmutación al acto de la forma. Cuando una forma subsistente no tiene el ser en virtud de ningún principio formal, tampoco tiene causa que le haga pasar de la potencia al acto. Por esto, después de las palabras citadas, concluye el Filósofo diciendo que los seres compuestos de materia y forma "no tienen otra causa que la que los mueve de la potencia al acto; en cambio, en los seres inmateriales todo es entidad verdadera y absoluta".

4. El ser participado viene a considerarse como el acto del ser que lo participa. Ahora bien, es preciso que toda forma creada subsistente por sí tenga el ser participado, puesto que incluso "la misma vida", o lo que así quiera llamarse, "partici-

lam partem, dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse «primum animatum».

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. — Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absoluto, caret compositione formae et materiae.

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter «in se omnia praehabens», ut dicit Dionysius [17]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos: alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum: nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens: unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa [18], Philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, «nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum: quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid».

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam «ipsa vita», vel quidquid sic diceretur, «participat ipsum esse», ut

[17] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.Th., lect.3.

[18] *Metaph.* VII c.6 n.3 (BK 1045b21): S.Th., lect.5 n.1767.

pa del ser", como dice Dionisio. Mas el ser participado está limitado por la capacidad del que lo participa. Por tanto, sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito; y, en cambio, aun en las substancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y de ser participado. Por eso dicen algunos que están compuestas de "lo que es" y "aquello por lo cual es"; pues, en efecto, el ser es aquello "por lo cual" una cosa es.

dicit Dionysius, 5 cap. «De div. nom.» (cf. nt.14). Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam [19] dicuntur componi ex «quo est» et «quod est»: ipsum enim esse est «quo» aliquid est.

ARTICULO 6

Utrum anima humana sit corruptibilis [a]

Si el alma humana es corruptible

Dificultades. Parece que el alma humana es corruptible.

1. Las cosas cuyo principio y desarrollo son análogos parece que tienen el mismo fin. Pero el principio de la generación del hombre y del jumento es el mismo, puesto que fueron hechos de la tierra; y asimismo lo es su desarrollo, porque, como se dice en el Eclesiastés, "del mismo modo respiran todas las cosas, y no tiene el hombre ventaja sobre las bestias". Luego, como allí también se dice, "una es la suerte del hombre y de las bestias e igual su condición". Y como el alma de los irracionales es corruptible, también lo es el alma humana.

2. Todo lo que viene de la nada puede volver a la nada, porque el fin debe corresponder al principio. Y en el libro de la Sabiduría se dice que "somos nacidos de la nada"; lo cual es verdad no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Luego, como allí mismo se

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

1. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum: quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque: quia «similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius», ut dicitur Eccle. 3,19. Ergo, ut ibidem concluditur, «unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio». Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum: quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. 2,2, «ex nihilo nati sumus»: quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, «post hoc erimus tanquam non fuerimus», etiam secundum animam.

3. Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore: nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro «De anima» [20]. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [21], quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint «intellectuales», et quod habeant «substantialem vitam inconsumptibilem».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se: quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. — Ostensum est autem supra (a.2.3) quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus: anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se con-

[a] *Sent.* 2 d.19 a.1; 4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,79-81; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *Q. de anima* a.14; *Compend. Theol.* c.84.

[19] Vide GILBERTUM PORRETANUM, *In Boet. «De hebdom.»* super regulam 8: ML 64,1321.

concluye, "después de esto seremos como si no hubiésemos sido", incluso en cuanto al alma.

3. No hay cosa alguna que no tenga su propia operación. Pero la operación del alma, que consiste en entender por medio de las imágenes, no puede existir sin el cuerpo, puesto que el alma no entiende cosa alguna sin recurrir a la imagen sensible, y ésta, como dice el Filósofo, no se da sin el cuerpo. Luego, destruído el cuerpo, el alma no puede sobrevivir.

Por otra parte, dice Dionisio que las almas humanas reciben de la bondad divina el ser "intelectuales" y poseer una "vida substancial que no se consume".

Respuesta. Es preciso affirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. De dos maneras, en efecto, puede ser destruída una cosa, a saber: en sí misma y de modo accidental. Pero es imposible que un ser subsistente sea producido o destruído de modo accidental, esto es, a consecuencia de ser producida o destruída otra cosa; pues la producción y destrucción de las cosas es correspondiente a su modo de ser, que por la producción lo adquieren y por la destrucción lo pierden. De ahí que lo que por sí mismo tiene el ser no puede ser producido ni destruído sino en razón de su propia naturaleza; en cambio, de lo que no subsiste por sí mismo, como los accidentes y las formas materiales, se dice que es producido o destruído por efecto de la generación o corrupción del compuesto.—Ahora bien, hemos visto que las almas de los irracionales no son subsistentes por sí mismas, sino sólo el alma humana. Por consiguiente, las almas de los irracionales se destruyen con sus cuerpos, mientras que el alma humana no puede ser destruída, a menos de serlo en sí misma.

Lo cual es absolutamente imposi-

[20] L.1 c.1 n.9 (BK 403a9): S.TH., lect.2 n.17-19. [21] § 2: MG 3,696; S.TH., lect.1.

ble, no sólo tratándose de ella, sino de cualquier ser subsistente que sea solamente forma. Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma; y asimismo se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir.

Y aun en el caso de que, como dicen algunos, el alma estuviese compuesta de materia y forma, sería también necesario afirmar que es incorruptible. En efecto, donde no hay contrariedad no hay tampoco corrupción, ya que las producciones y corrupciones provienen de los contrarios y en ellos se verifican; de ahí que los cuerpos celestes, cuya materia no está sujeta a contrariedad, sean incorruptibles. Ahora bien, en el alma intelectiva no puede haber contrariedad alguna, ya porque recibe según su modo de ser, y las cosas en ella recibidas están exentas de contrariedad; ya también porque los conceptos de cosas contrarias no son contrarios en el entendimiento, puesto que una misma es la ciencia de los contrarios. Por tanto, es imposible que el alma intelectiva sea corruptible.

Y como señal de esto puede servir el hecho de que todas las cosas desean naturalmente ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo del tiempo. Por eso, todo el que posee entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Mas no se puede tener inútilmente un deseo natural. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

venit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas: generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse: ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc; sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. 2,1-21. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus: similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam: nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen. 1,24, quantum ad alia animalia, «Producat terra animam viventem»: quantum vero ad hominem, dicitur (ibid., 2,7) quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae». Et ideo concluditur Eccle. ult., v.7: «Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum». — Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle.: «Similiter spirant omnia»; et Sap. 2,2: «Fumus est flatus in naribus nostris», etc. Sed non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur: «Nihil habet homo iumento amplius».—Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam Creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra (q.89 a.1) melius patebit.

Soluciones. 1. En el pasaje citado habla Salomón de los que el libro de la Sabiduría llama necios. Es verdad que el origen del hombre y de los otros animales es semejante en cuanto al cuerpo, puesto que todos los animales fueron igualmente hechos de la tierra; pero no lo es en cuanto al alma, pues el alma de los brutos proviene de una energía corpórea, y el alma humana proviene de Dios. Para significar esto dice el Génesis, refiriéndose a los otros animales: "Produzca la tierra el alma viviente"; en cambio, con respecto al hombre dice: "Le inspiró en el rostro aliento de vida". De donde concluye el Eclesiastés: "Torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne el espíritu a Dios, que le dió".—El proceso de la vida es asimismo parecido en cuanto al cuerpo, y a este propósito dice el Eclesiastés: "No hay más que un aliento para todos"; y la Sabiduría: "Humo y aliento hay en nuestras narices". Pero no lo es en cuanto al alma, porque el hombre entiende y los animales no; y por eso, la expresión "no tiene el hombre ventaja sobre el jumento" es falsa.—En consecuencia, la muerte es también parecida en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. Así como, al decir que una cosa puede ser creada, no aludimos a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también el que una cosa pueda volver a la nada no implica que la criatura tenga potencia para no ser, sino que el Creador la tiene para dejar de infundirle el ser. Pero, al decir de un ser que es corruptible, se entiende que tiene potencia para no ser.

3. Entender mediante imágenes es operación propia del alma mientras está unida al cuerpo; pero, separada de él, tendrá otro modo de entender, parecido al de las demás substancias incorpóreas, como se explicará más adelante.

ARTICULO 7

Utrum anima et angelus sint unius speciei [a]

Si el ama y el ángel son de la misma especie

Dificultades. Parece que el alma y el ángel son de la misma especie.

1. Cada ser está ordenado al propio fin por su naturaleza específica. Pero el hombre y el ángel tienen el mismo fin, que es la bienaventuranza eterna. Luego son de la misma especie.

2. La última diferencia específica es la más noble, pues completa la naturaleza de la especie. Lo más noble que hay en el alma y en el ángel es el ser intelectivos. Luego convienen en la última diferencia específica y, por tanto, son de la misma especie.

3. Parece que el alma no difiere del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero, como el cuerpo es extraño a la esencia del alma, no parece que forme parte éste de su especie. Luego el alma y el ángel son de la misma especie.

Por otra parte, los seres cuyas operaciones naturales son diversas pertenecen a distinta especie. Las operaciones naturales del hombre y las del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio, "las mentes angélicas poseen entendimientos simples y bienaventurados, que no parten de las cosas sensibles para el conocimiento de lo divino"; y a continuación afirma del alma todo lo contrario. Luego el alma y el ángel no son de la misma especie.

Respuesta. Orígenes opinó que los ángeles y todas las almas son de la misma especie; y pensó así porque

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima, et angelus sint unius speciei.

1. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima: quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Praeterea, anima ab angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et angeli sunt diversae operationes naturales: quia ut dicit Dionysius, 7 cap. «De div. nom.» [22], «mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem»; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [23] omnes animas humanas et angelos esse unius spe-

[a] *Sent.* 2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gent.* 2,94; *Q. de anima* a.7.

[22] § 2: MG 3,868: S.TH., lect.2.

[23] *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

ciei. Et hoc ideo, quia posuit [24] diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra (q.47 a.2) dictum est.

Quod non potest esse: quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei: sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem: sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia «principium contrarietatis est privatio et habitus», ut dicitur in X «Metaphys.» [25].

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas: et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam: quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt angelus et anima.

estimaba que la diversidad de grados que hallamos en estas substancias es accidental, ya que, según hemos referido, las consideraba provenientes de su libre albedrío.

Pero esto es imposible, porque entre las substancias incorpóreas no puede haber diversidad numérica sin diversidad específica y sin desigualdad natural; y como no están compuestas de materia y forma, sino que son formas subsistentes, es evidentemente necesario que pertenezcan a diversas especies. Y, en efecto, no es concebible que existan formas separadas, a menos que haya una sola de cada especie; lo mismo que, si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, ya que esta blancura concreta no difiere de aquella otra blancura concreta, a no ser porque se encuentra en este o en aquel sujeto. Ahora bien, la diversidad específica va siempre acompañada de diversidad natural, como sucede en las especies de los colores, que uno es más perfecto que otro, y lo mismo en las demás cosas; y la razón está en que las diferencias que dividen al género son contrarias, y las cosas contrarias se comportan como lo imperfecto y lo perfecto, ya que, como dice el Filósofo, "el principio de la contrariedad es la privación y el hábito".

Y lo mismo se seguiría si estas substancias estuviesen compuestas de materia y forma. Pues para que la materia de un ser concreto se distinga de la de otro es necesario, o bien que el principio de distinción de la materia sea la forma, de suerte que las materias sean distintas por su relación con distintas formas, y en este caso se sigue también la diversidad específica y desigualdad natural; o bien que la materia sea el principio de distinción de las formas. Pero una materia concreta no puede ser distinta de otra más que por la diversidad cuantitativa, cosa que no

[24] Ibid. l.1 c.6.8: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,229; l.3 c.5: MG 11,329.

[25] IX c.4 n.6 (BK 1055a33): S.TH., lect.6.

tiene lugar en las substancias incorpóreas, cuales son el ángel y el alma. Por tanto, no es posible que el ángel y el alma sean de la misma especie.—De cómo hay muchas almas de la misma especie se hablará más adelante.

Soluciones. 1. La razón alegada es aplicable al fin próximo y natural; pero la bienaventuranza eterna es fin último y sobrenatural.

2. La última diferencia especifica es la más noble, porque es la más determinada, por lo mismo que el acto es más noble que la potencia. Pero la calidad del intelectivo no es lo más noble en este aspecto, pues se trata de algo indeterminado y común a muchos grados de intelectualidad, como lo es la sensibilidad a los muchos grados del ser sensitivo. Luego, así como no todos los seres sensitivos son de la misma especie, así tampoco le son todos los intelectivos.

3. El cuerpo no pertenece a la esencia del alma; es el alma la que requiere por su naturaleza esencial estar unida al cuerpo. De aquí que no sea ella propiamente la que pertenece a la especie, sino el compuesto. Y el hecho de que en cierto modo necesite del cuerpo para ejercer su operación, demuestra que en el orden intelectual ocupa un lugar inferior al del ángel, que no requiere la unión con el cuerpo.

Unde non potest esse quod angelus et anima sint unius speciei.—Quomodo autem sint plures animae unius speciei, infra (q.76 a.2 ad 1) ostendetur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum: quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esso sensibile. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 76

UNION DE ALMA Y CUERPO

Tres problemas fundamentales trata en esta cuestión: *a)* el carácter substancial de la unión de alma y cuerpo; *b)* la unicidad del alma espiritual como forma del cuerpo humano, y *c)* el carácter inmediato de esta unión. Los artículos se distribuyen con arreglo al siguiente esquema:

- Exigencias de la unión del alma espiritual y el cuerpo orgánico, considerada:
  - Por parte del alma:
    - En sí misma: Que sea forma substancial (a.1).
    - Respecto del cuerpo:
      - Que se individualice en cada uno de ellos (a.2).
      - Que sea única para cada cuerpo (a.3-4).
  - Por parte del cuerpo: Que tenga determinada estructura fisiológica (a.5).
  - Por parte de la unión misma:
    - Que sea inmediata respecto del alma como totalidad (a.6-7).
    - Que lo sea respecto de sus partes (a.8).

En el artículo 1, eje y clave de bóveda de toda la psicología tomista, frente a todos los paralelismos ocasionalistas o psicofisiológicos, frente a los materialismos y a los extrinsecismos platonizantes, se proclama la unión substancial de alma y cuerpo. Tan medular al pensamiento católico es esta doctrina, que, aunque en la Sagrada Escritura, así como en la Tradición, no se encuentra nada explícito al respecto, ha motivado diversas intervenciones del Magisterio que convierten la tesis en verdad teológicamente cierta, si no próxima a la fe [1].

La terminología y problemática del artículo 2 están tomadas de la controversia averroísta. En la cuestión 79 (a.5) se plantea un problema semejante respecto del intelecto agente. Las verdades comprometidas por el averroísmo eran demasiado fundamentales—nada menos que la unidad substancial del ser humano y su inmortalidad en cuanto al alma—para no tomarlo en serio. Fué quizás ésta la lucha que con más pasión emprendió Santo Tomás. En el *De unitate intellectus contra averroístas* se deja traslucir, como quizá en ninguna otra obra, esa serena cólera y esa pasión santa por la verdad.

El Aquinate pretende ser el fiel intérprete de Aristóteles y llama a Averroes su «pervertidor». Sin duda, la lógica del aristotelismo lleva a la interpretación tomista. Pero es más que probable que el Aristóteles histórico no viera del todo claro en este asunto, sobre todo por

[1] Tales son las afirmaciones de los concilios de Viena y Lateranense IV (D 480 y 378) y de Pío IX en cartas a los obispos de Colonia y Breslau (D 1665 y n.3).

lo que respecta al intelecto agente. No habiendo ni siquiera sospechado la realidad de la creación, la conciliación de un intelecto cuyas propiedades le hacían trascendente a la materia y separado de ella, con el alma humana como forma substancial de un cuerpo corruptible, quedó en el estado de problema en su mente, y sus dudas y expresiones equívocas ocasionaron las diversas interpretaciones árabes [2].

La demostración de Santo Tomás, que en el *Contra Gentes* se multiplica en infinidad de argumentos, consiste, en definitiva, en una serie de reducciones *ad absurdum*, dado que el alma inteligente (en la hipótesis de Platón) o el hombre inteligente (en la de Aristóteles) sea una substancia, un *unum simpliciter*.

También los artículos 3 y 4 están llenos de substancia polémica. Plantéase en ellos de nuevo la cuestión de la pluralidad de formas substanciales. La creencia en tal pluralidad, cuyos remotos orígenes hay que buscar en Plotino, influyó, a través del pensamiento plotinizante de San Agustín y del *Fons vitae* de Ibn Gabirol (Avicebrón), en toda la escolástica medieval, que lo aceptó como verdad inconcusa. Adoptó la tesis diversas formas: triplicidad de almas, composición de forma y materia en las substancias espirituales, la doctrina de la *latitatio formarum*, procedente de las agustinianas *rationes seminales;* el realismo exagerado en la cuestión de los universales y, sobre todo, la doctrina de la *forma corporeitatis*, piedra de escándalo por razón del problema teológico que implicaba el cuerpo de Cristo muerto [3]. La energía, claridad y constancia con que Santo Tomás defendió su tesis provocaron la mayor tempestad intelectual que hubo de padecer; tempestad contra la que aún tuvo que luchar, después de su muerte, San Alberto Magno, quien no había coincidido en esto con su discípulo amado.

La doctrina del artículo 5 en su aspecto fisiológico es todavía sostenible en sus líneas generales, si bien su fundamento, un tanto emperírico, admite hoy mayores precisiones procedentes del campo experimental. Es un hecho que el hombre es el animal que tiene un sistema de receptores táctiles más complejo y vasto, tanto de sensaciones íntero como éxteroceptivas. Por lo demás, debe darse por cierto y comprobado que el tacto es el sentido fundamental, que está en los otros sentidos y que de su perfección dependen algunos de los caracteres generales de todo conocimiento: la certeza sobre todo [4].

Notemos, respecto de los artículos 6 y 7, que no se trata del *fieri*, esto es, de si hasta llegar a unirse alma humana y cuerpo orgánico se da alguna mediación de formas accidentales o substanciales o de cuerpos que podríamos llamar *catalizadores* de esta unión. El problema de la animación retardada será tratado en la cuestión 118. Aquí se trata del *esse*, y es una matización de la doctrina de la unión substancial contra posibles subterfugios y opiniones derivadas de las tesis platónicas, tan tenazmente persistentes entre los agustinianos.

En el artículo 8, finalmente, se establece la distinción—tan fecunda en todo el campo de la teología de las virtudes, por ejemplo—entre partes subjetivas, integrales y virtuales, que permite armonizar la tesis de la animación inmediata del todo con la complejidad orgánica y operativa del viviente.

---

[2] Tal es la opinión de Nuyens en un libro admirable (*L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain 1948), cuya argumentación nos parece altamente convincente.

[3] Cf. MANSER, O. P., *La esencia del tomismo*² (Madrid 1953) p.184-88.

[4] Cf. BARBADO, O. P., *Estudios...* t.2 p.152ss.; CH. DE KONINCK, o. c.

CUESTION 76

(In octo articulos divisa)

De unione animae ad corpus

De la unión del alma con el cuerpo

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus (cf. q.75 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo: utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio: utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto: utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis

Quinto: quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto: utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo: utrum mediante aliquo accidente.

Octavo: utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

Trataremos ahora de la unión del alma con el cuerpo.

Y sobre este tema nos haremos las siguientes preguntas:

Primera: si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Segunda: si el principio intelectivo se multiplica numéricamente a medida que se multiplican los cuerpos, o si, por el contrario, hay una inteligencia única, común a todos los hombres.

Tercera: si en el cuerpo, cuya forma es el principio intelectivo, hay alguna otra alma.

Cuarta: si existe en él alguna otra forma substancial.

Quinta: cómo debe ser el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo.

Sexta: si el principio intelectivo se une al cuerpo mediante otro cuerpo.

Séptima: si se unen mediante alguna forma accidental.

Octava: si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo.

ARTICULO 1

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma [a]

Si el principio intelectivo se une al cuerpo como forma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma.

1. Dicit enim Philosophus, in III «De anima» [1], quod intellectus est «separatus», et quod nullius

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento está "separado" y no es acto

---

[a] *Cont. Gent.* 2,56.57.59.68 sqq.; *De unima* 2 lect.4; 3 lect.7; *De spirit. creat.* a.2; *Q. de anima mea* t.1.2; op.16, *De unit. intell.*

[1] C.4 n.4-5 (Bk 429a27-b5); S.TH., lect.7 n.684.

de ningún cuerpo. Luego no se une al cuerpo como forma.

2. Toda forma está determinada por la naturaleza de la materia de la cual es forma; de lo contrario, no sería preciso que hubiera proporción entre la materia y la forma. Si, pues, el entendimiento se uniese al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo tiene una naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento adquiere una determinada naturaleza, y en este caso no podría, como hemos dicho, conocer todas las cosas; lo cual es opuesto a la naturaleza del entendimiento. Luego no se une al cuerpo como forma.

3. Toda potencia receptiva que sea acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma del objeto entendido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; de lo contrario, el entendimiento no entendería lo inmaterial y universal, sino solamente lo singular, lo mismo que el sentido. Luego el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. La potencia y la acción tienen el mismo objeto, ya que uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Mas la acción de entender no es propia de ningún cuerpo, según ya dejamos dicho. Luego tampoco la potencia intelectiva es potencia de ningún cuerpo. Pero una facultad o potencia no puede ser más abstracta y simple que la esencia de que se deriva. Luego tampoco la substancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Lo que por sí mismo posee el ser no se une al cuerpo como forma; pues la forma es aquello por lo cual una cosa es, y por eso el ser de la forma no le pertenece a ésta por sí misma. Pero, como anteriormente hemos dicho, el principio intelectivo

corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet: quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius corporis, recipit formam materialiter et individualiter: quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Praeterea, eiusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus (q.75 a.2) patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma: quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra (ibid.) dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae: non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae: alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra (q.75 a.6) ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in VIII «Metaphys.»[2], differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est «rationale»; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quod primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et

tiene el ser por sí mismo y es subsistente. Luego no se une al cuerpo como forma.

6. Lo que por su naturaleza es propio de un ser le pertenece siempre. Por su naturaleza es propio de la forma el estar unida a la materia, pues no accidentalmente, sino en razón de su misma esencia es acto de la materia; de lo contrario, la conjunción de ambos no daría por resultado una unidad substancial, sino accidental. Por tanto, no puede existir la forma sin su propia materia. Pero el principio intelectivo, siendo incorruptible, como anteriormente hemos probado, permanece sin estar unido al cuerpo una vez destruído éste. Luego el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

Por otra parte, según el Filósofo, la diferencia específica se toma de la forma. Y la diferencia constitutiva del hombre es la "racionalidad", lo cual le corresponde en virtud del principio intelectivo. Por tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Respuesta. Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano. En efecto, lo primero en virtud de lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se atribuye la operación; así como lo primero en virtud de lo cual sana el cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo, y la ciencia para el alma. Y la razón de esto es porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se manifiesta por distintas operaciones,

[2] VII c.2 n.6.7 (Bk 1043a2-19): S.Th., lect.2 n.1696.

lo primero en virtud de lo cual ejecutamos cada una de estas operaciones vitales es el alma. Y, efectivamente, el alma es lo primero en virtud de lo cual nos nutrimos, sentimos, nos movemos localmente; y también es lo primero en virtud de lo cual entendemos. Por tanto, este principio en virtud del cual primeramente entendemos, llámese entendimiento o alma intelectiva, es la forma del cuerpo humano.—Tal es la demostración dada por Aristóteles.

Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende. Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir la operación a un ser. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien con todo su ser, que es como el médico cura; o mediante una parte de él, como el hombre ve por los ojos; o a través de algo accidental, como al decir que lo blanco edifica, por ocurrir incidentalmente que es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuímos de modo accidental, puesto que se lo atribuímos en cuanto que son hombres, lo que se predica en ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende mediante todo su ser, que es lo que pensó Platón al suponer que el hombre es el alma intelectiva, o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Mas lo primero, como anteriormente hemos probado, es inadmisible, porque uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.—Et haec est demonstratio Aristotelis in II «De anima» [3].

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V «Physic.» [4]**: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens** [5] **hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra (q.75 a.4) extensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.**

[3] C.2 n.12 (BK 414a12); S.Th., lect.1 n.271.
[4] C.1 n.1 (BK 224a21); S.Th., lect.1 n.2.
[5] *Alcibiad.* I c.25.

Hanc autem unionem Commentator, in II «De anima» [6]**, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. — Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III «De anima»** [7]**, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.**

Quidam autem [8] **dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit.—Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit.**

crates entiende es parte de Sócrates, y de tal manera que esté de algún modo unido a su cuerpo.

Esta unión dice Averroes que se verifica por medio de la especie inteligible, la cual tiene un doble sujeto: el entendimiento posible y las imágenes existentes en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de enlace entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o de aquel hombre.—Mas esta continuidad o enlace no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates; cosa fácil de comprender por comparación con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales toma base Aristóteles para el estudio del entendimiento. Y, en efecto, según el Filósofo, las imágenes sensibles son con respecto al entendimiento lo que los colores con respecto a la vista. Por tanto, de igual modo que las especies de los colores están en la vista, están las especies de las imágenes sensibles en el entendimiento posible. Pero es evidente que por el hecho de que estén en una pared los colores, cuyas imágenes se hallan en la vista, no se atribuye a la pared la acción de ver, puesto que nadie dice que la pared vea, sino que es vista. Luego, por el hecho de que las especies de las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, cuyas son las imágenes, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidos.

Algunos prefieren decir que el entendimiento se une al cuerpo como motor: de este modo, del entendimiento y del cuerpo se forma un solo ser, lo que permite atribuir la acción del entendimiento al todo.—Pero esto es insostenible por múltiples razones En primer lugar, porque el entendimiento no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, cuyo movimiento presupone la acción del en-

[6] Comm.5 digressionis partis 5.
[7] C.5 n.1 (BK 430a10); c.7 n.3 (BK 431a14); S.Th., lect.10 n.758; lect.12 n.770.
[8] Vide PLATÓN, *Alcibiad.* I c.25; *Phaedri* c.30; *Timaeum* c.15; *Legum* l.10 c.8.9.

tendimiento. No entiende Sócrates porque es movido por el entendimiento, sino que, al contrario, es movido por el entendimiento porque entiende.—En segundo lugar, porque, como Sócrates es un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta de materia y forma, si el entendimiento no es su forma, síguese que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otra realidad, como la de calentar. Por consiguiente, la acción de entender no puede ser atribuída a Sócrates por el hecho de que es movido por el entendimiento.—En tercer lugar, porque la acción del motor nunca es atribuída al móvil más que en calidad de instrumento, que es como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Si, pues, el entender se atribuye a Sócrates porque es una acción de su motor, síguese que se le atribuye en calidad de instrumento. Y esto se opone a lo que afirma el Filósofo, para quien la acción de entender no se realiza mediante ningún instrumento corpóreo.—En cuarto lugar, porque, si bien la acción de una de las partes se atribuye al todo, como al hombre la de ver, nunca, sin embargo, se atribuye a otra de las partes, a no ser accidentalmente; no decimos que las manos ven por el hecho de que vean los ojos. Luego, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo del modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuída a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión del entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se seguirá que Sócrates no es una unidad absoluta, ni, por consiguiente, ser absoluto, ya que cada cosa es ser del mismo modo que es una.

lectu, ideo intelligit: sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.—Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu.—Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum, qui vult (cf. nt.1) quod intelligere non sit per instrumentum corporeum.—Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens: non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro «Ethic.»[a], in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse for-

No queda en pie, pues, más que la solución de Aristóteles: que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectivo. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma.

Y esto mismo puede deducirse analizando la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada ser se manifiesta por su operación. Mas la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es la de entender, ya que por ella trasciende a todos los animales. De aquí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la más propia del hombre, su última felicidad. Por tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de esta operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Adviértase, sin embargo, que, cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades elementales. Y cuanto mayor va siendo la nobleza de las formas, tanto más sobrepuja su poder al de la materia elemental; y así el alma vegetativa sobrepuja a la forma de un metal, y el alma sensitiva a la vegetativa. Pero el alma humana es la más noble de todas las formas. Por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene una facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.

Y téngase en cuenta que, si alguien supone al alma compuesta de materia y forma, en modo alguno puede afirmar que sea forma del

[a] L.10 c.7 n.1 (Bk 1177a17): S.Th., lect.10 n.2080.

cuerpo. Porque, como la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay manera de que lo compuesto de materia y forma pueda ser en su total entidad forma de otra cosa. Y si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo por ella informado sería, como ya dejamos dicho, "lo primeramente animado".

Soluciones. 1. Según el Filósofo, la más noble de las formas naturales, en la cual termina la consideración del filósofo naturalista, a saber, el alma humana, es ciertamente forma separada, pero, no obstante, está en la materia; lo que prueba porque "el hombre es engendrado de la materia por el hombre y el sol". Y, en efecto, está separada por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, al modo como es acto de los ojos la facultad de ver; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante ningún órgano corporal, como se realiza el de ver. Sin embargo, está en la materia, por cuanto que la propia alma, cuya es esta facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Así, pues, el Filósofo dice que el entendimiento está "separado", por cuanto no es facultad de ningún órgano corporal.

2-3. Y de este modo quedan también resueltas la segunda y tercera dificultad. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y lo universal, basta con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. El alma humana, debido a su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, no

mam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus «primum animatum», ut supra (q.75 a.5) dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II «Physic.» [10], ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia «homo ex materia generat hominem, et sol». Separata quidem est secundum virtutem intellectivam quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.1) quod intellectus est «separatus», quia non est virtus alicuius organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis ac-

[10] C 2 n.11 (BK 194b12): S.TH., lect.4 n.9.

tum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae.

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

obstante ser por su esencia forma del cuerpo.

5. El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruído el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. El estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma, como le corresponde esencialmente al cuerpo leve el mantenerse en lo alto. Y de igual manera que el cuerpo ligero continúa siendo leve cuando se le aparta de su lugar propio, aunque con aptitud e inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él.

ARTICULO 2

Utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum [a]

Si el principio intelectivo se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus.

1. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis: non enim est composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt

Dificultades. Parece que el principio intelectivo no se multiplica a medida que se multiplican los cuerpos, sino que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

1. Ninguna substancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es substancia inmaterial porque, según ya probamos, no está compuesta de materia y forma. Luego no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,73.75; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.3; op.16, *De unit. intell.*; *Compend. Theol.* c.85.

son de una misma especie. Luego hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Suprimida la causa, desaparece el efecto. Si, pues, las almas se multiplican a medida que se multiplican los cuerpos, parece seguirse que, desaparecidos los cuerpos, no habría lugar ya a variedad en las almas, sino que todas ellas se reducirían a un solo ser; lo cual es herético, porque desaparecería la diferencia de premios y castigos.

3. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, e igualmente el tuyo; pues las cosas particulares son las que difieren en número y convienen en especie. Pero todo lo recibido en algo es recibido según el modo de ser del que lo recibe. Luego las especies de las cosas son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo de modo individual; lo que es contrario a la naturaleza del entendimiento, que conoce los universales.

4. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento que entiende. Si, pues, mi entendimiento es distinto del tuyo, es preciso que lo que entiendo yo sea distinto de lo que tú entiendes. De este modo tendríamos objetos numéricamente individuales y al entendimiento en potencia, haciéndose preciso abstraer el concepto común a los dos, pues de cualesquiera objetos distintos se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo que se opone a la naturaleza del entendimiento, que entonces no parece distinguirse de la facultad imaginativa. Parece, por tanto, que todos los hombres tienen un mismo entendimiento.

5. Cuando un discípulo recibe la ciencia de su maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque en tal caso la ciencia sería una forma activa, como lo es el calor, cosa evidentemente falsa. Parece, pues, que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente, debe pasar al discípulo. Lo cual no puede suceder, a menos que el entendimiento de ambos sea el mismo. Luego parece que uno mismo es el entendimiento del discípulo y del maestro, y, por consiguiente, el de todos los hombres.

6. Dice San Agustín: "Si únicamente dijese que hay muchas almas, me reiría de mí mismo". Pero parece que el alma es principalmente una sola en cuanto al entendimiento. Luego es un solo el entendimiento de todos los hombres.

Por otra parte, según el Filósofo, lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de especie distinta. Luego también lo es que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente distintos.

Respuesta. Es absolutamente imposible que el entendimiento sea uno solo para todos los hombres. Esto no ofrece duda si suponemos con Platón que el hombre es su mismo entendimiento; porque, si el entendimiento de Sócrates y el de Platón fuesen uno mismo, se seguiría que Sócrates y Platón son el mismo hombre, sin otra distinción entre ellos que la establecida por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón no sería, en este supuesto, mayor que la existente en un hombre por estar en túnica o llevar capa; lo que es totalmente absurdo.

Esta misma imposibilidad se comprueba si afirmamos con Aristóteles que el entendimiento es parte, o potencia, del alma, que es forma del hombre; porque es tan imposible que

unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum: periret enim differentia praemiorum et poenarum.

3. Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellecto tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus: particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter: quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

4. Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque: quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo: quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De quantitate animae» [11]**: «Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo». Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «Physic.» [12]**, quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.**

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam [13]**, homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati: quod est omnino absurdum.**

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis [14]**, intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum**

[11] C.32: ML. 32,1073.
[12] C.3 n.12 (Bk 195b26): S.Th., lect.6 n.11.
[13] *Alcibiad.* 1 c.25.
[14] *De anima* l.2 c.2 n.12 (Bk 414a13); c.3 n.1 (Bk 414a32): S.Th., lect.4 n.271; lect.5 n.279.

muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como lo es que tengan el mismo ser, ya que la forma es el principio del ser.

Y la misma imposibilidad se tiene cualquiera que sea el modo como se explique la unión del entendimiento con este o con aquel hombre. En efecto, es indudable que, cuando el agente principal es uno solo y los instrumentos son dos, podemos decir que hay esencialmente un solo agente y varias acciones; como en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con cada mano, el que toca es uno, pero los contactos son dos. Si, por el contrario, hay un solo instrumento y varios agentes principales, diremos que hay muchos agentes, pero que la acción es una sola; como si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma cuerda, los que tiran serán muchos, pero la tracción es una sola. Y si no hubiese más que un solo agente principal y un solo instrumento, diremos que hay un solo agente y una sola acción; como cuando un carpintero golpea con un solo martillo, hay un solo percusor y una sola percusión.—Ahora bien, es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o vincula a este o a aquel hombre, entre cuantas cosas pertenecen al hombre, el entendimiento es indudablemente la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y sirven al entendimiento. Por tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, los videntes serían dos, pero una sola la visión. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, sea cualquiera la diversidad de cosas que el entendimiento utilice como instrumentos, Sócrates y Platón no serían más que un solo sujeto inteligente.—Y si a esto añadimos que el entender, que es la acción propia del entendimiento, no se realiza mediante ningún otro órgano, sino por solo el entendimiento, tendremos, finalmente, que uno solo es el agente y una sola la acción; o sea, que todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender; con respecto esto último a un mismo sujeto inteligible.

Podría, sin embargo, diferenciarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes sensibles—esto es, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti—, si la imagen misma, en cuanto que es una cosa en mí y otra distinta en ti, fuese forma del entendimiento posible, ya que un mismo agente, obrando según diversas formas, produce distintas acciones, de igual modo que en virtud de las diversas formas de los objetos son distintas las visiones de un mismo órgano visivo. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la especie inteligible abstraída de esas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Como lo demuestra el hecho de que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra, no obstante la diversidad de las imágenes. Por tanto, si todos los hombres tuviesen un mismo entendimiento, la diversidad de las imágenes en ellos no podría establecer distinción entre la operación intelectual de un hombre y la de otro, como se figuraba Averroes.—Resulta, por tanto, de todo punto imposible e incongruente suponer que sea uno solo y el mismo entendimiento para todos los hombres.

Soluciones. 1. Aunque el alma no tenga materia de la cual sea hecha, como tampoco el ángel, es, sin em-

sit unum esse: nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio: sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio.—Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet: obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens.—Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis: quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis: sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III «De anima» [15].—Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut

[15] Comm. 5 digressionis partis 5.

bargo, forma de una materia, lo que no es propio del ángel. Por eso, en conformidad con la división de la materia, son muchas las almas dentro de una misma especie; en cambio, es totalmente imposible que existan varios ángeles de igual especie.

2. Cada cosa tiene unidad según el modo como tiene el ser, y, por consiguiente, un mismo juicio versa sobre la multiplicación de una cosa y sobre la multiplicación de su ser. Mas está probado que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y que, sin embargo, destruído el cuerpo, conserva el alma intelectual su ser. Por la misma razón, también la multiplicidad de almas responde a la multiplicidad de los cuerpos, y, no obstante, destruídos éstos, permanecen multiplicadas las almas en su ser.

3. Ni la individuación del ser que entiende ni la de la especie por la cual entiende impiden el conocimiento de los universales; de lo contrario, siendo los entendimientos separados substancias subsistentes, y, por tanto, particulares, no los conocerían. En cambio, la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la cual conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma mediante la cual obra el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la cual se conoce. Ahora bien, es sabido que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios individuantes, que provienen de la materia. Por tanto, si la forma mediante la cual se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, se tendrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios individuantes; y así no podrá ser conocida la naturaleza general de una cosa.

nec angelus, tamen est forma materiae alicuius: quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei: multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse: et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium: alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia: et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam di-

stinguunt et multiplicant: et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures: quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem: «lapis enim non est in anima, sed species lapidis», ut dicitur in III «De anima» [16]. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum: alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis [17], quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate: natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuanti-

En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica; y de este modo es conocido el universal. Y en cuanto a esto, poco importa el que haya un solo entendimiento o el que sean muchos; porque, aun en el caso de que hubiese uno solo, sería preciso que tanto el entendimiento como la especie por la cual entiende fuesen una realidad concreta.

4. Ya sea el entendimiento uno o sea múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido no está por sí mismo en el entendimiento, sino por una representación suya. "No está en el alma la piedra, sino la imagen de la piedra", dice el Filósofo. Y, sin embargo, lo entendido es la piedra y no la imagen de la piedra, a no ser en acto reflejo del entendimiento sobre sí mismo; de lo contrario, la ciencia no versaría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes mediante distintas formas. Y como el conocimiento se verifica mediante asimilación por el cognoscente del objeto conocido, síguese que una misma cosa puede ser conocida por distintos cognoscentes, como está claro en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según las propias representaciones. E igualmente muchos entendimientos conocen una misma realidad. Si bien, según la doctrina de Aristóteles, entre el entendimiento y el sentido existe la sola diferencia de que las cosas se sienten según la disposición individual que tienen fuera del alma; la naturaleza del objeto entendido, en cambio, está indudablemente fuera del alma, pero no tiene fuera de ella el modo de ser según el cual es entendida. Pues lo que se entiende

[16] C.8 n.2 (BK 431b29): S.TH., lect.13 n.789.
[17] C.8 n.3 (BK 432a2): S.TH., lect.13 n.791.

es la naturaleza común, excluídos los principios individuantes, y fuera del alma no se tiene este modo de ser.—En cambio, según la doctrina de Platón, los objetos que se entienden existen fuera del alma del mismo modo que son entendidos, pues afirmaba que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la del maestro. De cómo sea causada hablaremos más adelante.

6. San Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser perteneciendo todas a una misma especie.

bus; non autem hunc modum essendi habet extra animam.—Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur: posuit enim [18] naturas rerum a materia separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus (q.117 a.1) ostendetur.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICULO 3

Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes [a]

Si, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas esencialmente diferentes de ella

Dificultades. Parece que, además del alma intelectiva, hay en el hombre otras almas que difieren esencialmente de ella, a saber, la sensitiva y la nutritiva.

1. Una misma substancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible; las otras, en cambio, a saber, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como claramente consta de lo ya dicho. Luego el alma intelectiva, sensitiva y nutritiva no pueden tener en el hombre la misma esencia.

2. Si se contesta que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, replico: "Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género", como dice el Filósofo. Pero el alma sensitiva del caballo, del león y demás

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva.

1. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus (q.75 a.6) patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

2. Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, contra: «Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus», ut dicitur in X «Metaphys.» [19]. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «De generat. animal.» [20], quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae: est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in VIII «Metaphys.» [21], quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed «rationale», quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; «animal» vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [22]: «Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alli Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret: sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit».

[a] *Cont. Gent.* 2,58; *De pot.* q.3 a.9 ad 9; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* II q.5; *Q. de anima* a.11; *Compend. Theol.* c.90-92.

[18] In *Timaeo* c.18.

[19] IX c.10 n.1.3 (BK 1058b26; 1059a10): S.TH., lect.12 n.2136.

[20] L.2 c.3 (BK 736a35).

[21] VII c.2 n.6.7 (BK 1043a2-19): S.TH., lect.2 n.1696-98.

[22] C.15: ML 42,1216.

animales irracionales es corruptible. Si, pues, el alma sensitiva del hombre fuese incorruptible, no sería del mismo género que la de los otros animales. Ahora bien, animal se dice por el hecho de tener alma sensitiva. Luego animal no sería género común al hombre y a los otros animales, lo cual es inadmisible.

3. Dice el Filósofo que el embrión es primero animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma esencia; porque se es animal por el alma sensitiva, y hombre por la intelectiva. Luego en el hombre el alma sensitiva y la intelectiva no pertenecen a una misma esencia.

4. Dice el Filósofo que el género se toma de la materia, y la diferencia, de la forma. Pero "racional", que es la diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva, y, en cambio, se dice que es "animal" por el hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Luego el alma intelectiva se compara con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por consiguiente, el alma intelectiva en el hombre no coincide esencialmente con la sensitiva, sino que presupone a ésta como supuesto material.

Por otra parte, se lee en el libro de los "Dogmas de la Iglesia": "No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como escribieron Jacobo y otros autores sirios, una animal, por la cual es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, al servicio de la razón; sino que afirmamos ser una sola y la misma alma en el hombre la que por su unión con el cuerpo le vivifica y mediante la razón se gobierna a sí misma".

Respuesta. Sostenía Platón que en un mismo cuerpo, e incluso en sus diferentes órganos, había diversas almas, a las cuales atribuía las diferentes operaciones vitales, diciendo que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la concupiscible, en el corazón, y la cognoscitiva, en el cerebro.

Aristóteles rechaza esta opinión en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundado en el hecho de que en los animales que viven después de seccionados se observan en cada una de las partes las distintas operaciones del alma, como la sensibilidad y el apetito. Lo que no sucedería si los distintos principios de operación del alma, que se suponen esencialmente diversos, estuviesen distribuídos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva parece haber dejado en duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es "sólo conceptual" o también "en cuanto al lugar".

Podría, sin duda, sostenerse la opinión de Platón con tal de suponer, como él supone, que el alma está unida al cuerpo no como forma, sino como motor. Ya que ningún inconveniente se sigue de que un mismo móvil sea movido por distintos motores, sobre todo en sus diversas partes.—Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, parece de todo punto imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Lo que se puede probar por tres razones.

En primer lugar, porque el animal cuyas almas fuesen muchas no sería esencialmente uno. En efecto, nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo

Respondeo dicendum quod Plato [23] posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro «De anima» [24], quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere [25] utrum sit separata ab aliis partibus animae «solum ratione, an etiam loco».

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato (cf. a.1). Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes.—Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma habe-

[23] In *Timaeo* c.31.32.
[24] L.2 c.2 n.7.8 (BK 413b13-24): S.TH., lect.4 n.263-67; cf. l.1 c.5 n.26 (BK 411b19-27): S.TH., lect.14 n.208.
[25] Ibid. l.2 c.2 n.9 (BK 413b24): S.TH., lect.4 n.268.

ret quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter: sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII «Metaphys.» [26], quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I «De anima» [27], contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit «quid contineat illas», idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce: vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi «per se», quia subiectum ponitur in definitione praedicati [28]. Sicut superficies praeambula est ad colorem: si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se.—Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi «per se», si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum: quia «animal» per se de homine praedicatur, non per accidens; «homo» autem non ponitur in defini-

se tiene el ser que la unidad; por eso las realidades que deben su denominación a formas diversas no son esencialmente unas: por ejemplo, hombre blanco. Si, pues, el hombre, en virtud de una forma, a saber, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, o sea, del alma sensible, el ser animal, y de una tercera, el alma racional, el ser hombre, se seguiría que no es esencialmente uno. Así argumenta también Aristóteles contra Platón, diciendo que, si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría unidad absoluta. Y en otro lugar, contra quienes sostienen que en un mismo cuerpo existen distintas almas, pregunta "qué es lo que las contiene", o sea, qué es lo que las establece en una sola unidad. Y no se puede responder que se unen por la unidad del cuerpo, pues más bien el alma contiene al cuerpo y le hace uno que no al contrario.

En segundo lugar, se demuestra esta imposibilidad por el modo de predicación. En efecto, los predicados tomados de distintas formas se predican unos de otros de modo accidental cuando éstas no están relacionadas entre sí, como al decir que lo blanco es dulce; si lo están, la predicación es necesaria, conforme al segundo modo de predicación "esencial", pues el sujeto entra en la definición del predicado. Así, debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial.—Por tanto, si la forma por la cual un ser se dice animal es distinta de aquella por la que se dice hombre, se seguiría, o que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, en el supuesto de que estas dos formas no estén ordenadas la una a la otra; o se tendrá el segundo modo

[26] VII c.6 n.2 (BK 1045a14): S.TH., lect.5 n.1757.
[27] C.5 n.24 (BK 411b6): S.TH., lect.14 n.206.
[28] Cf. *Poster.* 1 c.4 (BK 73a37): S.TH., lect.10 n.4.

de predicación "esencial" si una de las almas procede de la otra. Ambas cosas son evidentemente falsas, pues "animal" se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental, y "hombre" no entra en la definición de animal, sino viceversa. Luego es preciso que la forma que hace a una cosa ser animal y la que la hace ser hombre sean una misma; de lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, de modo que "animal" se predique de él esencialmente.

En tercer lugar, se desprende esta imposibilidad del hecho de que, cuando una operación del alma es intensa, estorba a otra. Lo cual de ningún modo sucedería si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por consiguiente, se ha de decir que el alma sensitiva, la intelectiva y la vegetativa son en el hombre numéricamente la misma. Cómo sea esto, fácilmente se advierte reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. En efecto, observamos que las especies y las formas difieren entre sí por su mayor o menor perfección; así, en el orden natural, los seres animados son más perfectos que los inanimados; los animales, más perfectos que las plantas, y el hombre, más que los animales; y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Por eso compara Aristóteles las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la adición o substracción de una unidad; y en otro lugar compara las diversas almas a las especies de figuras, en las cuales unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y le excede.—Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente cuanto hay en el alma sensitiva de los irracionales y en la vegetativa de las plantas. Por consiguiente, así como una superficie pentagonal no tiene una figura de cuadrilátero y otra de pentágono, ya que la primera sería superflua al estar contenida en el pentágono, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino por razón de una sola y la misma.

tione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic «animal» per se de homine praedicetur.

Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis; et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII «Metaphys.» [29], assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II «De anima» [30], comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. — Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita

nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva: sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est: quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra (q.118 a.2 ad 2) plenius ostendetur.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est (in c), anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que le compete la incorruptibilidad por ser intelectiva. Por consiguiente, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible; pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, si bien lo sensitivo no da la incorruptibilidad, tampoco puede quitársela a lo intelectivo.

2. No las formas, sino el compuesto, pertenecen a género y especie. Ahora bien, el hombre es corruptible como los demás animales. Por tanto, la diferencia fundada en lo corruptible y lo incorruptible, que proviene de la forma, no hace que el hombre difiera en género de los demás animales.

3. El embrión tiene al principio un alma exclusivamente sensitiva, substituida después por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como más ampliamente probaremos luego.

4. No es preciso que a los diversos conceptos o intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, correspondan en la naturaleza objetos distintos, pues el entendimiento puede concebir una misma cosa de distintos modos. Y puesto que, según hemos dicho, el alma intelectiva posee virtualmente al alma sensitiva y la rebasa, puede la razón concebir separadamente lo propiamente sensitivo como algo imperfecto y material; y como lo encuentra común al hombre y a los demás animales, establece con ello el concepto de género. En cambio, aquello en lo cual el alma intelectiva sobrepuja a

[29] VII c.3 n.8 (1043b34) : S.Th., lect.3 n.1723.
[30] C.3 n.6 (Br 414b28) : S.Tm., lect.5 n.295.

la sensitiva, lo considera como forma y completivo, y con ello establece la diferencia específica del hombre.

completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULO 4

Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam [a]

Si hay en el hombre otra forma además del alma intelectiva

Dificultades. Parece que en el hombre hay otra forma además del alma intelectiva.

1. Dice el Filósofo que el alma es "el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia". Se compara el alma, por tanto, con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma substancial por la cual es cuerpo. Luego antes del alma precede en el cuerpo alguna forma substancial.

2. El hombre, como todo animal, se mueve a sí mismo. Ahora bien, todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, una de las cuales mueve y la otra es movida, como prueba el Filósofo. La parte que mueve es el alma. Luego es preciso que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima, como dice el Filósofo, no puede ser movida, porque es ser solamente en potencia, y, además, todo lo que es movido es cuerpo. Luego es preciso que en el hombre y en todo animal haya otra forma substancial por la cual sea constituído el cuerpo.

3. El orden en las formas se establece por su relación a la materia prima, ya que anterior y posterior se dice con relación a algún principio. Si, pues, en el hombre no hubiese otra forma substancial además del alma racional, sino que ésta se uniese inmediatamente a la materia prima, se seguiría que pertenece al orden de las cosas más imperfectas, que son las que están unidas inmediatamente a la materia.

4. El cuerpo humano es un cuerpo compuesto. Pero en su composición no entra solamente la materia, pues entonces tendríamos pura corrupción. Es preciso, por tanto, que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas substanciales. Luego en el cuerpo humano existen otras formas substanciales además del alma intelectiva.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam.

1. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [21], quod anima est «actus corporis physici potentia vitam habentis». Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII «Physic.» [22]. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V «Physic.» [23], cum sit ens solum in potentia: quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

4. Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum: quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt (cf. a.1); necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. — Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra (a.1) iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens: et similiter cum recedit forma accidentalis, non

Respuesta. Si con los platónicos suponemos que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, sería necesario que en el hombre hubiese otra forma substancial por la cual el cuerpo, que es el móvil del alma, estuviese constituido en su ser.—Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma substancial, según tenemos dicho, es imposible que, además de ella, exista en el hombre otra forma substancial.

Para demostrarlo hay que tener en cuenta que la forma substancial difiere de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino el ser de tal manera; y así, el calor no hace que su sujeto sea en absoluto, sino sólo que esté caliente. Por esto, cuando sobreviene una forma accidental, no hablamos de formación o generación de algo absoluto, sino de recepción de tal modalidad o adquisición de tal modo de ser;

---

[a] *Sent.* 4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gent.* 4,81; *De spirit. creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *Q. de anima* a.9; *Quodl.* 1 q.4 a.1; *Compend. Theol.* c.90.

[21] C.1 n.5 (BK 412a27): S.TH., lect.1 n.220.
[22] C.5 n.8 (BK 257b12): S.TH., lect.10 n.4.
[23] C.1 n.8 (BK 225a25): S.TH., lect.2 n.8.

e igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se destruya en absoluto, sino en un cierto grado. En cambio, la forma substancial da el ser en absoluto; de ahí que, a su aparición, hablemos de generación absoluta de un ser, y a su desaparición, de corrupción total. Por esto los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era un ser en acto, tal como el fuego, el aire u otro parecido, dijeron que nada se engendra ni destruye en absoluto, sino que "todo hacerse es un alterarse", como refiere Aristóteles.—Si fuese verdad, por tanto, que independientemente del alma intelectiva preexiste en la materia alguna otra forma substancial en virtud de la cual el sujeto del alma es un ser en acto, se seguiría que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, por consiguiente, es forma substancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación propiamente dicha, ni su pérdida la destrucción propiamente tal, sino sólo accidentales, cosas indudablemente falsas.

Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres.—Y lo mismo se debe decir del alma sensitiva en los irracionales, de la vegetativa en las plantas y, en general, de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Soluciones. 1. Aristóteles no dice solamente que el alma es "acto del cuerpo", sino que es "acto de un cuerpo físico, orgánico, que tiene potencialmente vida", y que tal potencia "no excluye al alma". Por

dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui Naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aërem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed «omne fieri statuerunt alterari», ut dicitur in I «Physic.» [34]. **— Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.**

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse «actum corporis» tantum, sed «actum corporis physici organici potentia vitam habentis», et quod talis potentia «non abiicit animam» [35]. **Unde manifestum est**

[34] *C* 4 n.2 (BK 17&a30) : S.TH., lect.9 n.2.
[35] *De anima* 2 c.1 n.10 (BK 412b25) : S TH., lect.2 n.240.

quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est «actus corporis», etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est «non abiiciens», idest non excludens, animam.

donde se ve que en aquello cuya alma es llamada acto va también incluída el alma; de igual modo que decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz acto del cuerpo luminoso; no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido es tal por la luz. Y en este sentido se dice que "el alma es acto del cuerpo", etc., ya que por el alma es cuerpo y es orgánico y tiene vida en potencia. No obstante, el acto primero se dice en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia "no arroja", esto es, no excluye de sí al alma.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

2. El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que le está unida como forma, sino por su potencia motriz, cuyo acto presupone al cuerpo constituído ya en acto por el alma; de modo que es el alma por su potencia motriz la parte que mueve, y el cuerpo animado la parte movida.

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima: sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

3. En la materia se distinguen distintos grados de perfección, como el ser, el vivir, el sentir y el entender. Pero, cuando a un grado se añade el siguiente, aumenta siempre la perfección. La forma, por tanto, que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es imperfectísima; en cambio, la que da el primero, y el segundo, y el tercero, y todos los demás, es perfectísima, no obstante estar inmediata a la materia.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit [36] **formas substantiales elementorum integras remanere in mixto: mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium.—Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi**

4. Avicena estableció que las formas substanciales de los elementos permanecen íntegras en el compuesto, realizándose su combinación por compensación o neutralización de las cualidades opuestas de los elementos.—Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir sino en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones, sin las cuales la materia no puede ser divisible. Ahora bien, materia

[36] *De anima* p.4 c.5; *Sufficientia* 1 c.6.

sujeta a dimensiones sólo existe en los cuerpos, y cuerpos distintos no pueden ocupar un mismo lugar. De donde se sigue que los elementos ocupan en la combinación lugares distintos, no dándose así verdadera combinación, que es en sí misma total, sino mezcla aparente, que resulta de la yuxtaposición de partículas mínimas.

Averroes, por su parte, afirmaba que las formas de los elementos, a causa de su imperfección, son algo intermedio entre las formas substanciales y las accidentales y, por tanto, susceptibles de aumento y disminución; debido a lo cual se atenúan en el compuesto hasta lograr una especie de nivel medio, componiendo así una sola forma.—Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser substancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda adición o substracción hace variar la especie, cual sucede en los números, según advierte el Filósofo. Por tanto, resulta imposible que una forma substancial sea susceptible de aumento o disminución.—Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la substancia y el accidente.

Por consiguiente, y en conformidad con el Filósofo, hemos de opinar que las formas de los elementos permanecen en el compuesto, no actual, sino virtualmente, puesto que permanecen, aunque atenuadas, las cualidades propias de los elementos, en los cuales reside el poder de las formas elementales. De igual modo, la cualidad de la mezcla es la disposición propia para la forma substancial del cuerpo compuesto; por ejemplo, para la forma de la piedra o del alma de algún ser.

in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum: sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita.

Averroes autem posuit, in III «De caelo» [37], quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales: et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. — Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [38] Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. — Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum Philosophum in I «De generat.» [39], quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

[37] Comm.67.
[38] VII c.3 n.8.10 (BK 1043b36; 1044a9): S.TH., lect.3 n.1723.
[39] C.10 n.5 (BK 427b22).

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur [a]

Si es conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

1. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis: cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

3. Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Praeterea, perfectionis formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua: ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in II «De anima» [40], quod

Difícultades. No parece conveniente que el alma intelectiva esté unida al cuerpo que tiene.

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Luego no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y prueba de ello es que tiene operaciones en las cuales no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo, tanto menos tiene de materia. Luego el alma debiera estar unida a un cuerpo sumamente tenue, por ejemplo al fuego, y no a un cuerpo compuesto, y menos terrestre.

3. Puesto que la forma es el principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una sola forma. Luego no debe estar unida a un cuerpo que se compone de partes de distinta especie.

4. Cuanto la forma es más perfecta, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Si, pues, los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con qué protegerse, como pelo en lugar de vestido y cascos en lugar de calzado, y tienen también armas que les dió la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece, por tanto, que el alma intelectiva no debiera unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales auxilios.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma es "acto de un cuerpo

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.5; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.
[40] C.1 n.5,6 (BK 412a15-16): S.TH., lect.1 n.220.

físico, orgánico, que potencialmente tiene vida".

Respuesta. No siendo la forma por la materia, sino más bien la materia por la forma, en ésta debe fundarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al contrario. Pues bien, el alma intelectiva, como anteriormente dijimos, ocupa en el orden de la naturaleza el grado ínfimo entre las substancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como a los ángeles, sino que se ve obligada a espigarla, mediante los sentidos, de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio. Por otra parte, la naturaleza no falla a ningún ser en lo necesario; de ahí que fuera preciso que el alma intelectiva no solamente tuviese la facultad de entender, sino también la de sentir. Mas como la acción de sentir no puede ejecutarse a no ser mediante un órgano corpóreo, por eso se requiere que el alma intelectiva se una a un cuerpo de tal modo constituído, que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Ahora bien, todos los sentidos se fundamentan en el tacto. Mas el órgano del tacto ha de ser algo intermedio entre los contrarios que está llamado a percibir, cuales son lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco, etcétera; pues de este modo se halla en potencia con respecto a unos y otros y puede recibir sus sensaciones. De ahí que cuanto más se acerque a ese punto medio la contextura del órgano del tacto, más perfecta será la sensibilidad táctil. Pero el alma intelectiva posee en el más alto grado la facultad de sentir, pues, como dice Dionisio, las cualidades del ser inferior se encuentran de modo más perfecto en el superior. Por tanto, era conveniente que el cuerpo al cual estuviese unida el alma intelectiva fuese un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que todos los demás.

Y por eso, de todos los animales es el hombre el que posee mejor tacto.—Y entre los hombres, los de tacto más delicado son los de mejor entendimiento; y una señal de ello es que "los de carnes más suaves tienen buena disposición mental", como indica el Filósofo.

anima est «actus corporis physici organici potentia vitam habentis».

Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra (q.55 a.2) habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [41] Natura autem nulli deest in necessariis: unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus: sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius in libro «De div. nom.» [42] Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus.—Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod «molles carne bene aptus mente videmus», ut dicitur in II «De anima» [43].

Soluciones. 1. Tal vez alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que antes del pecado el cuerpo del hombre era incorruptible.—Pero la respuesta no es satisfactoria, porque antes del pecado el cuerpo del hombre no fué incorruptible por naturaleza, sino por don de la divina gracia; de lo contrario, no se habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

Por eso, arguyendo de otro modo, decimos que en la materia hallamos una doble condición: una, elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; otra, que necesariamente se sigue de la primitiva condición de la materia. Así, un artífice, para hacer una sierra, elige un material de hierro, apto para cortar objetos duros; pero que los dientes de la sierra se emboten u oxiden es consecuencia necesaria de la condición del material. Pues de igual manera le compete al alma intelectiva el tener un cuerpo de complexión equilibrada; ahora bien, de ello se sigue, por condición necesaria de la materia, el que es corruptible.—Y si alguien dijese que Dios pudo evitar esta necesidad, se le contesta, con San Agustín, que en la constitución de los seres naturales no se debe considerar lo que pudo hacer Dios, sino lo que compete a la naturaleza de las cosas. Esto no obstante, Dios proveyó otorgando remedio contra la muerte mediante un don de gracia.

2. Al alma intelectiva no le compete el cuerpo por razón de la ope-

Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. — Sed haec responsio non videtur sufficiens: quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis: ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. — Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II «Super Gen. ad litt.» [44] Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur

[41] § 2: MG 3,868; S.Th., lect.2.
[42] C.5 § 3: MG 3,817: S.Th., lect.1

[43] C.9 n.2 (BK 421a26): S.Th., lect.1.
[44] C.1: ML 34,263.

ración intelectual en sí misma, sino como exigencia de la parte sensitiva, que requiere un órgano de complexión adecuada. Por eso fué conveniente que se uniese al cuerpo que tiene y no a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en que predominase el fuego, porque no podría tener equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de complexión equilibrada goza de una cierta nobleza, por cuanto no está sujeto a influencias contrarias, en lo cual se asemeja de algún modo a los cuerpos celestes.

3. A la especie no pertenecen las partes del animal, como los ojos, las manos, la carne, los huesos, etc., sino el todo; y, por tanto, no puede decirse con propiedad que estas partes sean de especie distinta, sino que tienen distintas disposiciones. Y esto mismo ocurre con el alma intelectiva, que, si bien por su esencia es una, por su perfección es de virtualidad múltiple; y por eso para sus distintas operaciones necesita de diversas disposiciones en las partes del cuerpo a que se une. Y ésta es la razón de por qué hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. El alma intelectiva, al poder comprender el universal, tiene capacidad para actos infinitos. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y facultades determinadas a objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son "el órgano de los órganos", ya que por ellas pu de preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos.

corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem: quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sin diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt «organa organorum»[45], quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

[45] ARISTOTELES, *De anima* 3 c.8 n.2 (BK 431b28): S.TH., lect.13 n.789.

ARTICULO 6

Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus[a]

Si el alma intelectiva se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

1. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem: et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

2. Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

3. Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia «et tempore et ratione», ut dicitur in VII «Metaphys.»[46] Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut

Dificultades. Parece que el alma intelectiva se une al cuerpo mediante algunas disposiciones accidentales.

1. Toda forma está en una materia que le es propia y debidamente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Luego es preciso presuponer en la materia algunos accidentes anteriores a la forma substancial y, por consiguiente, anteriores al alma, puesto que el alma es una forma substancial.

2. Las distintas formas de una misma especie requieren diversas partes de materia. Mas no es posible concebir partes diversas de la materia como no sea por la división de sus dimensiones. Luego en la materia es preciso concebir las dimensiones antes que las formas substanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Lo espiritual se une a lo corpóreo por contacto virtual. Mas la virtud o fuerza del alma es su potencia. Luego parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el accidente es posterior a la substancia "en el tiempo y en el conocimiento". Luego no es posible concebir en la materia forma alguna accidental anterior al alma, que es la forma substancial.

Respuesta. Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no

[a] *Cont. Gen.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.5.

[46] VI c.1 n.6 (BK 1028a31): S.TH., lect.1 n.1257.

sólo no habría inconveniente, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones, cuales son, por parte del alma, la potencia de mover al cuerpo, y por parte de éste, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero si, según ya dejamos dicho, el alma se une al cuerpo como forma substancial, es imposible que medie disposición alguna accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma substancial y su materia. La razón de esto es que, como la materia está en potencia para todos los actos según un cierto orden, es preciso que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Este es el acto de ser. Y es, por eso, imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Mas el ser en acto lo tiene por la forma substancial, que da el ser en absoluto, según ya quedó dicho. Por tanto, es imposible que preexistan en la materia anteriormente a la forma substancial ninguna clase de disposiciones accidentales ni, por consiguiente, anteriores a su unión con el alma.

Soluciones. 1. De lo dicho anteriormente se desprende que la forma más perfecta contiene virtualmente cuanto es propio de las formas inferiores, y, por tanto, permaneciendo una y la misma, confiere a la materia los diversos grados de perfección. En efecto, una y la misma esencialmente es la forma por la cual el hombre es ser en acto, y es cuerpo, y es viviente, y es animal, y es hombre. Ahora bien, es evidente que cada género tiene sus propios accidentes. Por tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. E igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones como anteriores a la forma, no en cuanto a todos sus efectos, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de toda materia. De aquí que, una vez considerada la materia con corporeidad y dimensiones, sea posible concebirla como dividida en distintas partes, de modo que reciba formas diversas según los ulteriores grados de perfección. En efecto, aunque la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea, como hemos dicho, esencialmente la misma, difiere, sin embargo, conceptualmente.

3. La substancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor, lo está por su potencia o virtud. Pero el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma por su ser. En cambio, lo mueve y gobierna por su potencia o virtud.

motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus: potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra (a.1) dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam (a.4) dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis (a.4) patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est (ad 1); tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULO 7

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore [a]

Si el alma se une al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo

Dificultades. Parece que el alma está unida al cuerpo del animal mediante algún otro cuerpo.

1. Dice San Agustín que "el alma gobierna al cuerpo por la luz", o sea, por el fuego, "y por el aire, que son lo más parecido al espíritu". Mas el fuego y el aire son cuerpos. Luego el alma se une al cuerpo humano mediante algún otro cuerpo.

2. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser medio de unión entre las cosas unidas. Pero, en faltando el espíritu, el alma se separa del cuerpo.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

1. Dicit enim Augustinus, VII «Super Gen. ad litt.» [47], quod «anima per lucem», idest ignem, «et aërem, quae sunt simillima spiritui, corpus administrat». Ignis autem et aër sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui

[a] *Sent.* 2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gent.* 2,71; *De anima* 2 lect.1; *De spirit. creat.* a.3; *Q. de anima* a.9; *Metaph.* 8 lect.5.

[47] C.19: ML 34,364.

Luego el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Las cosas que mucho distan no se unen sino a través de un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo no sólo porque es incorpórea, sino además porque es incorruptible. Luego parece que está unida a él mediante algo que sea cuerpo incorruptible. Y tal parece ser la luz celeste, que concilia los elementos y los reduce a la unidad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "está fuera de lugar el preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como el preguntarse si lo forman la cera y el sello en ella grabado". Pero el sello se une a la cera sin el intermedio de cuerpo alguno. Luego sin él se unen el alma y el cuerpo.

Respuesta. Si, como dicen los platónicos, el alma se uniese al cuerpo sólo como motor, habría que responder que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo se encontrarían cuerpos intermedios, pues es propio del motor mover lo más alejado mediante lo que está más próximo.

Pero si, como ya hemos dicho, el alma se une al cuerpo como forma, es imposible que se una a él mediante ningún cuerpo. La razón estriba en que cada cosa es una del mismo modo que es ser. Ahora bien, la forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por intermedio ninguno. De ahí que la unidad de un ser compuesto de materia y forma provenga de la misma forma, que por sí misma se une a la materia como acto de ésta. No habiendo aparte otro principio de unión, a no ser el agente, el cual hace que la materia esté en acto, como dice el Filósofo.

est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

3. Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [48], **quod «non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram». Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.**

Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos (cf. a.1), corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam (a.1) dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII «Metaphys.» [49]

[48] C.1 n.7 (BK 412b6): S.TH., lect.1 n.234.
[49] VII c.6 n.8 (BK 1045b21): S.TH., lect.5 n.1767.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili.—Quidem vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo.—Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae: ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet: tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

Por donde se ve que son falsas las opiniones de quienes ponían cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Entre ellos, ciertos platónicos afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido naturalmente a ella, del cual nunca se separa y mediante el cual se une al cuerpo corruptible del hombre.—Otros, en cambio, afirmaban que se une al cuerpo mediante el espíritu corpóreo.—Y otros, finalmente, que se une al cuerpo mediante la luz, que dicen ser cuerpo y de la naturaleza de la quinta esencia; de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, mediante la luz del cielo cristalino, y la intelectual, mediante la luz del cielo empíreo. Todo lo cual resulta ficticio y ridículo, ya porque la luz no es cuerpo, ya porque la quinta esencia, como inalterable que es, no entra materialmente en la composición de un cuerpo compuesto, a no ser sólo virtualmente; ya también porque el alma está inmediatamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo «administrationis». Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit Philosophus in libro «De causa motus animalium» [50].

Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem.—Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur: unde si

Soluciones. 1. San Agustín habla del alma en cuanto que mueve al cuerpo, y por esto emplea la palabra "gobernar". Por lo demás, es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el alimento vital, como dice el Filósofo.

2. Cuando falta el aliento vital, cesa la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino por perder el cuerpo su disposición para tal unión.—Es, sin embargo, medio para el movimiento, como primer instrumento del movimiento.

3. El alma dista indudablemente mucho del cuerpo si se consideran separadamente sus condiciones; de suerte que, si tuvieran el ser por

[50] Vel *De animalium motione* c.10 (BK 703a9).

separado, debería haber entre ellos muchos seres intermedios. Mas, por cuanto es forma del cuerpo, no tiene un ser aparte del ser de éste, sino que por su propio ser se une inmediatamente al cuerpo. Por lo demás, cualquier forma considerada como acto dista mucho de la materia, que es ser en pura potencia.

utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

ARTICULO 8

Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis [a]

Si el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo

Dificultades. Parece que el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

1. Dice el Filósofo: "No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo; existiendo en algún principio de él, viven los demás, debido a que por su naturaleza están destinados a efectuar simultáneamente su movimiento propio".

2. El alma está en el cuerpo, cuyo acto es. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Luego no está sino en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

3. Dice el Filósofo que la misma relación hay entre una parte del alma y otra del cuerpo—por ejemplo, entre la visión y la pupila—que entre toda el alma y todo el cuerpo del animal. Si, pues, el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo, síguese que cualquier parte del cuerpo es un animal.

4. Todas las potencias del alma radican en su esencia. Si, pues, el alma está por entero en cada una de las partes del cuerpo, síguese que

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De causa motus animalium» [51]: «Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam».

2. Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Praeterea, in II «De anima» [52] dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

4. Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte: et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia: quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI «De Trin.» [53], quod «anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est».

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. — Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus: et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis: unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit [54]. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente: cum tamen omne quod retinet

[a] *Sent.* 1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gent.* 2,72; *De spirit. creat.* a.4; *Q. de anima* a.10.

[51] Vel *De animal. motione* c.10 (BK 703a34).
[52] C.1 n.9.11 (BK 412b17-27): S.TH., lect.2 n.139-44.
[53] C.6: ML 42,929.
[54] *De anima* 2 c.1 n.8.9 (BK 412b9-17): S.TH., lect.2 n.235-38; *Meteor.* 4 c.12 n.3 (BK 389b31).

todas las potencias del alma estarán en cada parte del cuerpo; y así estará la vista en los oídos, y el oído en los ojos, lo cual es absurdo.

5. Si toda el alma estuviese en cada una de las partes del cuerpo, cada parte del cuerpo dependería inmediatamente del alma. Por tanto, ni una parte dependería de otra ni tampoco ninguna sería más importante que otra, cosas evidentemente falsas. Luego el alma no está toda en cada una de las partes del cuerpo.

Por otra parte, San Agustín dice que, "en cualquier cuerpo, el alma está toda en todo él y toda en cada una de sus partes".

Respuesta. Si, como ya otras veces hemos dicho, el alma se une al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino en una solamente, por medio de la cual movería las demás.—Pero, al estar unida al cuerpo en calidad de forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino substancial. Y la forma substancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes; pues al componerse el todo de partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo sería una forma de coordinación y de orden, como la de una casa; y tal forma sería accidental. El alma, en cambio, es forma substancial; por eso es preciso que sea forma y acto, no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. Y, por consiguiente, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o animal, a no ser en sentido equívoco, al modo que decimos animales a los pintados o esculpidos, otro tanto debemos establecer con respecto a las manos y a los ojos o a la carne y a los huesos, como dice el Filósofo. Y prueba de ello es que,

cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo ejerce sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene las operaciones específicas. Ahora bien, el acto se encuentra en el sujeto del cual es acto. De ahí que el alma deba estar en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

El que esté toda en cada una de sus partes se desprende, al ser un todo lo que se divide en partes, considerando las tres clases de totalidad, en conformidad con la triple división del todo. Hay, en efecto, un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Hay otros que se dividen en partes lógicas y de esencia, como lo definido en las partes de la definición y lo compuesto en materia y forma. Y un modo de totalidad es el todo potencial, el cual se divide en partes virtuales.

Ahora bien, el primer modo de totalidad no compete a las formas, a no ser, acaso, accidentalmente, y a solas aquellas formas que se ordenan indiferentemente al todo cuantitativo y a sus partes. Por ejemplo, la blancura, que por su naturaleza lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte de ella; por eso, dividida la superficie, se divide la blancura accidentalmente. Mas una forma que requiere diversidad en las partes, como es el alma, principalmente el alma de los animales superiores, no se ordena de igual modo al todo que a las partes; de ahí que no se divida accidentalmente por división cuantitativa. De modo, pues, que ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa.—En cambio, la segunda totalidad, que se funda en la perfección racional y en la esencial, compete a las formas propia y esencialmente. E igualmente la totalidad virtual, pues la forma es el principio de la operación.

Si se preguntase, por tanto, acerca de la blancura, si está toda en la

speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte.

Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens.—Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte,

distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum esset de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes: sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de potentia motiva animae.

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod exce-

superficie y en cada una de las partes, habría que distinguir. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Y lo mismo se ha de decir de la totalidad virtual, ya que más puede excitar la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte suya minúscula. En cambio, si se trata de totalidad específica y esencial, está toda la blancura en cada una de las partes de la superficie.

Pero, según hemos dicho, como el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, basta decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, aunque no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada una de las partes del cuerpo, sino que por la potencia visiva está en los ojos y por la auditiva en los oídos, etc.

Adviértase, sin embargo, que, como el alma requiere diversidad de partes, no se refiere al todo del mismo modo que a las partes. Al todo se ordena necesaria y esencialmente como a su sujeto perfectible propio y proporcionado; a las partes, secundariamente, en cuanto que están ordenadas al todo.

Soluciones. 1. El Filósofo habla de la potencia motriz del alma.

2. El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que es éste su primer y proporcionado sujeto perfectible.

3. El animal es un ser compuesto del alma y de la totalidad del cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Mas el alma no está en cada parte del cuerpo bajo este aspecto. Por tanto, no se sigue que una parte del animal sea un animal.

4. Algunas potencias del alma, a saber, el entendimiento y la voluntad, radican en ella excediendo toda

la capacidad corporal; por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. Otras, en cambio, son comunes al alma y al cuerpo, por lo cual no es preciso que cada una esté dondequiera que el alma se halle, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de tal potencia.

5. Unas partes del cuerpo se dicen más importantes que otras por razón de las diversas potencias de las cuales son órganos. La que es órgano de la potencia más importante o, también, la que más señaladamente le sirve, ésa es la parte más importante del cuerpo.

dit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde huiusmodi potentiae in nul. la parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori: unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis: vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

INTRODUCCION A LA CUESTION 77

DE LAS POTENCIAS DEL ALMA

Siguiendo el orden trazado en el prólogo a la cuestión 75, comienza a tratar de las potencias del alma, y lo hace aquí en toda su generalidad, para estudiar después, en sucesivas cuestiones, cada género de potencias en particular: vegetativas y sensitivas (q.78), intelectivas (q.79) y apetitivas (q.80-83).

La distribución de los artículos dentro de la cuestión se lleva a cabo con arreglo al siguiente esquema:

DE LAS POTENCIAS OPERATIVAS
- Su existencia en el ser creado ...
  - En absoluto (a.1).
  - En cuanto a su pluralidad (a.2).
- Orden (constitutivo o consecutivo a esa pluralidad) .....
  - A los objetos por los que se especifican y distinguen (a.3).
  - Entre sí, a través de los objetos y, consiguientemente, de la perfección y el origen, por los que se ordenan unas a otras (a.4).
- De las potencias al alma, considerada .....
  - Como sujeto de las mismas (a.5).
  - Como causa emanativa.
    - En cuanto al hecho absolutamente (a.6).
    - En cuanto a la mediación de una potencia respecto de otras en el origen (a.7).
- Permanencia de las potencias en el alma separada (a.8).

El artículo 1 afirma una tesis en que Santo Tomás, con espíritu renovador, tuvo que enfrentarse, solo, con la más arraigada y venerable tradición. La idea de un alma única y totalmente activa, habitadora de un cuerpo al que informara, pero del que nada sino límites recibiría, está en San Agustín como cabeza de esta tradición, que hunde sus raíces en Platón. A partir de esta fuente se desarrollaron dos corrientes: la más caudalosa, que incluye nombres tan conocidos de la primera escolástica como Escoto Erigena, Guillermo de St. Thierry, Adelardo de Bath, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Rogerio Bacon, Enrique de Gante y otros, afirmaba sin más la identidad de alma y potencias. La otra corriente (y en ella hallamos a Alejandro de Hales, Juan de la Rochela y San Buenaventura), preocupada por las consecuencias peligrosas que pudiera traer consigo, insinuó un tímido esbozo de distinción real que no podía

resolver el problema: el alma y las potencias serían idénticas en cuanto a la substancia, distintas en cuanto a la esencia [1].

La tesis de Santo Tomás es clara y de validez universal: en ninguna criatura se identifican ni pueden identificarse el ser y el obrar, la esencia y la potencia operativa. En la propia *Summa,* al tratar de los ángeles, le dedica al tema no menos de tres artículos en la cuestión 54. Por lo demás, el fundamento de esta distinción real es otra, más profunda, entre esencia y existencia.

El resto del articulado es una respuesta al problema de la naturaleza y pluralidad, con sus secuelas, de estas potencias.

En el artículo 2 se da la razón final, *a priori,* de la pluralidad. Se trata, más que de una demostración necesaria, de la justificación de un hecho de experiencia. En el artículo 3 se muestra cómo esta diversidad depende, en última instancia, de los objetos formales que especifican las potencias. El principio tiene un alcance general, válido para la especificación de todos los entes dinámicos: potencias, actos y hábitos.

En el artículo 4 se extrae una consecuencia de lo anterior: el orden mutuo que unas potencias dicen a las otras por razón de estos objetos. Nótese que, en realidad, los otros dos órdenes de dependencia que señala Santo Tomás (órdenes de perfección y origen) se reducen al orden determinado por el objeto [2].

Plantéase en el artículo 5 el problema del sujeto de inhesión. Dado que la potencia no se identifica con la esencia o substancia, es preciso que sea inherente a ella, no poseyendo subsistencia por sí misma. Pero de nuevo surge aquí una dificultad por parte del hombre como sujeto de sus potencias. En los ángeles, por una parte, y en los vivientes irracionales, por otra, no hay problema: substancia y facultades están al mismo nivel: son homogéneas, espirituales o corporales. Pero el hombre «ex spirituali et corporali consistit» [3], y, por tanto, es preciso distinguir entre potencias espirituales—cuyo sujeto es el alma espiritual tan sólo—y potencias orgánicas, que se sustentan en el compuesto de alma y cuerpo, en el hombre de carne y hueso.

En los artículos 6 y 7 se propone la cuestión del origen de las potencias. El alma es, según la doctrina del Aquinate, su causa cuasi-eficiente o emanativa. La causa eficiente propiamente tal lo es, en el caso de las potencias orgánicas, el que es causa del compuesto, el generante (son, por eso, *congénitas);* en el caso de las potencias espirituales, el Creador (por eso se dice que son *concreadas).* El artículo 7, al aclarar cómo esta emanación respecto del alma no es igualmente inmediata en todas las potencias, completa la doctrina del artículo 4 sobre el orden de las potencias, haciendo resaltar la armonía dinámica del viviente, que resulta del escalonamiento ordenado de sus facultades.

El artículo 8, finalmente, no es sino un corolario del artículo 5, extraído en vista de la situación del alma espiritual separada, a cuya vida propia consagrará más adelante una cuestión (la 89): las potencias orgánicas, faltas de su propio sujeto de inhesión y de su constitutivo material, sólo pueden perdurar *in radice.* Las espirituales quedan vivas y actuantes, pero en un estado en cierto modo preternatural y anómalo.

[1] MANSER, O. P., o.c., p.178-81.
[2] Cf BARBADO, o.c., t.1, *Dinámica psicológica* p.704-794.
[3] I q.75 pról.

CUESTION 77

(In octo articulos divisa)

De his quae pertinent ad potentias animae in generali

De lo relativo a las potencias en general

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad potentias animae (cf. q.75 introd.). Et primo, in generali; secundo, in speciali (q.78).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum essentia animae sit eius potentia.

Secundo: utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.

Tertio: quomodo potentiae animae distinguantur.

Quarto: de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto: utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto: utrum potentiae fluant ab essentia animae.

Septimo: utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo: utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

Vamos a tratar ahora de lo relativo a las potencias del alma. Primero, en general; luego, en especial.

Acerca del primer punto nos preguntamos ocho cosas.

Primera: si la esencia del alma es su potencia.

Segunda: si es una sola o son múltiples las potencias del alma.

Tercera: cómo se distinguen las potencias del alma.

Cuarta: del orden en las potencias del alma.

Quinta: si el alma es el sujeto propio de todas las potencias.

Sexta: si las potencias del alma emanan de su esencia.

Séptima: si una potencia nace de otra.

Octava: si las potencias todas del alma permanecen en ella después de la muerte.

ARTICULO 1

Utrum ipsa essentia animae sit eius potentia [a]

Si la misma esencia del alma es su potencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1], quod «mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter».—Et in X [2] dicit quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia».

Dificultades. Parece que la misma esencia del alma es su potencia.

1. Dice San Agustín: "La mente, el conocimiento y el amor están substancial o esencialmente en el alma". Y más adelante: "La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia".

[a] Supra q.54 a.3; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De spirit. creat.* a.11; *Q. de anima* a.12.

[1] C.4: ML 42,963. [2] C.11: ML 42,984.

2. El alma es más noble que la materia prima. Ahora bien, la materia prima es su propia potencia. Luego con mayor razón el alma.

3. La forma substancial es más simple que la accidental; lo cual es evidente por el hecho de que la forma substancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en algo indivisible. Pero la forma accidental es su propia potencia. Luego con mayor razón la forma substancial, como es el alma.

4. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos; la potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Mas "el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos", como lo afirma el Filósofo. Luego el alma es su propia potencia.

5. Todo lo que no forma parte de la esencia de una cosa es accidente. Por tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se sigue que es accidente; lo cual va contra lo que dice San Agustín: que estas facultades "no están en el alma como accidentes de un sujeto, al modo como están en el cuerpo el color o la figura u otra cualidad o cantidad, ya que un accidente no alcanza más allá del sujeto en el que se apoya, mientras que la mente puede amar y conocer además otras cosas".

6. "La forma simple no puede ser sujeto". Ahora bien, el alma es forma simple, ya que no está compuesta de materia y forma, según se dijo más arriba. Por tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en sujeto propio.

7. El accidente no es principio de diferencia substancial. Pero "sensible" y "racional" son diferencias substanciales, en cuanto que indican algo que pertenece, respectivamente, a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Luego las potencias del alma no son accidentes; y, por lo mismo, la potencia del alma es su esencia.

2. Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis: cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

4. Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed «id quo primo sentimus et intelligimus est anima», secundum Philosophum, in II «De anima» [3]. Ergo anima est suae potentiae.

5. Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX «De Trin.» (cf. nt.1), ubi dicit quod praedicta (arg.1) «non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas: quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere».

6. Praeterea, «forma simplex subiectum esse non potest» [4]. Anima autem est forma simplex: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (q.75 a.5) dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

7. Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed «sensibile» et «rationale» sunt substantiales differentiae: et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. «Cael. hier.» [5], quod «caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem». Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra (q.54 a.3) etiam de angelo dictum est.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. — Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur «actus primus», ordinatus ad actum secundum. — Invenitur autem habens animam non semper

Respuesta. Aunque algunos lo afirmaron, no se puede decir con verdad que la esencia del alma sea su potencia. Lo cual aparece claro por doble razón. Primero, porque, como la potencia y el acto dividen el ser y todo género de ser, es necesario que la una y el otro se encuentren dentro del mismo género. Por tanto, si el acto no está en el género de substancia, tampoco lo estará la potencia que se refiere a él. Ahora bien, la operación del alma no está en el género de substancia, a no ser en Dios, cuya operación es su substancia; y por eso la potencia de Dios, que es principio de operación, es su misma esencia. Lo cual no puede ocurrir ni en el alma ni en ninguna criatura, como quedó dicho al tratar de los ángeles.

En segundo lugar, se aprecia esta misma imposibilidad por lo que se refiere en concreto al alma. Esta, en efecto, es acto por su esencia. Si, pues, la esencia misma del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las operaciones vitales, de igual modo que el que tiene alma vive de hecho.—No es, pues, en cuanto forma, un acto ordenado a otro ulterior, sino que es el último término de la generación. De donde el estar en potencia respecto de otro acto no le compete según su esencia, en cuanto que es forma, sino según su potencia. Y así es como la misma alma, en cuanto que está sujeta a su potencia, se dice "acto primero", ordenado al acto segundo.—Pero el ser

[3] C.2 n.12 (Bk 414a12): S.Th., lect.4 n.271.
[4] Boetius, *De Trin.* l.1 c.2: ML 64,1250.
[5] § 2: MG 3,284.
[6] Aristoteles, *De anima* 2 c.1 n.5 (Bk 412a27): S.Th., lect.1 n.227.

dotado de alma no siempre está realizando en acto las operaciones vitales. De ahí que también se defina el alma como "acto del cuerpo que tiene vida por la potencia", sin que esta potencia, no obstante, "excluya al alma".—Por consiguiente, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia con respecto a un acto que tiene o en el cual se encuentra.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la mente en cuanto se ama y se conoce a sí misma. Si el conocimiento y el amor, en cuanto se refieren al alma como conocida y amada, están en el alma substancial o esencialmente, es porque la misma substancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Y de este modo hay que entender la expresión que usa en otro lugar: "son una vida, una mente, una esencia".—O, como algunos dicen, esta expresión significa el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es intermedio entre el todo universal y el integral. El todo universal está presente en todas las partes según toda su esencia y potencia, como "animal" en el hombre y en el caballo; por ello propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes, ni según toda su esencia ni según toda su potencia. Por lo que de ningún modo se predica de cada una de las partes, sino que de algún modo, aunque impropiamente, se predica de todas a la vez; como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes según toda su esencia, pero no según toda la virtud. Por tanto, puede predicarse, en cierto modo, de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso dice San Agustín que la memoria, la inteligencia y la voluntad son la misma esencia del alma.

esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae [7] dicitur quod est «actus corporis potentia vitam habentis», quae tamen potentia «non abiicit animam» [8].—Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essencialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt «una vita, una mens, una essentia».—Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut «animal» homini et equo: et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

[7] Ibid. (Bk 412a15): S.Th., lect.1 n.220.
[8] Ibid. n.10 (Bk 412b25): S.Th., lect.2 n.240.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id «quo intelligimus et sentimus, est anima».

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens: et est in secunda specie qualitatis. — Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei: non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. «Proprium» enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur: unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

2. El acto respecto del cual la materia prima está en potencia es la forma substancial, y por eso la potencia de la materia no es sino su esencia.

3. La acción, como el ser, pertenece al compuesto, ya que el obrar es propio del sujeto que existe. Ahora bien, el compuesto existe substancialmente por su forma substancial y obra por la potencia a ella consiguiente. Luego la forma accidental activa es, con respecto a la forma substancial del agente (por ejemplo, el calor a la forma del fuego), lo que es la potencia del alma con respecto a ésta.

4. El que la forma accidental sea principio de acción le viene de la forma substancial. Esta, por tanto, es el primer principio de acción, aunque no próximo. En este sentido dice el Filósofo que "el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos".

5. Si se toma el accidente en cuanto opuesto a la substancia, no puede darse medio entre la substancia y el accidente, porque se oponen como la afirmación y negación; es decir, uno está en el sujeto y otro no. Así, no siendo la potencia del alma su misma esencia, ha de ser accidente, y se la coloca en la segunda especie de cualidad.—Si se toma, en cambio, el accidente como perteneciente a uno de los cinco universales, puede darse un medio entre la substancia y el accidente, porque a la substancia pertenece lo que es esencial a la cosa; lo que está fuera de la esencia no puede ser llamado accidente, sino solamente aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. "El propio" no pertenece a la esencia de las cosas, sino que es causado por los principios esenciales de la especie; de ahí que sea el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Y de este modo podemos decir que las potencias del alma son un medio entre la substancia y el accidente, como propiedades naturales del alma.

Lo que dice San Agustín, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo según el modo ya dicho, en cuanto que se comparan al alma no como a sujeto que ama y que conoce, sino como a cosa amada y conocida. De este modo, pues, se desarrolla su prueba: si el amor estuviese en el alma amada como en sujeto propio, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que el alma ama también otras cosas.

6. El alma, aunque no está compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, alguna mezcla de potencialidad, como ya dijimos. Por eso puede ser sujeto de accidente. La preposición aducida tiene lugar en Dios, que es acto puro, y a El se refirió Boecio.

7. Lo racional y sensible, en cuanto diferencias, no se toman como diciendo orden a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, dado que las formas substanciales, que nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por sus accidentes, no hay inconveniente en que los accidentes se coloquen en lugar de las diferencias substanciales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum (ad 1), prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio: quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra (q.75 a.5 ad 4) dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus: in qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum quod «rationale» et «sensibile», prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULO 2

Utrum sint plures potentiae animae

Si son múltiples las potencias del alma

Dificultades. Parece que no son múltiples las potencias del alma.

1. El alma intelectiva es lo más próximo a la divina semejanza. Mas en Dios hay una sola y simple potencia. Luego también en el alma intelectiva.

2. Cuanto más poderosa es una fuerza o virtud, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobrepasa en poder a todas las demás formas. Luego con mayor razón que cualquiera de ellas debe poseer una sola virtud o potencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae.

1. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Obrar es propio de lo que existe en acto. Pero, según vimos antes, es en virtud de la misma esencia del alma por lo que el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección. Luego por una misma potencia del alma realiza las diversas operaciones en sus distintos grados.

3. Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra (q.76 a.3.4) habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

Por otra parte, el Filósofo señala múltiples potencias en el alma.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima»[9], ponit plures animae potentias.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II «De caelo»[10], quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur: et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem: quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitu-

Respuesta. Es necesario poner varias potencias en el alma. Para cuya evidencia debemos notar que, como dice Aristóteles, los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino sólo un estado imperfecto mediante movimientos muy limitados; los seres inmediatamente superiores, a su vez, alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos; y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento. De igual modo que el menos dispuesto para la salud es el que no puede conseguir una salud perfecta, sino un poquito de salud con pocos remedios; y está mejor dispuesto el que puede lograr una salud perfecta, aunque con muchos medicamentos; y aún mejor el que la consigue con pocos remedios, y en un grado perfecto el que sin ningún remedio posee una perfecta salud.

Debemos afirmar, por tanto, que los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y que, por lo mismo, tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre, en cambio, puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Ocupa, sin embargo, el último grado por su naturale-

[9] C.2 n.2 (BK 413b9); c.3 n.1 (BK 414a30): S.TH., lect.3 n.261; lect.5 n.279.
[10] C.12 n.3 (BK 292a22): S.TH., lect.18 n.2-5.

za entre los seres a quienes compete la bienaventuranza; y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias. Los ángeles, en cambio, requieren menos diversidad de potencias, y en Dios no existe otra potencia o acción fuera de su esencia.

Existe aún otra razón para explicar por qué el alma humana tiene diversidad de potencias, y es que, por estar en los confines entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren las potencias de unas y de otras.

Soluciones. 1. El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, por lo mismo que puede conseguir la perfección del bien, aunque sea por muchos y diversos medios, en lo cual es menos perfecta que las más altas criaturas.

2. La potencia unificada es superior a cualquier otra si se extiende a las mismas cosas que ella. Pero la potencia múltiple es superior si a ella le están sometidas más cosas.

3. Una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del alma, pero múltiples sus potencias.

do: et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum: videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa: in quo deficit a superioribus.

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subiiciantur.

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale. sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

ARTICULO 3

Utrum potentiae distinguantur per actus et obiecta *

Si las potencias se distinguen por sus actos y objetos

Dificultades. Parece que las potencias no se distinguen por sus actos y objetos.

1. Nunca se determina la especie de un ser por lo que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Luego por ellos no se distinguen específicamente las potencias.

2. Entre contrarios se establece

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta.

1. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

2. Praeterea, contraria sunt

* *De anima* 2 lect.6; *Q. de anima* a.13.

quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus: nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum: nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II «De anima» [11], quod «priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita», sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut divertificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae.

la máxima diferencia. Por tanto, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Lo que evidentemente es falso en casi todas las cosas, ya que la potencia visiva es la misma para lo blanco y para lo negro, y la del gusto, para lo dulce y para lo amargo.

3. Quitada la causa, desaparece el efecto. Si la diferencia de las potencias naciera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto pertenecería a diversas potencias; lo que evidentemente es falso, ya que una misma cosa conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Lo que causa esencialmente un efecto produce este efecto en todos los casos. Pero algunos objetos diversos, pertenecientes a distintas potencias, pertenecen igualmente a una sola potencia distinta de las anteriores; como el sonido y el color, que son propios de la vista y el oído, potencias diversas, pertenecen también a la sola potencia del sentido común. Luego las potencias no se distinguen por la diferencia de los objetos.

Por otra parte, las cosas subordinadas se distinguen en razón de las que les son antecedentes. Pero dice el Filósofo que "los actos y las operaciones son, según el modo de nuestro entender, anteriores a las potencias, y aun son anteriores a aquéllos los opuestos", es decir, los objetos. Luego las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Respuesta. La potencia, en cuanto tal, se ordena al acto. La naturaleza, pues, debe estar determinada por el acto al cual se ordena; y, por consiguiente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias se establezca en razón de la diversidad de los actos, la que a su vez se establece en razón de la diversidad de los objetos. En efecto:

[11] C.4 n.1 (Bk 415a18): S.Th., lect.6 n.304.

toda acción, o bien lo es de una potencia activa, o de una pasiva. El objeto con respecto al acto de la potencia pasiva es como principio y causa motora: el color, en cuanto mueve a la facultad visiva, es principio de visión. Y con respecto al acto de la potencia activa, el objeto es como su término y fin; y así, el objeto de la facultad de crecimiento es la adquisición del tamaño perfecto, que es el fin o término del crecimiento. La acción, por tanto, se especifica por estas dos cosas, a saber: por su principio y por su fin o término; y así difiere la calefacción de la refrigeración en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor en otro, y ésta de un cuerpo frío en orden a producir en otro el frío. Por tanto, es necesario que las potencias se diversifiquen según los actos y los objetos.

Pero adviértase que lo accidental no diversifica la especie. Por eso, siendo el color un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por las diferencias de color, sino por la diferencia de lo que propiamente le compete al animal, es decir, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces va acompañada de la razón y otras no. De ahí que racional e irracional sean diferencias divisivas del animal y constituyan diversas especies. Así, pues, no toda diversidad de objetos establece diferencia en las potencias del alma, sino sólo la diversidad en aquello a que la potencia por naturaleza se ordena. Y como los sentidos están por naturaleza ordenados a la cualidad pasible, que a su vez se divide en color, sonido, etc., por eso la potencia sensitiva del color, que es la vista, es distinta de la del sonido, que es el oído. Pero a una cualidad pasible, como el color, puede también accidentalmente añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra; mas las potencias del alma no se distinguen por estas diferencias.

Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens: color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis: sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino: differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris: sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se potentia respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi: et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato, accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo pones huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. — Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrarium sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant, sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

Soluciones. 1. El acto, aunque posterior a la potencia en el ser, es, sin embargo, anterior intencional y conceptualmente, como lo es el fin en el agente.—El objeto, aunque sea extrínseco, es, no obstante, principio o término de la acción. Ahora bien, el principio y el fin de una realidad guardan proporción con los elementos intrínsecos de ella.

2. Si una potencia se refiriese a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a distinta potencia. Mas la potencia psicológica no dice relación de por sí a la razón propia de contrario, sino a lo que en ambos es común; y así la vista no dice relación esencial a lo blanco, sino al color. Y esto se debe a que uno de los contrarios es en cierto modo la razón del otro, por relacionarse como lo perfecto y lo imperfecto.

3. Nada impide que lo que en la realidad es idéntico, sea conceptualmen distinto y que, por lo mismo, pueda pertenecer a diversas potencias del alma.

4. La potencia superior dice relación por naturaleza a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, puesto que cuanto más elevada es una potencia, a tantas más realidades se extiende. Por consiguiente, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto a que naturalmente se refiere la potencia superior, y, sin embargo, difieren en los aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, caigan bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTICULO 4

Utrum in potentiis animae sit ordo *

Si se da orden en las potencias del alma

Dificultades. Parece que entre las potencias del alma no se da orden.

1. En las cosas comprendidas bajo una misma división no hay antes ni después, sino que son naturalmente simultáneas. Pero las potencias del alma son miembros distintos de una misma división. Luego no se da orden entre ellas.

2. Las potencias del alma se refieren a los objetos y al alma misma. Mas por parte de ésta no se da orden entre ellas, pues el alma es una sola; tampoco se da por parte de los objetos, que son distintos y totalmente opuestos, como el sonido y el color. Luego no se da orden entre las potencias del alma.

3. En las potencias entre sí ordenadas, la operación de una potencia depende de la operación de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de otra, puesto que la vista puede ejecutar su acto sin el del oído, y viceversa. Luego entre las potencias del alma no hay orden.

Por otra parte, el Filósofo compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras se ordenan unas a otras. Luego también las potencias del alma.

Respuesta. Puesto que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con algún orden, es necesario que exista orden entre las potencias del alma.

Y, en efecto, entre ellas se observan tres maneras de orden. Dos de las cuales provienen de la dependencia que una potencia tiene de otra;

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo.

1. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo: quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum: cum sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

3. Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius: potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [12], comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera: tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae.—Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae: unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. — Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter: quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis

* *Q. de anima* a.13 ad 10.

[12] C.3 n.5-6 (BK 414b20-32): S.TH., lect.5 n.295-98.

y la tercera, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser de dos maneras: una, según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y otra, según el orden de generación y de tiempo, puesto que en él de lo imperfecto se pasa a lo perfecto.

Pues bien, según el primer modo, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa.—Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque, en el proceso de generación, las potencias del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquéllas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas.—Y según el tercer modo guardan orden entre sí algunas de las potencias sensitivas, como la vista, el oído y el olfato; siendo naturalmente primero la visión, por ser común a los cuerpos superiores y a los inferiores; a su vez, el sonido se hace perceptible en el aire, que es naturalmente anterior a la combinación de elementos de que se sigue el olor.

Soluciones. 1. En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad de existencia, como en las especies de los números y figuras, si bien se dice que existen a la vez en cuanto que reciben la atribución del género común.

2. El orden que existe entre las potencias proviene, por un lado, del alma misma, la cual, no obstante ser por esencia una, tiene aptitud para ejecutar actos diversos conforme a un determinado orden; por otro, de los objetos y aun de los actos, según hemos dicho.

3. La razón alegada solamente es aplicable a las potencias que están

ordenadas según el tercer modo. Pero las que lo están conforme a los otros dos se relacionan entre sí de tal manera, que el acto de una dependa del acto de la otra.

in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

ARTICULO 5

Utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto [a]

Si todas las potencias del alma están en ella como en su sujeto

Dificultades. Parece que todas las potencias del alma se hallan en ella como en su sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, eso mismo son las potencias del alma con respecto a ésta. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Luego el alma lo es de sus propias potencias.

2. Las operaciones de las potencias del alma se atribuyen al cuerpo por razón del alma, ya que, como dice el Filósofo, "el alma es aquello por lo cual primeramente sentimos y entendemos". Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Luego las potencias son lo primero que hay en el alma.

3. Dice San Agustín que ciertos estados psicológicos, como el temor y otros parecidos, los percibe el alma sin que en ello intervenga para nada el cuerpo. Pero, si la potencia sensitiva no estuviese exclusivamente en el alma como en su sujeto, nada podría sentir sin el cuerpo. Luego el alma es el sujeto de la potencia sensitiva y, por la misma razón, de todas las demás potencias.

Por otra parte, dice el Filósofo que "sentir no es propio del alma ni del

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto.

1. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

2. Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in II «De anima» [13], «anima est quo sentimus et intelligimus primum». Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

3. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [14], quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somno et

[a] *De spirit. creat.* a.4 ad 3; *Compend. Theol.* c.89.92.

[13] C.2 n.12 (BK 414a12): S.TH., lect.4 n.371.

[14] C.7: ML 34,459; c.24: ML 34,474

vigilia» [15] quod «sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti». Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

cuerpo, sino del compuesto". Luego la potencia sensitiva se halla en el compuesto como en su sujeto, y, por consiguiente, no es el alma sola el sujeto de todas las potencias.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod «eius sit potentia» sicut subiecti, «cuius est operatio»; ut etiam Philosophus dicit, in principio «De somno et vigilia».

Respuesta. El sujeto de la potencia operativa es lo que tiene capacidad para obrar, puesto que todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es, pues, el que puede obrar y el que obra. Luego es preciso que "la potencia pertenezca" como a sujeto "a quien realiza la operación", como dice el Filósofo.

Manifestum est autem ex supra dictis (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1) quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

Pero, según hemos dicho, hay ciertas operaciones del alma que se ejecutan sin la intervención de órganos corporales. Por tanto, las potencias que son principio de estas operaciones se hallan en el alma como en su propio sujeto.—Pero hay también otras que se ejecutan por medio de los órganos corporales, como la de ver, mediante los ojos; la de oír, mediante los oídos; y lo mismo se debe decir de todas las demás potencias vegetativas y sensitivas. Por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como en propio sujeto, y no en el alma sola.

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii: quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

Soluciones. 1. Todas las potencias se dicen pertenecer al alma, no como a sujeto, sino como a principio, puesto que al alma se debe el que el compuesto pueda realizar tales operaciones.

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

2. Todas las potencias del alma están en ella antes de estar en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis [16] fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. — Tamen, quantum ad

3. Platón opinó que sentir es una operación propia del alma, como lo es el entender, y San Agustín expone en ocasiones las opiniones de Platón referentes a puntos de filosofía, no apropiándoselas, sino citándolas.—Sin embargo, en este caso concreto,

[15] C.1 (BK 454a7): S.TH., lect.11

[16] In *Theaeteto* c.29; in *Timaeo* c.15.

lo de que el alma siente unas cosas con el cuerpo y otras sin él, puede entenderse de dos maneras. De una, si la expresión "con el cuerpo o sin el cuerpo" determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente, y de este modo nada siente sin el cuerpo, porque la acción de sentir no puede proceder del alma si no es mediante un órgano corporal. Puede entenderse también en cuanto que indica el acto de sentir por parte del objeto que se siente, y en este caso siente unas cosas con el cuerpo, es decir, existentes en el cuerpo, por ejemplo, una herida o algo semejante; otras, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, que no existen en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma; por ejemplo, cuando se entristece o alegra por algo que ha oído.

praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi.—Uno modo, quod hoc quod dico «cum corpore vel sine corpore», determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore: quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi: quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULO 6

Utrum potentiae animae fluant ab eius essentia *

Si las potencias del alma emanan de su esencia

Dificultades. Parece que las potencias del alma no emanan de su esencia.

1. De lo que es uno y simple no proceden cosas distintas. Y la esencia del alma es una y simple. Luego, dado que sus potencias son múltiples y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Aquello de lo cual procede una cosa es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de sus potencias, como está claro examinando cada uno de los géneros de causas. Luego las potencias del alma no emanan de su esencia.

3. La emanación implica cierto movimiento. Pero, según el Filósofo, nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, según decimos

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia.

1. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

2. Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

3. Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro «Physic.» [17]; nisi forte

* *Sent.* 1 d.3 q.4 a.2.

[17] C.1 n.1.2 (Bk 241b24-33) : S.Th., lect.1 n.2; cf. l.8 c.5 n.8 (Bk 257a33-b13) : S.Th., lect.1 n.2-4.

ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I «De anima» [18]. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium: unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII «Metaphys.» [19]. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu.—Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente: nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum.—Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum mi-

que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motora y la otra móvil. Mas, como demuestra el Filósofo, tampoco así el alma se mueve. Luego no causa en sí misma sus potencias.

Por otra parte, las potencias del alma son propiedades naturales suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, razón por la cual figura en la definición del accidente, como dice el Filósofo. Luego las potencias del alma proceden de su esencia como de su propia causa.

Respuesta. La forma substancial y la accidental en parte convienen y en parte difieren. Convienen en que una y otra son acto y en que en virtud de una y otra está el ser de algún modo en acto.—Pero difieren por doble concepto. En primer lugar, porque la forma substancial da el ser en absoluto y tiene por sujeto el ser en pura potencia; mientras que la forma accidental no hace que una cosa sea en absoluto, sino que sea tal, o tanta, o de esta, o de la otra manera, y su sujeto es el ser en acto. De donde resulta que la actualidad se halla en la forma substancial antes que en su sujeto; y como en todos los géneros lo primero es la causa, la forma substancial es causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se halla en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental, de donde a su vez resulta que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto, de modo que el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental, y en cuanto que está en acto, la produce. Entiéndase esto del accidente propio y necesario. pues, con respecto al accidente extraño, el sujeto se limita a recibirlo; quien lo produce es un agente extrínseco.—En segundo lugar, difieren la forma

[18] C.4 n.10 (Bk 408a34-b31) : S.Th., lect.10 n.146.
[19] VI c.4 n.6 (Bk 1029b30) : S.Th., lect.3 n.1318.

substancial y la accidental en que, como lo menos principal existe por razón de lo más principal, la materia existe por razón de la forma substancial, y, en cambio, la forma accidental sobreviene para completar el sujeto.

Ahora bien, por lo anteriormente dicho sabemos claramente que el sujeto de las potencias del alma es, o el alma sola—que, según ya hemos notado, puede ser sujeto de accidentes, por cuanto tiene alguna potencialidad—o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por tanto, es indudable que todas las potencias del alma, lo mismo si su sujeto es el alma sola que si lo es el compuesto, emanan de la esencia del alma como de su principio, ya que, según dejamos dicho, el accidente es causado por el sujeto en cuanto que el sujeto está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Soluciones. 1. Del ser uno y simple pueden proceder naturalmente múltiples cosas, según un orden determinado o en razón de los diversos sujetos que las reciben. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como por la diversidad de los órganos corporales.

2. El sujeto es causa final del accidente propio, y en cierto modo también causa eficiente; e incluso causa material, en cuanto que lo recibe. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio activo, y de algunas como sujeto receptivo.

3. Los accidentes propios no emanan del sujeto por medio de transformación alguna, sino por natural resultancia; al modo como de una cosa resulta naturalmente otra; por ejemplo, de la luz el color.

nus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti.

Manifestum est autem ex dictis (a.5) quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra (a.1 ad 6; q.75 a.5 ad 4) dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio; quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum: tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa propril accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subieto non est per aliquam transmutationen; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULO 7

Utrum una potentia animae oriatur ab alia[*]

Si las potencias del alma proceden unas de otras

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia.

1. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab allo. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concretae. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius: quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra (a.4) quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel

Dificultades. Parece que las potencias del alma no proceden unas de otras.

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a ser no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma han sido creadas al mismo tiempo que ellas. Luego no proceden unas de otras.

2. Las potencias emanan del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de otra, pues no hay accidentes de accidentes. Luego una potencia no procede de otra.

3. Un opuesto no nace de su opuesto, sino que cada cosa proviene de un ser semejante en especie. Pero las potencias del alma se oponen entre sí como las especies distintas. Luego ninguna de ellas procede de otra.

Por otra parte, las potencias son conocidas por sus actos. Pero el acto de unas potencias es causado por el de otras, como el acto de la imaginación por el acto de los sentidos. Luego una potencia del alma es causada por otra.

Respuesta. En las cosas que según el orden natural proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera es de algún modo causa de la más alejada. Ahora bien, según ya hemos dicho, entre las potencias del alma hay establecido un orden múltiple. Por tanto, una potencia procede de la esencia del alma mediante otra.

Mas la esencia del alma es con respecto a las potencias como su

[*] *Sent.* 1 d.3 q.4 a.3; 2 d.24 q.1 a.2; *Q. de anima* a.13 ad 7.8.

principio activo y final, y también como su principio receptivo, ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo; y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo, en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas potencias del alma que, según el orden de naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que el sentido existe por razón del entendimiento, y no al contrario; y siendo también el sentido como una participación incompleta del entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto.—En cambio, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario; pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas; y así el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del entendimiento. Y por eso sus potencias inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de la generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

Soluciones. 1. Así como las potencias del alma emanan de su esencia no por transformación, sino por natural resultancia, y coexisten con ella, así también ocurre con una potencia con respecto a otra.

2. El accidente de por sí no puede ser sujeto de accidentes; pero unos accidentes son recibidos en la substancia antes que otros, como la cantidad antes que la cualidad. Por tanto, puede decirse que un accidente es sujeto de otro—por ejemplo la superficie con respecto al color—en el sentido de que la substancia recibe unos accidentes mediante otros. Y lo mismo se puede decir de las potencias del alma.

3. Las potencias del alma se oponen entre sí con la oposición que se da entre lo perfecto y lo imperfecto, que es como se oponen las especies

scorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum: consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto.—Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum: sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

de los números y de las figuras. Mas esta oposición no impide que unas se originen de otras, puesto que lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTICULO 8

Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata [a]

Si todas las potencias del alma permanecen en ella una vez separada del cuerpo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [20], quod «anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem».

2. Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

3. Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore: quia, ut dicitur in I «De anima» [21], «si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis». Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

4. Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut Philosophus probat [22]. Sed memoria manet in anima separata: dicitur enim, Lc. 16,25, diviti epulonI in inferno secundum animam

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo permanece con todas sus potencias.

1. En el libro titulado "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando el alma se separa del cuerpo, se lleva consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, el apetito concupiscible y el irascible".

2. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero la propiedad acompaña siempre, y nunca se separa de su sujeto. Luego las potencias del alma permanecen en ella aun después de la muerte.

3. Las potencias del alma, incluso las sensitivas, no se debilitan porque se debilite el cuerpo; y así, como dice el Filósofo, "si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería indudablemente como el joven". Pero el debilitamiento conduce a la destrucción. Luego las potencias del alma no se destruyen cuando se destruye el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Según el Filósofo, la memoria es una potencia del alma sensitiva. Pero la memoria permanece en el alma separada, puesto que al rico epulón, cuya alma estaba en el in-

[a] *Sent.* 4 d.44 q.3 a.3 q.1.2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; *Q. de anima* a.19; *De virt. card.* q.5 a.4 ad 13.

[20] ALCHERUS CLARAVALLENSIS, c.15: ML 40,791; cf. *Q. de anima* a.13 ad 1.

[21] C.4 n.13 (BK 408b21): S.TH., lect.10 n.163.

[22] *De mem. et remin.* c.1 (BK 450a12): S.TH., lect.2 n.318.

fierno, le fué dicho: "Acuérdate que ya recibiste tus bienes en la vida". Luego en el alma separada permanece la memoria, y, por consiguiente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. El gozo y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Pero es bien sabido que las almas separadas se alegran o se entristecen por las recompensas de que gozan o los castigos que sufren. Luego en el alma separada permanece la potencia concupiscible.

6. Dice San Agustín que así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero aún no muerto del todo, ve algunas cosas por visión imaginaria, asimismo acontecerá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Luego en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, por consiguiente, todas las demás.

Por otra parte, en el libro titulado "De los dogmas de la Iglesia" se dice: "Sólo de dos substancias consta el hombre: del alma con su razón y de la carne con sus sentidos". Luego, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Respuesta. Según ya hemos dicho, el alma es el único principio de todas sus potencias. Pero hay potencias, como el entendimiento y la voluntad, cuyo sujeto es el alma sola, y éstas necesariamente han de permanecer en el alma después de destruído el cuerpo. Otras, en cambio, tienen como sujeto al compuesto, y son todas las potencias de la parte sensitiva y vegetativa. Ahora bien, destruído el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por tanto, una vez destruído el compuesto, no permanecen en el alma estas potencias en acto, sino sólo virtualmente y como en su principio y raíz.

Es falso, pues, lo que dicen algunos: que estas potencias subsisten en el alma aun después de la disolución del cuerpo.—Y más falso todavía el que el alma separada ejerza los actos propios de estas potencias, puesto que no puede obrar sino por medio de órganos corporales.

Soluciones. El libro citado carece de autoridad, por lo cual, con la misma facilidad con que se le invoca, se le desdeña.—Sin embargo, puede afirmarse que el alma lleva consigo tales potencias, pero no actual, sino virtualmente.

2. Las potencias de las cuales decimos que no permanecen en acto en el alma separada no son propiedades del alma sola, sino del compuesto.

3. Se dice que las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, por cuanto que el alma, que es su principio virtual, permanece inmutable.

4. Ese recordar se entiende de la memoria, que, como establece San Agustín, pertenece al espíritu, no de la que es propia de la parte sensitiva del alma.

5. El alma separada experimenta alegrías y tristezas, no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo; como también las experimentan los ángeles.

6. San Agustín en ese pasaje no afirma, sino pregunta. Por esto retractó algo de lo entonces dicho.

existenti: «Recordare quia recipisti bona in vita tua». Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

5. Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [23], **quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.**

Sed contra est quod dicitur in libro «De Eccles. dogmat.» [24]: **«Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis». Ergo, defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam (o.5.6.7) dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. — Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata: quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur.—Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus [25] **ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.**

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat [26].

[23] C.32: ML 34,480.
[24] C.19: ML 42,1216.

[25] *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983; l.14 c.7: ML 42,1043.
[26] *Retract.* l.2 c.24: ML 32,640.

INTRODUCCION A LA CUESTION 78

POTENCIAS Y SENTIDOS DEL ALMA

De nuevo en el prólogo de esta cuestión propone y justifica los límites de la investigación teológica al tratar de las potencias del alma en concreto. En efecto, la psicología que interesa directa y propiamente al teólogo no es la psicología humana natural, sino la psicología cristiana, la del *homo viator,* la del sujeto de la vida sobrenatural. Ahora bien, el hombre es formalmente cristiano, partícipe de la vida sobrenatural y divina por la gracia y las virtudes infusas. De ahí que interese en este tratado antropológico de la *Summa* tan sólo el estudio de aquellas potencias capaces de ser sobrenaturalizadas en su acción mediante virtudes infusas. La justificación de por qué sólo las potencias apetitivas y las intelectivas pueden ser capaces de hábitos la hará más adelante (1-2 q.50 y 56) al tratar ex profeso del tema. Sólo, en efecto, tales potencias gozan de plasticidad suficiente (la triple potencialidad que señala el a.4 de la cuestión 49 de la 1-2) para poder ser moldeada por sus propios actos en direcciones diversas y perfectamente definidas, constituyendo así hábitos propiamente dichos (y no puros automatismos). Tal plasticidad las constituye en formal e intrínsecamente partícipes de la libertad, que esencialmente reside en la voluntad.

Pero, en la medida en que la actividad de esas facultades capaces de ser perfeccionadas por las virtudes (adquiridas o infusas) depende de la actividad del resto de las potencias orgánicas, es preciso hacer una referencia a su naturaleza, número y jerarquía; he aquí el porqué de esta cuestión 78.

En los dos primeros artículos resume muy concisamente las especulaciones que, comentando a Aristóteles, desarrolla en las nueve primeras lecciones sobre el libro II *De anima.* El resto de ese mismo libro, junto con todos los comentarios al *De sensu et sensato,* le da pie para el artículo 3. En el artículo 4, decisivo para toda la doctrina tomista de la percepción, resume y sistematiza admirablemente las teorías aristotélicas sobre el sentido común, la fantasía y la memoria, contenidas, sobre todo, en el *De memoria et reminiscentia* y en el libro III *De anima,* enriquecida con la teoría árabe-tomista de la cogitativa [1].

[1] Cf. la *Introducción general:* sentidos internos.

CUESTION 78

(In quatuor articulos divisa)

De potentiis animae in speciali

De las potencias del alma en particular

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali (cf. q.77 introd.). Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita: primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis (q.79); tertio, de potentiis appetitivis (q.80).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de generibus potentiarum animae.

Secundo: de speciebus vegetativae partis.

Tertio: de sensibus exterioribus.

Quarto: de sensibus interioribus.

Pasemos ahora a ocuparnos de las potencias del alma en particular, materia en la cual compete al teólogo el estudio de las potencias intelectivas y apetitivas, en las cuales radican las virtudes. Pero, como el conocimiento de estas potencias depende de algún modo del conocimiento de las demás, dividiremos nuestro estudio en tres partes: en primer lugar trataremos de las potencias que preceden al entendimiento; en segundo lugar, de las potencias intelectivas; por último, de las potencias apetitivas.

Acerca de las primeras nos preguntaremos:

Primero: sobre los géneros de potencias del alma.

Segundo: sobre las distintas especies dentro de la parte vegetativa.

Tercero: sobre los sentidos externos.

Cuarto: sobre los sentidos internos.

ARTICULO 1

Utrum quinque genera potentiarum animae sint distinguenda [*]

Si deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.

Dificultades. Parece que no deben distinguirse en el alma cinco géneros de potencias, a saber: vegetativas, sensitivas, apetitivas, motrices e intelectivas.

[*] Supra q.18 a.3; *De verit.* q.10 a.1 ad 2; *De anima* 1 lect.14; 2 lect.3.5; *Q. de anima* a.13.

1. Las potencias del alma se dicen ser parte de ella. Pero comúnmente y por todos se le asignan solamente tres, a saber: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Luego los géneros de potencias del alma son solamente tres y no cinco.

2. Las potencias del alma son los principios de las operaciones vitales. Pero de cuatro modos se dice que una cosa vive. Así afirma el Filósofo: "El vivir tiene muchas acepciones, si bien una sola basta para que un ser tenga vida: entender, sentir, moverse y descansar, e incluso el movimiento de nutrición, decrepitud y crecimiento". Luego solamente son cuatro los géneros de potencias del alma, excluyéndose el apetito.

3. No debe ser considerado género especial lo que es común a todas las potencias. Pero el apetecer es propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto visible que le es proporcionado. Por eso se dice en el Eclesiástico: "Los ojos desearán la gentileza y la hermosura y, sobre todo, el verdor de los sembrados." Y, por la misma razón, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Luego no debe ponerse el apetito como género especial en las potencias del alma.

4. El principio motor en los animales es el sentido, el entendimiento o el apetito, como dice el Filósofo. Por tanto, no debe figurar, aparte de éstos, como género especial la potencia motriz.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva."

Respuesta. Los géneros de potencias del alma son los cinco ya di-

1. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

2. Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus, in II «De anima» [1]**: «Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum». Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.**

3. Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens: unde dicitur Eccli. 40,22: «Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes». Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

4. Praeterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Non ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [3]**: «Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum».**

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis; tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio «animae rationalis». — Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio «animae sensibilis»: quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. — Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio «animae vegetabilis»: digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II «De anima» [4]**.**

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra (q.77 a.3 ad 4) dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici or-

[1] C.2 n.2 (Bk 413a22): S.Th., lect.3 n.253.
[2] C.10 n.1 (Bk 433a9): S.Th., lect.15 n.818.
[3] C.3 n.1 (Bk 414a31): S.Th., lect.5 n.279.
[4] C.4 n.16 (Bk 416b25): S.Th., lect.6 n.347.

chos; tres se dicen ser las almas, cuatro las diversas clases de vida.

Y la razón de esta diversidad consiste en que las diversas almas se distinguen según el modo como las operaciones del alma sobrepujan a las operaciones de la naturaleza corpórea; pues toda la naturaleza corporal está sujeta al alma y es con respecto a ella como su materia e instrumento. Pues bien, existe una cierta operación del alma que de tal manera sobrepuja la naturaleza corporal que ni siquiera se ejerce mediante órgano corpóreo. Tal es la operación del "alma racional".—Inferior a ésta hay otra operación del alma, que se realiza mediante un órgano corporal, aunque no mediante cualidad alguna corpórea. Tal es la operación del "alma sensitiva". Pues si bien para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corpóreas, no lo son, sin embargo, de tal modo que la operación del alma sensitiva se produzca en virtud de tales cualidades, sino que se requieren exclusivamente para la debida disposición del órgano.—Es la ínfima entre las operaciones del alma la que se produce mediante un órgano corpóreo y en virtud de alguna cualidad corpórea. Superior, no obstante, a la operación de la naturaleza corporal, toda vez que los cuerpos son movidos por un principio exterior, en tanto que estas operaciones provienen de un principio intrínseco; lo que es común a todas las operaciones del alma, puesto que todo ser animado se mueve de algún modo a sí mismo. Y tal es la operación del "alma vegetativa", ya que la digestión y las funciones a ella anejas se realizan instrumentalmente por la acción del calor, como dice el Filósofo.

Ahora bien, los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble

es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, según anteriormente dijimos. Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. En efecto, hay potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos "vegetativo", por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma.—Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de potencias cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino a todo ser sin excepción. De donde resulta evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma recae no sólo sobre las cosas al alma unidas, sino también sobre las que le son extrínsecas.—Pero, como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de potencias: las "sensitivas", con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las "intelectivas", con respecto al objeto comunísimo, que es el universal.—En otro modo, por cuanto el alma misma se inclina y tiende hacia el objeto exterior. Por razón de esta ordenación, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: las "apetitivas", por las cuales el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención; y las "locomotrices", mediante las cuales el alma tiende a un objeto exterior como a término de su operación y movimiento; pues todo animal se

dine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur «vegetativum»: non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur.—Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae.—Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum; scilicet «sensitivum», respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et «intellectivum», respectu obiecti communissimi, quod est ens universale.—Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae; unum quidem, scilicet «appetitivum», secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem «motivum secundum locum», prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum

enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum sicut in plantis.—Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia.—Quaedam vero sunt quae supra haec habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint.—Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus.—Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro «De anima»[4].

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

AD TERTIUM

Ad tertium dicendum quod «appetitus naturalis» est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi convenions.—Sed «appetitus animalis» consequitur formam apprehensam. Et ad hunusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum: animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus.—Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sen-

mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea.

A su vez, los modos de la vida se distinguen según la jerarquía de los vivientes. Unos vivientes sólo participan de la vida vegetativa, como las plantas.—Otros, en cambio, junto con las vegetativas, poseen las potencias sensitivas, aunque no las locomotrices; tales los animales que no tienen movimiento local, como las ostras.—Otros, que tienen además el movimiento local; tales los animales perfectos, los cuales precisan de multitud de cosas para vivir, y por lo mismo necesitan del movimiento, que les permita procurarse lo necesario para la vida cuando está alejado.—Otros seres vivientes, por último, que sobre todo lo precedente tienen la intelección, como son los hombres.—En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, pues, como dice el Filósofo, todos los seres dotados de sentido poseen también apetito.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho quedan resueltas las dos primeras dificultades.

3. El "apetito natural" es la inclinación que por naturaleza tienen todos los seres hacia algo; de ahí que toda potencia desee con apetito natural lo que le es propio.—El "apetito animal", en cambio, sigue a la aprehensión de una forma; por eso se requiere para este apetito una potencia especial, sin que baste la sola percepción. En efecto, las cosas se apetecen tal cual son en su naturaleza; mas en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su imagen. Así, la vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a su acto, o sea, para ver; mientras que el animal, mediante su facultad apetitiva, desea el objeto visto, no sólo para mirarlo, sino también para otros fines útiles.—En cambio, si el alma

[4] C.3 n.2 (BK 414b1): S.TH. lect.5 n.279.

no precisase de las cosas percibidas por los sentidos más que para el ejercicio de éstos, es decir, para sentirlas, no habría necesidad de que la facultad apetitiva constituyese un género especial de potencias del alma, puesto que bastaría con el apetito natural de las potencias.

4. Si bien en los animales perfectos el sentido y el apetito son principios motores, sin embargo, estas potencias, en cuanto tales, no bastarían para mover si no se les añadiese otra facultad distinta, puesto que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito, y, sin embargo, no tienen potencia motora. Pues ésta no sólo reside en el apetito y en el sentido en orden a imperar el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo, con objeto de hacerlas aptas para obedecer el impulso apetitivo del alma. Prueba de ello es que, cuando los miembros están dislocados, no obedecen a este impulso apetitivo.

suum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae: quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus: nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULO 2

Utrum convenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum [a]

Si las potencias vegetativas se dividen con propiedad en nutritivas, de crecimiento y generativas

Dificultades. No parece exacta la división de las potencias vegetativas en nutritivas, de crecimiento y generativas.

1. Estas funciones se dicen "naturales". Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Luego esta clase de funciones no deben ser consideradas como potencias del alma.

2. Lo que es común a vivientes y no vivientes no debe atribuirse a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los se-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

1. Huiusmodi enim vires dicuntur «naturales». Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

2. Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

3. Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

4. Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II «De anima» [1]: est enim «potentia potens salvare suscipiens ipsam» (ibid.). Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II «De anima» [2], quod opera huius animae sunt «generare, et alimento uti», et iterum [3] «augmentum facere».

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis. Vegetativum enim, ut dictum est (a.1), habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam: ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat: et ad hoc ordinatur potentia «generativa». Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem: et ad hoc ordinatur vis «augmentativa». Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita: et ad hoc ordinatur vis «nutritiva».

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmen-

[a] *Cont. Gent.* 4,58; *De anima* l.2 lect.9; *Q. de anima* a.13.

res susceptibles de generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Luego el poder generativo no debe ser considerado como potencia del alma.

3. El alma tiene mayor fuerza que la naturaleza corporal. Pero la naturaleza corporal, en virtud de un mismo poder activo, da la especie a las cosas y su debida magnitud. Luego con mayor razón el alma. No hay, por tanto, en el alma una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Cada realidad es conservada en el ser por el principio mismo de quien lo ha recibido. Pero en virtud de la potencia generativa recibe el ser el viviente. Luego también en virtud de ella se conserva vivo. Mas a la conservación de la vida se ordena la facultad nutritiva; pues, como dice el Filósofo, es "la potencia capaz de salvar al que la recibe". Luego no debe distinguirse la potencia nutritiva de la generativa.

Por otra parte, el Filósofo dice que las operaciones de esta alma son las de "engendrar y nutrir", y también la de "dar el crecimiento".

Respuesta. Tres son las potencias del alma vegetativa. En efecto, según quedó dicho, las funciones vegetativas tienen por objeto el cuerpo viviendo por el alma, con respecto al cual son necesarias tres operaciones del alma. Una, por la que adquiere el ser, y a esto se ordena la potencia "generativa". Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de "crecimiento". Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad "nutritiva".

Se debe notar, sin embargo, la diferencia existente entre estas poten-

[1] C.4 n.13 (Bk 416b14): S.Th., lect.9 n.347.
[2] C.4 n.2 (Bk 415a25): S.Th., lect.7 n.309.
[3] C.4 n.3 (Bk 415a25): S.Th., lect.3 n.256; cf. l.3 c.9 n.4 (Bk 432b7): S.Th., lect.14 n.807.

cias. Las de nutrición y crecimiento producen su efecto en el mismo sujeto en que se encuentran, toda vez que es el mismo cuerpo unido a un alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias de nutrición y crecimiento que en el alma existen. En cambio, la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, puesto que nadie se engendra a sí mismo.—Y, por consiguiente, la potencia generativa se aproxima en cierta manera a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción también se ejerce sobre las cosas exteriores, aunque de modo más excelente y universal. Lo supremo de una naturaleza menos perfecta roza, según está claro en Dionisio, lo ínfimo de la inmediata superior.—Por tanto, de estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, la más noble y perfecta, es la generativa, pues, como dice el Filósofo, es propio de una cosa ya perfecta "formar otra igual a sí". Mientras que las potencias de crecimiento y nutritiva sirven a la generativa, y, a su vez, la nutritiva a la de crecimiento.

Soluciones. 1. Estas facultades se llaman naturales, ya porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aunque estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya también porque se valen instrumentalmente para sus operaciones de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

2. La generación de los seres inanimados es totalmente "ab extrinseco". La de los seres vivos, en cambio, se verifica de un modo más noble, por medio de una parte del mismo viviente, como es la semilla, en la cual se encierra un principio formativo del cuerpo. Por eso es preciso que

tativa habent suum effectum in eo in quo sunt: quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio: quia nihil est generativum sui ipsius.—Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori: supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in 7 cap. «De div. nom.» [9].**—Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II «De anima»** [10]**: est enim rei iam perfectae «facere alteram qualis ipsa est»** [11]**. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva: augmentativae vero nutritiva.**

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo); tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis,

[9] § 3: MG 3,872; S.Th., lect.4.
[10] C.4 n.15 (Bk 416b24): S.Th., lect.9 n.347.
[11] Cf. ibid. c.4 n.2 (Bk 415a26): S.Th., lect.7 n.11; etiam *Meteor.* 4 c.3 n.1 (Bk 380a11).

per quam semen huiusmodi praeparetur: et haec est vis generativa.

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco: et ideo simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiae conditionem.

Ad quartum dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi, deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

haya en el ser viviente una potencia que prepare esta semilla, y tal es la potencia generativa.

3. Puesto que la generación de los vivientes proviene de una semilla, es preciso que el animal engendrado sea al principio de pequeño tamaño. Y a causa de esto se hace necesaria la existencia de una potencia del alma que lo lleve a la plenitud de su desarrollo. En cambio, el cuerpo inanimado es engendrado de una materia determinada por un agente extrínseco, y, por tanto, recibe a la vez la especie y la magnitud según las condiciones de la materia.

4. Según ya hemos dicho, la operación del principio vegetativo se lleva a cabo mediante el calor, del cual es propio secar la humedad. De aquí que, para recuperar la humedad perdida, sea necesario que exista la potencia nutritiva, la cual transforma los alimentos en substancia del cuerpo. Lo que resulta, asimismo, indispensable para los actos de las potencias de crecimiento y reproducción.

ARTICULO 3

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores [a]

Si debidamente se distinguen cinco sentidos externos

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur «sensibilia communia», non sunt «sensibilia per accidens», sed contra

Dificultades. Parece que no se distinguen debidamente cinco sentidos externos.

1. El sentido conoce los accidentes. Pero hay muchos géneros de accidentes. Luego, como las potencias se distinguen por sus objetos, parece que los sentidos deben ser tantos como los géneros de accidentes.

2. El tamaño, la figura y demás dualidades llamadas "sensibles comunes" no son realidades sensibles indirectamente percibidas, sino que,

[a] *Sent.* 2 d.2 q.2 a.2 ad 5; *De anima* a lect.14; *Q. de anima* a.13.

como dice el Filósofo, se distinguen por oposición a ellas. Mas la diversidad formal de los objetos diversifica las potencias. Luego, como el tamaño y la figura difieren del color más que el sonido, parece más razonable que hubiese potencias sensitivas especiales para conocer el tamaño y la figura que no para conocer el sonido y el color.

3. Un mismo sentido no tiene por objeto sino una sola contrariedad, como la vista la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos grupos de contrarios, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etcétera. Luego no es un solo sentido, sino muchos, y, por consiguiente, los sentidos son más de cinco.

4. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es una especie del tacto. Luego no debe considerársele como sentido distinto del tacto.

Por otra parte, el Filósofo dice que "no hay más sentidos que cinco".

ca dividuntur in II «De anima» [12]**. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.**

3. Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum: scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

4. Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13]**, quod «non est alter sensus praeter quinque».**

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aër, vel aliquid huiusmodi.—Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aër, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. — Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum.—Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum.—Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in «visu».—In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum «auditus»: nam sonus ex percussione causatur et aëris commotione. Secundum alterationem ve-

Respuesta. El fundamento de la distinción y número de los sentidos externos quisieron unos encontrarle en los mismos órganos, según que en ellos predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire u otro cualquiera.—Otros, a su vez, en el medio sensible que les está anejo o les es extrínseco, pudiendo ser el aire, el agua, etc.—Otros, finalmente, por parte de la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según sean cualidades del cuerpo simple o supongan alguna composición.

Pero nada de esto es admisible. Pues no son las potencias por razón de los órganos, sino los órganos para las potencias; y por eso no son diversas las potencias porque existan distintos órganos, sino que la naturaleza proveyó de diversos órganos en congrua correspondencia a la diversificación de las potencias.—Como asignó asimismo a los distintos sentidos medios diferentes, en correspondencia con la actividad de las potencias.—Y el conocimiento de la naturaleza de las cualidades sensibles no es propio del sentido, sino del entendimiento.

Por consiguiente, la razón del número y distinción de los sentidos externos se ha de tomar de aquello que es propio y esencial a los sentidos. Mas el sentido es una potencia pasiva susceptible por su naturaleza de ser inmutada por los objetos sensibles exteriores. Por tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo inmuta, y según la diversidad de estos objetos se distinguen las distintas potencias.

Ahora bien, hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada. Pues bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De lo contrario, si bastase para sentir la sola alteración física, todos los cuerpos físicos sentirían al sufrir una alteración.

Mas en algunos sentidos sólo se encuentra inmutación espiritual, como en la "vista".—En otros, junto con la espiritual, se produce también inmutación física, bien por parte del objeto solamente o también por parte del órgano. Por parte del objeto existe transmutación física por cambio de lugar en el sonido, que es el objeto del "oído", puesto que el sonido es producido por una

[12] C.6 n.3 (Bk 418a8): S.Th., lect.13 n.386.
[13] C.1 n.1 (Bk 424b22): S.Th., lect.1 n.566.

percusión y una vibración del aire. En el olor, en cambio, que es el objeto del "olfato", hay alteración, toda vez que es necesaria cierta modificación del cuerpo mediante la acción del calor para que exhale olor.—Por parte del órgano hay inmutación física en el "tacto" y en el "gusto", puesto que la mano se calienta al contacto con lo caliente y la lengua se impregna de la humedad de los alimentos. En cambio, los órganos del olfato y del oído no experimentan inmutación física ninguna en el acto de sentir, a no ser indirectamente.

La vista, pues, por cuanto está libre de inmutación física, tanto por parte del órgano como del objeto, es el más espiritual y perfecto de todos los sentidos y el más universal. Después, el oído y el olfato, que sufren inmutación física por parte del objeto. Pues el movimiento local es más perfecto y naturalmente anterior al movimiento de alteración, como prueba el Filósofo. El tacto y el gusto son los más materiales, y de su distinción se hablará más adelante.—Y de ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio a ellos unido, a fin de evitar que llegue al órgano ninguna transmutación física, como llega a los dos últimos.

Soluciones. 1. No todos los accidentes tienen de por sí el poder de inmutar, sino sólo las cualidades de la tercera especie, según las cuales se produce la alteración. Por tanto, únicamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como dice el Filósofo, "los sentidos se alteran en virtud de aquello mismo por lo que se alteran los cuerpos inanimados".

2. El tamaño, la figura y las demás cosas llamadas "sensibles comunes" son algo intermedio entre las "realidades sensibles indirectamente percibidas" y "los sensibles propios",

ro, in odore, qui est obiectum «olfactus»: oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem.—Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in «tactu» et «gustu»: nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII «Physic.» [14]**. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales: de quorum distinctione post (ad 3.4) dicetur.—Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.**

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum: quia, ut dicitur in VII «Physic.» [15]**, «secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata».**

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et huiusmodi, quae dicuntur «communia sensibilia», sunt media inter «sensibilia per accidens» et «sensibilia propria», quae sunt obiecta sen-

[14] C.7 n.2 (BK 260a28): S.TH., lect.14 n.3.
[15] C.2 n.4 (BK 244b12): S.TH., lect.4 n.2.

suum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes.—Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistit ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis: et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris.—Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere in II «De anima» [16]**, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. — Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum**

que son el objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido directamente y por sí mismos, porque son cualidades alterantes.—Los sensibles comunes, a su vez, se reducen todos a la cantidad. La magnitud y el número son indudablemente especies de la cantidad. La figura es una cualidad que afecta a la cantidad, puesto que consiste en el contorno de la magnitud. El movimiento y el reposo se dejan sentir según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con respecto a la magnitud del objeto o la distancia, como en el movimiento de crecimiento y en el movimiento local; también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De suerte que sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. Ahora bien, la cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por tanto, los sensibles comunes no mueven al sentido directamente y por sí mismos, sino por razón de la cualidad sensible; como la superficie por razón del color.—Y, sin embargo, no son realidades sensibles indirectamente percibidas, puesto que establecen diversidad en la inmutación del sentido. De distinto modo es inmutado el sentido por una superficie grande que por una pequeña; pues incluso de la blancura misma se dice grande o pequeña y, en consecuencia, se divide por su propio sujeto.

3. Como parece decir el Filósofo, el sentido del tacto es uno genéricamente, pero con múltiples especies; y por eso percibe diversas contrariedades. Pero estos sentidos no están vinculados a distintos órganos, sino que se hallan entremezclados por todo el cuerpo, y por eso no se echa de ver su diferencia.—En cambio, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, va unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por

[16] C.11 (BK 422b17-424a16): S.TH., lect.22.23 n.517-550.

lo cual se distingue facilmente del tacto.

Pudiera, no obstante, decirse que los miembros de cada una de esas contrariedades convienen en un género próximo, y todas ellas en un género común, que es el objeto del tacto tomado en su generalidad. Si bien este género común no tiene nombre, como tampoco el género próximo de la contrariedad caliente y frío.

4. El sentido del gusto, según el Filósofo, es una especie de tacto que radica exclusivamente en la lengua, y que no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Y aunque el tacto, por razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, se habría de afirmar que el gusto y el tacto son distintos, por serlo la razón de sus respectivas inmutaciones. Pues el tacto no solamente sufre inmutación espiritual, sino también física, por parte del órgano, en razón de la cualidad que actúa directamente sobre él. Mientras que el órgano del gusto no experimenta necesariamente este cambie físico por parte de la cualidad que directamente actúa sobre él, sino en razón de la humedad, que es objeto del tacto y causa del sabor, es decir, de que la lengua se ponga dulce o amarga.

in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi [17], est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere: sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti: dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obilcitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obilcitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui esset obiectum tactus.

ARTICULO 4

Utrum interiores sensus convenienter distinguantur *

Si es razonable nuestra división de los sentidos internos

Dificultades. Nuestra división de los sentidos internos no parece razonable.

1. Lo común no se contrapone a lo propio. Luego el sentido común no debe figurar entre las facultades

Ad quartum sic procedilur. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur.

1. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari

* *Q. de anima* a.13.

[17] *De anima* l.2 c.9 n.2 (Bk 421a18); c.11 n.5 (Bk 423a17): S.Th., lect.19 n.481; lect.22 n.529.

inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

2. Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores: unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus: quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

3. Praeterea, secundum Philosophum [18], phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

4. Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu: unde dicitur in I «Posteriorum» [19], quod «quibus deest unus sensus, deficit una scientia». Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

5. Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorati-

sensitivas internas, aparte de los sentidos externos propiamente tales.

2. Para lo que basta el propio sentido, no hace falta añadir una facultad aprehensiva interna. Mas para juzgar de los objetos sensibles bastan los sentidos propiamente tales y externos, toda vez que cada sentido juzga de su objeto propio. Del mismo modo, parecen suficientes para percibir sus actos; pues, siendo la operación del sentido en cierta manera intermedia entre la potencia y el objeto, parece que puede percibir la vista mucho mejor su propia visión, que tiene más cerca, que no el color; e igualmente los demás sentidos. Por tanto, no había necesidad para ello de establecer una potencia interior llamada sentido común.

3. Según el Filósofo, la fantasia y la memoria son modalidades pasivas de la primera raiz sensitiva. Pero una modalidad pasiva se distingue por contraposición a su sujeto. Luego la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como distintas del sentido.

4. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento nada conoce a no ser recibiéndolo de los sentidos; por eso dice el Filósofo que "a quien carece de un sentido le falta una ciencia". Luego es del todo inadmisible una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido, a la que llaman estimativa.

5. El acto de la cogitativa, que consiste en comparar, aunar y separar, y el de la reminiscencia, que consiste en emplear una especie de silogismo inquisitivo, no distan menos de los actos de la estimativa y de la memoria que el acto de la estimativa del acto de la fantasia. Por tanto, o bien la cogitativa y la reminiscencia deben ser conside-

[18] *De mem. et remin.* c.1 (Bk 450a10): S.Th., lect.2 n.318.
[19] C.18 (Bk 81a38): S.Th., lect.30 n.2.

radas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o bien la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias distintas de la fantasía.

6. San Agustín establece tres géneros de visión, a saber: la corporal, que se realiza por el sentido; la espiritual, que se realiza por la imaginación o fantasía, y la intelectual, que se realiza por el entendimiento. No hay, por tanto, ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser la imaginación

Por otra parte, Avicena consigna cinco potencias sensitivas internas, a saber: "el sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria".

Respuesta. Puesto que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas se requieran para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre ellas no puedan ser reducidas a un solo principio tendrán distintas potencias, puesto que las potencias del alma no son otra cosa que el principio próximo de sus operaciones.

Ahora bien, hay que notar que para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente. De otra manera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería en la búsqueda de cosas alejadas; lo cual es contrario a lo que vemos, sobre todo, en los animales de movimiento progresivo, que se mueven hacia un objeto ausente que ellos han percibido. Es necesario, por tanto, que el animal reciba, mediante el alma sensitiva, no sólo las especies de los objetos sensibles mientras con su presencia lo están in-

vam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

6. Praeterea, Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.»[20], ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro «De anima» (p.4 c.1), ponit quinque potentias sensitivas interiores: scilicet «sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam», et «memorativam».

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias: cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt, et

[20] C.6,7: ML 34,458-59; c.24: ML 34,474.

male retinent, e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.—Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile, et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium: cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur «sensus proprius» et «communis»: de quorum distinctione post dicetur (ad 1,2).—Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur «phantasia», sive «imaginatio», quae idem sunt: est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis «aestimativa».—Ad conservandum autem eas, vis «memorativa»; quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huius-

mutando, sino también que las retenga y conserve. Mas recibir y retener se atribuyen en los seres corporales a principios distintos: así, los cuerpos húmedos reciben bien y retienen mal, y los secos al contrario. Luego, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es preciso que sean distintas la potencia que recibe y la que conserva las especies de los objetos sensibles.—Por otra parte, hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que exista en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así la de estas representaciones.

Así, pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el "sentido propio" y el "común", de cuya distinción se hablará más adelante.—A su retención y conservación se ordena la "fantasía" o "imaginación", que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos.—A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la "estimativa".—A su conservación, la "memoria", que es una especie de

archivo de tales intenciones. Prueba de ello es que los animales empiezan a recordar partiendo de alguna de ellas, de lo que les es nocivo o conveniente, por ejemplo. Incluso la razón de pretérito, que considera la memoria, se computa entre ellas.

Y adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero si hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre "cogitativa", la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se le llama también "razón particular", a la cual los médicos le asignan un determinado órgano, que es la parte media de la cabeza; y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales.—Y por parte de la memoria no sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también "reminiscencia", con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales.

Avicena admite una quinta potencia, media entre la estimativa y la imaginación, que aúna y disocia las imágenes; por ejemplo, cuando con la imagen de oro y la de monte formamos la de un monte de oro, que jamás hemos visto. Pero esta operación no se observa en los animales, y en el hombre basta para realizarla la potencia imaginativa, a la cual la atribuye también Averroes.

Por consiguiente, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva, a saber: el sentido común, la

modi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur «cogitativa», quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur «ratio particularis», cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium.—Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut caetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam «reminiscentiam», quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero (l.c.) ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit «De sensu et sensibilibus» (c.8).

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis: scilicet sensum

communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur «communis» per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra (q.77 a.7) dictum est; ita etiam anima sublicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affi-

imaginación, la estimación y la memoria.

Soluciones. 1. Se llama "común" este sentido interno, no por una atribución genérica, como si fuera un género, sino en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos.

2. Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las peroraciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma

3. Así como una potencia brota del alma mediante otra, según ya hemos dicho, así también el alma se subordina a una potencia mediante otra. Y en este sentido se dice que el poder de imaginar y el de recordar son pasiones de la raíz primaria sensorial.

4. Si bien la operación del entendimiento se origina en los sentidos, sin embargo, el entendimiento conoce en lo aprehendido por el sentido muchas cosas que el sentido no puede percibir. E igualmente la imaginación, aunque en menor escala.

5. La excelencia de la cogitativa y de la memoria en el hombre no estriba en lo que es propio de la parte sensitiva, sino en cierta afinidad

y proximidad a la razón universal, que de algún modo refluye sobre ellas. Por consiguiente, no son facultades distintas, sino las mismas, aunque más perfectas que en los demás animales.

6. San Agustín llamó visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos en ausencia de éstos. Abarca evidentemente, por tanto, todas las aprehensiones internas.

nitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

INTRODUCCION A LA CUESTION 79

POTENCIAS INTELECTIVAS

He aquí cómo podría esquematizarse el articulado de esta cuestión:

- Potencias intelectivas
  - Distinción real...
    - *a*) De cualquier principio intelectivo creado respecto de la substancia intelectual o alma (a.1).
    - *b*) Del intelecto posible (a.2).
    - *c*) Del intelecto agente .....
      - Respecto del intelecto posible *in genere* (a.3).
      - En cada hombre (a.4-5).
  - Distinción funcional .....
    - *a*) Del intelecto especulativo.
      - Respecto de la memoria (a.6-7).
      - Respecto de la razón (a.8).
      - En cuanto a la razón superior e inferior (a.9).
      - Respecto a la inteligencia (a.10).
    - *b*) Del intelecto práctico .....
      - Su distinción del especulativo (a.11).
      - Sus relaciones con la sindéresis (a.12).
      - Sus relaciones con la conciencia (a.13).

La cuestión, como puede observarse, es de una gran riqueza doctrinal. El artículo 1 insiste en la misma doctrina que el artículo 5 de la cuestión 77 y que el 3 de la 54: se trata de una de las estructuras fundamentales del ente creado. Ninguna substancia creada es inmediatamente operativa, porque ninguna substancia es su propio ser. No siendo el ser, ha de contentarse con participarle. Pero esta participación es doble: estática y dinámica. La participación del puro ser, por la esencia limitada, si es el principio de toda otra participación, excluye por sí misma cualquier otra en la misma línea. La participación por la operación hace posible que exista cierta intercomunicación de perfecciones. El conocimiento, suprema de las actividades, permite el acrecentamiento del propio ser por la participación intencional de todos los otros seres, remediando así en algún modo la deficiencia congénita que afecta a los seres que no son el Ser. He aquí cómo la composición de esencia y existencia fundamenta y exige esta otra de ser y obrar [1].

El artículo 2 prueba que nuestro intelecto es potencia pasiva. Hay que entender esta pasividad no en el género de causa eficiente (el

[1] Cf. JOSEPH DE FINANCE: *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas* (Paris 1945).

intelecto es siempre causa de sus propios actos), sino más bien en el de causa formal especificativa: no teniendo en sí las determinaciones de todas las cosas que puede conocer, es preciso que las reciba del exterior—de los sentidos sobreelevados por la actividad del intelecto agente—para salir de su indeterminación. Claro que esta determinación le es necesaria también en el orden de la causalidad eficiente: sin ella no tiene actualidad suficiente para prorrumpir en el acto correspondiente de conocimiento.

El artículo 3 plantea de nuevo la cuestión que parece central en toda la problemática sobre el conocimiento intelectual de la *Summa:* la ideogénesis. La necesidad de superar cualquier especie de idealismo e innatismo fuerza a reconocer la necesidad de un intelecto agente que universalice y espiritualice los datos concretos y materiales que le presenta la sensibilidad en sus más altas elaboraciones.

En los artículos 4 y 5 vuelve a enfrentarse con el averroísmo. La convicción de Santo Tomás no es menor aquí que tratándose del entendimiento posible; pero, evidentemente, las consecuencias de la posición adversaria no serían tan funestas, y por esto estima menos absurda la afirmación de un intelecto agente separado que la de un entendimiento posible para todos los hombres. La unicidad del intelecto posible, en efecto, haría indemostrable la inmortalidad personal y la beatitud. El carácter separado del intelecto agente argüiría tan sólo imperfección—ciertamente gravísima y antinatural—en un ser cuyo modo connatural de entender es abstractivo; pero en absoluto no impediría, supuesto el entendimiento posible en cada hombre, la inmortalidad personal ni la beatitud. La acción propia del hombre, específica y privativa de su alma espiritual, tanto en estado de unión —modo connatural—como en el de separación—modo preternatural—, es el entender, y sólo el entendimiento posible es formalmente intelectivo, esto es, cognoscitivo. Por otra parte, la beatitud sobrenatural consiste esencialmente en el conocimiento de la esencia divina, conocimiento del que hay que excluir no sólo cualquier intervención del intelecto agente, sino la de toda especie creada, impresa o expresa, con la única colaboración *(ex parte subiecti)* del *lumen gloriae,* hábito sobrenatural cuyo único sujeto es el propio intelecto posible [2].

Por lo demás, si la interpretación averroísta del intelecto posible separado pugna con la sistemática total del aristotelismo, tal y como la ha llevado hasta sus últimas consecuencias el tomismo—aunque el Aristóteles histórico no acabara de resolver la antinomia—, por lo que se refiere al intelecto agente está más en continuidad con el pensamiento histórico de Aristóteles. De hecho, no obstante, la teoría es de estirpe platónica y, sobre todo, plotiniana. Santo Tomás, más lógico aquí que el propio Aristóteles, salva admirablemente todas las dificultades.

Los artículos 6, 7, 9 y 10 resuelven cuestiones planteadas por el agustinismo. El Angélico interpreta al Obispo de Hipona con arreglo a su propio pensamiento, aunque la exégesis no sea históricamente exacta. Para este último no hay distinción real de alma y potencias, y la función memorativa tiene un carácter ontológico que rebasa el plano del conocimiento para entrar en la constitución trinitaria de la *mens.*

[2] Cf. J. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine* t.3 (Madrid 1947) p.352ss.

El intelecto práctico, que para San Alberto Magno es potencia distinta del especulativo, aparece en el resto de los artículos (11 a 13) como una función distinta dentro de las que desarrolla el intelecto posible: distinción por los hábitos [3].

CUESTION 79

(In tredecim articulos divisa)

De potentiis intellectivis

De las potencias intelectivas

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis (cf. q.78 introd.).

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo: utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

Secundo: si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio: si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto: utrum sit aliquid animae.

Quinto: utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto: utrum memoria sit in intellectu.

Septimo: utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo: utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono: utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo: utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo: utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo: utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo: utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

Debemos ocuparnos ahora de las potencias intelectivas.

En esta materia se han de examinar trece problemas.

Primero: si el entendimiento es una potencia del alma o es su esencia.

Segundo: caso de ser potencia, si es potencia pasiva.

Tercero: caso de ser pasiva, si se debe admitir algún entendimiento agente.

Cuarto: si éste es propio del alma.

Quinto: si el entendimiento agente es uno solo para todos.

Sexto: si la memoria reside en el entendimiento.

Séptimo: si es potencia distinta del entendimiento.

Octavo: si la razón es potencia distinta del entendimiento.

Noveno: si la razón superior y la inferior son potencias distintas.

Décimo: si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

Undécimo: si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Duodécima: si la sindéresis es una potencia de la parte intelectiva.

Terciodécima: si la conciencia es una potencia de la parte intelectiva.

[3] Cf. SANSEVERINO, *Dynamilogia* III p.126ss., y RAMÍREZ, O. P., o.c., p.189.

ARTICULO 1

Utrum intellectus sit aliqua potentia animae

Si el entendimiento es una potencia del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino su misma esencia.

1. Entendimiento parece ser lo mismo que mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino su esencia, pues dice San Agustín: "Mente y espíritu no expresan algo relativo, sino que denotan la esencia." Luego el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Los diversos géneros de potencias del alma no se unen en ninguna de sus potencias, sino sólo en su esencia. Mas lo apetitivo e intelectivo son, como dice el Filósofo, diversos géneros de potencias del alma y, sin embargo, se unen en la mente, pues San Agustín coloca en la mente la inteligencia y la voluntad. Luego la mente y el entendimiento constituyen la misma esencia del alma y no son una potencia suya.

3. Según San Gregorio, "el hombre entiende como los ángeles". Pero los ángeles son llamados "mentes" y "entendimientos". Luego la mente y entendimiento del hombre no es una potencia del alma, sino el alma misma.

4. El ser intelectiva le compete a una substancia por ser inmaterial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Luego parece que por su esencia el alma es también intelectiva.

Por otra parte, el Filósofo considera el principio "intelectivo" como potencia del alma.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia.

1. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae, sed essentia: dicit enim Augustinus, IX «De Trin.»[1]: «Mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant». Ergo intellectus, est ipsa essentia animae.

2. Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II «De anima»[2]; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X «De Trin.»[3], ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.

3. Praeterea, secundum Gregorium, in Homilia Ascensionis[4], «homo intelligit cum angelis». Sed angeli dicuntur «Mentes» et «Intellectus» (q.54 a.3 arg.1). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

4. Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est, quod Philosophus ponit «intellectivum» potentiam animae, ut patet in II «De anima» (l.c. nt.2).

[1] C.2 : ML 42,962.
[2] C.3 n.1 (BK 414a31) : S.TH., lect.5 n.279.
[3] C.11 : ML 42,983.
[4] *In Evang.* l.2 hom.29 : ML 76,1214.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemisa (q.54 a.3; q.77 a.1), quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intellegere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum quod «sensus» accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva: denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine «intellectus», quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I «De anima»[5], quod «intellectus est substantia quaedam». Et etiam hoc modo Augustinus dicit[6] quod mens est «spiritus», vel «essentia».

Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo: nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus[7] in ratione.

Ad tertium dicendum quod in angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc angelus dicitur «Mens» vel «Intellectus»: quia tota virtus

Respuesta. Es preciso afirmar, en conformidad con cuanto hemos establecido, que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. En efecto, la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente en el caso en que su misma operación sea su ser, pues la potencia guarda con la operación, como acto suyo, la misma proporción que la esencia con el ser. Mas sólo en Dios el entender es lo mismo que el ser. Por tanto, únicamente en Dios el entendimiento es su esencia; en las demás criaturas intelectuales, en cambio, el entendimiento es una potencia del ser que entiende.

Soluciones. 1. A veces se da el nombre de "sentido" a una potencia; otras, a la misma alma sensitiva, designándola con el nombre de su potencia principal, que es la de sentir. De igual modo, al alma intelectiva se la llama a veces "entendimiento", por ser la más importante de sus potencias; como al decir el Filósofo que "el entendimiento es una determinada substancia". Y, en este mismo sentido, San Agustín dice que la mente es "espíritu" o "esencia".

2. Lo apetitivo y lo intelectivo son géneros diversos de potencias del alma por razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo coincide en parte con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, puesto que el apetito es efecto de una aprehensión. Y, en atención a esto, San Agustín coloca la voluntad en la mente, y el Filósofo en la razón.

3. En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad, que es consecuencia del entendimiento. Por eso se les llama "mente" y "entendimiento", pues en ello

[5] C.4 n.13 (BK 408b18) : S.TH., lect.10 n.163
[6] *De Trin.* l.c. n.91 ; et l.14 c.16 : ML 42,1053.
[7] *De anima* 3 c.9 n.3 (BK 432b5) : S.TH., lect.14 n.802.

consiste toda su potencia. El alma, en cambio, tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas, no encontrándose, por tanto, en el mismo caso.

4. La inmaterialidad de la substancia intelectual creada no es su entendimiento, sino que de la inmaterialidad le viene su poder intelectivo. Por tanto, no es preciso que el entendimiento sea la substancia del alma, sino sólo una facultad o potencia suya.

sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas: et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

ARTICULO 2

Utrum intellectus sit potentia passiva *

Si el entendimiento es potencia pasiva

Dificultades. Parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

1. Todos los seres son pasivos por razón de su materia y activos por su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la substancia del ser que entiende. Luego parece que el entendimiento no es potencia pasiva.

2. La potencia intelectiva es incorruptible, según anteriormente se ha dicho. Pero, "si el entendimiento es pasivo, es corruptible", como dice el Filósofo. Luego la potencia intelectiva no es pasiva.

3. "El agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y Aristóteles. Mas las potencias de la parte vegetativa, no obstante ser las ínfimas entre las potencias del alma, son todas activas. Luego con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, serán todas activas.

Por otra parte, el Filósofo dice que "entender es un cierto padecer".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

1. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra (q.75 a.6) dictum est. Sed «intellectus si est passivus, est corruptibilis», ut dicitur in III «De anima» [8]. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Praeterea, «agens est nobilius patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [9], et Aristoteles in III «De anima» (l.c.). Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae: quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [10], quod «intelligere est pati quoddam».

* *Sent.* 3 d.14 a.1 q.2; *De verit.* q.16 a.1 ad 13; *De anima* 3 lect.7.9.

[8] C.5 n.2 (BK 430a24): S.TH., lect.10 n.732.

[9] C.16: ML 34,467.

[10] C.4 n.9 (BK 429b24): S.TH., lect.9 n.720.

Respondeo dicendum quod «pati» tripliciter dicitur. Uno modo, proprissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. — Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. — Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est (q.78 a.1), habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. — Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum.

Respuesta. "Padecer" se emplea en tres sentidos. En el primero y más propio, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por su naturaleza o su propia inclinación, como cuando el agua pierde su frialdad por el calor o cuando un hombre enferma o se entristece.—En el segundo, menos propio, cuando al sujeto se le quita algo, séale o no debido. Y en este sentido se dice que padece, no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o movimiento cualquiera.—En el tercer sentido, más general, se entiende por padecer el mero hecho de que un ser que está en potencia para algo adquiera aquello para lo cual estaba en potencia, sin que pierda nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto puede decirse paciente, incluso cuando adquiere una perfección. Y así es como nuestro entendimiento es pasivo.

Lo que se puede demostrar con el siguiente razonamiento. Según hemos dicho, la operación del entendimiento recae sobre el ser en general. Se puede, por tanto, colegir si el entendimiento está en acto o en potencia, considerando su actitud con respecto al ser en general. Pues bien, hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser; tal es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en la cual preexiste originaria y virtualmente todo el ser como en su causa primera. Por lo cual el entendimiento divino no está en potencia, sino que es acto puro.—Ningún entendimiento creado, en cambio, puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, pues se precisaría que fuese infinito. Por consiguiente, ningún entendimiento creado, por el hecho mismo de serlo, está en acto con respecto a todos los objetos inteligibles, sino que se compara a ellos como la potencia al acto.

Ahora bien, la potencia se refiere al acto de dos maneras, pues hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto, como hemos dicho de la materia de los cuerpos celestes; y otra que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto, como sucede a lo que está sujeto a generación y corrupción.—El entendimiento angélico, pues, a causa de su proximidad al primer entendimiento, que, como ya hemos dicho, es acto puro, está siempre en acto con respecto a sus objetos inteligibles. Mientras que el entendimiento humano, que es el ínfimo en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, se halla en potencia con respecto a sus inteligibles, y al principio es "como una tabla rasa en la cual nada hay escrito", según se expresa el Filósofo. Lo que se desprende claramente del hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender y luego entendemos en acto.—Queda, pues, fuera de duda que nuestro entender es "un cierto padecer", según el tercer sentido de la palabra "pasión". Y, por consiguiente, que el entendimiento es potencia pasiva.

Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus (q.58 a.1) de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. — Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum», ut Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.10). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. — Sic igitur patet quod intelligere nostrum est «quoddam pati», secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod «intellectus passivus» secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I «Ethic.»[11] dicitur «rationalis per participationem», quia «obedit rationi». Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur «ratio particularis». Et utroque modo «passivum» accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporali.—Sed intellectus qui est in potentia ad intelligibilia, quem Aristoteles[12] ob hoc nominat «intellectum possibilem», non est passivus nisi tertio modo: quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur: non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

Soluciones. 1. La objeción es aplicable al primero y segundo sentido en que se toma "padecer", que son los propios de la materia prima. El tercero, en cambio, es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. Algunos dan el nombre de "entendimiento pasivo" al apetito sensitivo, en el que residen las pasiones del alma y al que el Filósofo llama también "racional por participación", porque "obedece a la razón". Otros dan el nombre de entendimiento pasivo a la cogitativa, llamada "razón particular". Y, en uno y otro caso, el término "pasivo" puede entenderse según los dos primeros modos de padecer, por cuanto el tal llamado entendimiento es acto de un órgano corporal.—Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a los objetos inteligibles, y al que por eso llama Aristóteles "entendimiento posible", no es pasivo más que en el tercer sentido, puesto que no es acto de ningún órgano corporal. Y, por consiguiente, es incorruptible.

3. El agente es superior al paciente si la acción y la pasión se corresponden, mas no siempre si se refieren a órdenes distintos. Ahora bien, el entendimiento es potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal; la facultad vegetativa, en cambio, es activa en orden a un ser particular, al cuerpo que le está unido. De ahí que nada se oponga a que aquella facultad pasiva sea más perfecta que esta activa.

[11] C.13 n.17 (Bk 1102b25); n.18 (Bk 1103a3); S.Th., lect.20 n.239.

ARTICULO 3

Utrum sit ponere intellectum agentem [a]

Si es preciso admitir un entendimiento agente

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem.

1. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

2. Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra: Lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu: nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu.

Dificultades. Parece que no es preciso admitir un entendimiento agente.

1. La misma relación que hay entre los sentidos y los objetos sensibles se da entre el entendimiento y los objetos inteligibles. Mas, por cuanto el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no se admite un sentido agente, sino sólo el sentido pasivo. Luego, al estar nuestro entendimiento en potencia con respecto a los objetos inteligibles, no parece que deba admitirse un entendimiento agente, sino sólo el posible.

2. Si se responde que también en el sentido hay algo activo, como es la luz, replico: La luz es necesaria para la visión sólo por cuanto hace que el medio sea luminoso en acto, pues es de suyo el color mismo quien motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se su-

[a] Supra q.54 a.4; *Cont. Gent.* 2,77; *De anima* 3 lect.10; *De spirit. creat* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. Theol.* c.83.

[12] *De anima* 3 c.4 n.3 (Bk 429a22): S.Th., lect.7 n.675.

pone medio alguno que necesariamente haya de ser puesto en acto. Luego no hay necesidad de admitir un entendimiento agente.

3. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de éste. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Luego basta su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Mas una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Luego no hay necesidad ninguna de suponer un entendimiento agente que haga inteligibles en acto las especies.

Por otra parte, el Filósofo dice que, "como en toda naturaleza, así también en el alma hay algo por lo que puedan hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas". Lo que implica, por tanto, un entendimiento agente.

Respuesta. Según la opinión de Platón, no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga a las cosas inteligibles en acto, sino, a lo más, para suministrar luz inteligible al sujeto que entiende, como luego explicaremos. Platón suponía en efecto, que las formas de los seres naturales subsisten sin materia y, en consecuencia, que son de suyo inteligibles, ya que una cosa es inteligible en acto por él solo hecho de ser inmaterial. Las llamaba "especies" o "ideas", por participación de las cuales decía que se forma la materia corporal, de modo que los seres individuales queden constituídos en sus propios géneros y especies; incluso nuestro entendimiento, con el fin de poder alcanzar el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero como Aristóteles no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y como, por otra parte, las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, síguese que las naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto. Mas nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto, al modo como el sentido es puesto en acto por lo sensible en acto. Es preciso, por tanto, admitir en el entendimiento una facultad que haga a las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales. De aquí la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Soluciones. 1. Las realidades sensibles están en acto fuera del alma y, por tanto, no hay necesidad de un sentido agente.—Así se comprende que todas las potencias nutritivas sean activas, y las sensitivas pasivas, mientras que las intelectivas son en parte activas y en parte pasivas.

2. Sobre la acción de la luz hay dos opiniones. Unos dicen que para ver se requiere la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores; y de igual modo y por la misma razón que se necesita de la luz para ver, se precisa del entendimiento agente para entender.—Según otros, en cambio, la luz se requiere para la visión no por razón de los colores, a fin de hacerlos visibles en acto, sino, como dice Averroes, para que el medio se haga en acto luminoso; y, según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz se entiende en el sentido de que, así como ésta es necesaria para ver, así también aquél es necesario para entender, pero no por la misma causa.

3. Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos a causa de su diferente disposición; pero, si no se le presupone, es inútil la disposición del sujeto receptor. Ahora bien, lo inteligible en acto no es algo que exista

tu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [13], quod «sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere». Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (a.4; q.84 a.6). Posuit enim Plato [14] formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse: quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat «species», sive «ideas»: ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles [15] non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem. — Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. — Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II «De anima» [16]. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles [17] assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum na-

[13] C.3 n.1 (BK 430a10): S.TH., lect.10 n.728.
[14] *In Timaeo* c.18; cf. *Parmenid.* c.6; *Phaedri* c.48.49.
[15] Vide *Metaph.* 2 c.4 n.1-8 (BK 999a24-b20); l.7 c.3 n.5 (BK 1043b19): S.TH., l.3 lect.9 n.443-45; l.8 lect.3 n.1712.
[16] Comm.67.
[17] *De anima* 3 c.5 (BK 430a15): S.TH., lect.10 n.728; cf. AVERROES, ibid. comm.18.

en el orden de las realidades naturales sensibles, que no subsisten sin la materia. Por consiguiente, la inmaterialidad del entendimiento posible no bastaría para entender si no interviniese el entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción.

tura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULO 4

Utrum intellectus agens sit aliquid animae *

Si el entendimiento agente es algo propio del alma

Dificultades. Parece que el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

1. El efecto del entendimiento agente es el iluminar en orden a la intelección. Pero esto se verifica por algo que es superior al alma, según se expresa San Juan: "Era luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo". Luego parece que el entendimiento agente no es algo propio del alma.

2. El Filósofo niega que el entendimiento agente "entienda unas veces y otras no entienda". Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Luego el entendimiento agente no es propio de nuestra alma.

3. Para obrar bastan el agente y el paciente. Si, pues, el entendimiento posible, que es potencia pasiva, es algo de nuestra alma, y también lo es el entendimiento agente, que es potencia activa, seguiríase que el hombre podría entender cuando quisiere, cosa evidentemente falsa. Por tanto, el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

4. Dice el Filósofo que el entendimiento agente es "una substancia que tiene el ser en acto". Ahora bien,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae.

1. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Io. 1,9: «Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum». Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

2. Praeterea, Philosophus, in III «De anima» [18], attribuit intellectui agenti quod «non aliquando intelligit et aliquando non intelligit». Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

3. Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit: quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

4. Praeterea, Philosophus dicit in III «De anima» [19], quod intellectus agens est «substantia

---

* *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,76.78; *De spirit. creat.* a.10; *De anima* 1.3 lect.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[18] C.5 n.2 (Bk 430a22): S.Th., lect.10 n.740.
[19] C.5 n.1 (Bk 430a13): S.Th., lect.10 n.728.

actu ens». Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

5. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus: nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu: quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), quod «necesse est in anima has esse differentias», scilicet intellectum possibilem, et agentem.

Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus dicit, III «De anima» (ibid.), mae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum

nada está en acto y en potencia con respecto a una misma cosa. Si, pues, el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todos los objetos inteligibles, es propio de nuestra alma, parece imposible que lo sea también el entendimiento agente.

5. Si el entendimiento agente es propio de nuestra alma, es preciso que sea una potencia, pues ni es pasión ni es hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen carácter de agentes con respecto a los estados pasivos del alma, antes bien la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultante de los actos. Pero, como toda potencia emana de la esencia del alma, se seguiría que el entendimiento agente procedería de la esencia del alma, no estando en ella por participación de un entendimiento superior; lo que es inaceptable. Luego el entendimiento agente no es algo propio de nuestra alma.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es necesario que existan en el alma estas diferencias", es decir, el entendimiento posible y el agente.

Respuesta. El entendimiento agente de que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para comprenderlo hemos de tener en cuenta que por encima del alma intelectiva humana es necesario establecer un entendimiento superior, del cual recibe el alma la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto, presupone siempre con anterioridad a sí algo que tiene por esencia esa realidad y que es inmóvil y perfecto. Pero el alma humana es llamada intelectiva porque participa del poder intelectual; y prueba de ello tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo lo es en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad mediante el discurrir y el movimiento, arguyendo. Su inteligencia es, finalmente, imperfecta, ya porque no alcanza

a entender todas las cosas, ya también porque en lo mismo que entiende pasa de la potencia al acto. Por eso se requiere la existencia de un entendimiento más alto que preste auxilio al alma para entender.

Afirmaron algunos que este entendimiento substancialmente separado es el entendimiento agente, el cual esclareciendo, por decirlo así, las imágenes, las hace inteligibles en acto.—Sin embargo, aun supuesto que exista tal entendimiento agente separado, siempre será necesario reconocer en la misma alma humana una facultal participada de aquel entendimiento superior, mediante la cual haga a las cosas inteligibles en acto. De igual modo que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, existen energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales; pues no es el sol exclusivamente el que engendra al hombre, sino que en el hombre hay facultad para engendrar al hombre, y lo mismo en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores, ninguno más perfecto que el alma humana. Se debe, por tanto, afirmar que hay en ella una energía derivada del entendimiento superior capaz de iluminar las imágenes.

Y esto lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto. Ahora bien, a un ser nunca le compete una acción si no es mediante algún principio formalmente inherente a él, según dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible. Por eso es preciso que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma.—De ahí que Aristóteles comparara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, en cambio, según observa Temistio, comparó con el sol

quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam [20] hunc intellectum, quo anima iuvetur tiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu.—Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae: non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra (q.76 a.1) dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima.—Et ideo Aristoteles (cf. nt.19) comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in Commentario Tertii «De anima» [21].

[20] Vide AVICENNAM, *De anima* p.5 c.5; AVERROEM, *De anima* comm.18.
[21] C.32; cf. PLATON., *Civit.* l.6 c.19.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta [22], est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra [23] patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine».

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra (l.c. nt.18) de ipso praemiserat: «idem autem est secundum actum scientia rei».—Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu: ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt

al entendimiento separado, que imprime su luz en nuestra alma.

Pero, según enseña nuestra fe, este entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en quien halla su felicidad, como más adelante probaremos, y de quien, por consiguiente, participa el alma humana su luz intelectual, conforme se expresa el Salmo: "Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro".

Soluciones. 1. Esa luz verdadera ilumina como causa universal, de la cual participa el alma humana cierta particular energía, según ya dijimos.

2. El Filósofo no habla allí del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto, del cual había dicho antes: "El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la cosa".—O, en caso de que sus palabras se refieran al entendimiento agente, significarían que no proviene del entendimiento agente el que unas veces entendamos y otras no, sino del entendimiento que está en potencia.

3. Si el entendimiento agente fuese con respecto al entendimiento posible lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa—al modo de lo que para la vista es el objeto visible en acto—, se seguiría que todo lo entenderíamos al instante, al ser el entendimiento agente quien hace inteligibles todas las cosas. Mas de hecho no se comporta como objeto, sino como lo que pone en acto a los objetos, para lo cual se requiere, además de la presencia del entendimiento agente, la presencia de imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en esta clase de operaciones, puesto que el conocimiento de una cosa conduce al conocimiento de

[22] Cf. *De spirit. creat.* q.10
[23] Q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7.

otras, como por medio de los términos se conocen las proposiciones y por los primeros principios las conclusiones. Y a este respecto es indiferente que el entendimiento agente sea algo propio del alma o algo ajeno a ella.

4. El alma intelectiva es ciertamente inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a las especies inteligibles particulares de las cosas. Las imágenes, en cambio, son indudablemente representaciones en acto de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad a la que llamamos entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, por lo mismo que está en potencia con respecto a ellas.

5. Puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendimiento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias.

utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

ARTICULO 5

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus[a]

Si el entendimiento agente es el mismo para todos

Dificultades. Parece que el entendimiento agente es el mismo para todos.

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero el entendimiento agente está "separado", como dice el Filósofo. Luego no se multiplica en los múltiples cuerpos humanos, sino que es uno solo para todos.

2. El entendimiento agente produce el universal, que es la unidad de muchas cosas. Pero lo que es causa de la unidad es lo más uno. Luego el entendimiento agente es uno solo para todos.

3. Todos los hombres convienen en los conceptos primeros del entendimiento. Pero a ellos asienten por el entendimiento agente. Luego todos tienen de común un mismo entendimiento agente.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus.

1. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est «separatus», ut dicitur in III «De anima»[24]. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum. sed est unus in omnibus.

2. Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» (Ibid.), quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis (a.4). Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis.—Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit (l.c.), «agens est honorabilius patiente». Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur «separatus»: non quasi sit aliqua substantia separata.

[a] *Sent.* 2 d.17 q.2 a.1; *De spirit. creat.* q.10; *Q. de anima* a.5; *Compend. Theol.* c.86.

[24] C.5 n.1 (BK 430a22): S.TH., lect.10 n.742

se multiplica en los múltiples cuerpos humanos, sino que es uno solo para todos.

2. El entendimiento agente produce el universal, que es la unidad de muchas cosas. Pero lo que es causa de la unidad es lo más uno. Luego el entendimiento agente es uno solo para todos.

3. Todos los hombres convienen en los conceptos primeros del entendimiento. Pero a ellos asienten por el entendimiento agente. Luego todos tienen de común un mismo entendimiento agente.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento agente es como la luz. Mas la luz no es la misma en los diversos objetos iluminados. Luego para los distintos hombres no es único el entendimiento agente.

Respuesta. La solución a esta cuestión se desprende de lo que acabamos de decir. Pues si el entendimiento agente no fuese algo propio del alma, sino una substancia aparte, sería uno mismo para todos los hombres; y así lo entienden los que sostienen la unidad de este entendimiento.—Mas, si es propio del alma, como una potencia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican, como anteriormente hemos dicho, según se multiplican los hombres. Pues no es posible que una potencia numéricamente la misma lo sea de distintos sujetos.

Soluciones. 1. El Filósofo prueba que el entendimiento agente está separado, por el hecho de que también lo está el posible, ya que, como él mismo afirma, "el agente es más noble que el paciente". Mas del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. Y en este mismo sentido se dice que el entendimiento agente está "separado", no como si fuese una substancia separada.

2. El entendimiento agente produce el universal mediante abstracción de la materia. Mas para esto no se requiere que sea el mismo en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos sea una misma su actitud con respecto a todas las cosas de las cuales abstrae el universal, con respecto a las cuales el universal es uno. Y esto le compete al entendimiento agente por cuanto es inmaterial.

3. Todos los seres de una misma especie tienen de común la acción que se sigue de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción; no el que ésta sea numéricamente la misma en todos. Ahora bien, el conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción que va aneja a la especie humana. Luego es preciso que todos los hombres tengan de común la facultad que es principio de esta acción, que es el entendimiento agente. Pero no es preciso que sea numéricamente el mismo en todos.—Es necesario, no obstante, que a todos se derive de un mismo principio. Y de este modo la posesión común que los hombres tienen de los primeros conceptos inteligibles demuestra la unidad del entendimiento separado, que Platón comparó al sol; mas no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles comparó a la luz.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum: sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium: non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis: et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus.—Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini (cf. a.4).

ARTICULO 6

Utrum memoria sit in parte intellectiva animae [a]

Si la memoria se halla en la parte intelectiva del alma

Dificultades. Parece que la memoria no se halla en la parte intelectiva del alma.

1. Dice San Agustín que a la parte superior del hombre pertenecen

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [25], **quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt «hominibus pecoribusque communia». Sed memoria est hominibus pecoribusque communis: dicit enim ibidem (c.2) quod «possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae». Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.**

2. Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub «hic et nunc». Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu: quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra es quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [26], quod «memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens».

Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna [27] hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.1; 3 d.26 q.1 a.5 ad 4; 4 d.44 q.3 a.3 q.2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *In I Cor.* 13 lect.2; *Cont. Gent.* 2,74; *De mem. et remin.* lect.2; *Quodl.* 3 q.9 a.1; *Quodl.* 12 q.9 a.1.

[25] C.2.8: ML 42,999.1005.

las cosas que no son comunes a los hombres y a los animales. Pero la memoria es común a los hombres y a los animales; pues en ese mismo lugar dice que "los animales pueden sentir por medio de los sentidos del cuerpo las cosas corporales y confiarlas a su memoria". Luego la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. La memoria tiene por objeto las cosas pasadas. Pero lo pasado se dice por relación a un tiempo determinado. Por consiguiente, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo bajo un determinado tiempo, lo cual es conocer "ahora y aquí". Mas esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. La memoria, por tanto, no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva.

3. En la memoria se conservan las representaciones de las cosas que no se piensan en acto. Pero no es posible que esto tenga lugar en el entendimiento, puesto que el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, y el estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto; y de este modo el entendimiento entiende en acto todas las cosas cuyas representaciones tiene en sí mismo. La memoria, por tanto, no se halla en la parte intelectiva.

Por otra parte, dice San Agustín que "la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola mente".

Respuesta. Puesto que es de esencia de la memoria el conservar las representaciones de las cosas que no se perciben actualmente, lo que ante todo se debe averiguar es si las especies inteligibles pueden ser conservadas así en el entendimiento. Avicena sostuvo que esto era imposible. Afirmaba que sucedía esto en ciertas potencias de la parte sensitiva por cuanto son actos de órganos cor-

[26] C.11: ML 42,983.
[27] *De anima* p.5 c.6.

porales, en los cuales pueden conservarse las representaciones de las cosas sin su actual percepción. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, nada existe a no ser de modo inteligible. Por tanto, es preciso que aquello cuya representación está en el entendimiento sea entendido en acto.—Así, pues, según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto una cosa, la representación de ella deja de estar en el entendimiento; y es preciso, si de nuevo quiere entenderla, el que recurra al entendimiento agente, que supone ser una substancia separada, para que la especie inteligible fluya de él al entendimiento posible. Del ejercicio habitual de dirigirse al entendimiento agente se produce, a su entender, en el entendimiento posible una cierta facilidad para recurrir al entendimiento agente, la cual decía ser el hábito de la ciencia.—Según esta teoría, por tanto, nada se conserva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto; y, por consiguiente, no es posible que exista en ella la memoria.

Mas esta opinión está en franca pugna con la doctrina de Aristóteles. Pues afirma éste que, cuando el entendimiento posible "se hace cada cosa singular al modo del que sabe, se llama entendimiento que está en acto, y que esto sucede cuando puede obrar por sí mismo. Mas aun entonces está ciertamente de algún modo en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiese o descubriese". Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas por cuanto recibe las representaciones de cada uno de los objetos. Del hecho, por tanto, de que recibe las especies inteligibles brota el que pueda obrar cuando quiera, pero no que obre siempre; porque incluso entonces está de algún modo en potencia, si bien de distinto modo que antes de entender; es decir, a la manera como el que tiene conocimiento habitual de una cosa está en potencia para pensar actualmente en ella.

conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organi corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. — Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu: sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae.—Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III «De anima» [28], **quod, cum intellectus possibilis «sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum»; et quod «hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire». Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur: quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.**

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. — Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Esta opinión es, además, contraria a la razón. Pues todo lo que se recibe en una cosa es recibido según el modo de ser del recipiente. Ahora bien, el entendimiento es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Si, pues, la materia corporal retiene las formas que recibe, no sólo mientras actualmente obra por ellas, sino aun después de que cesa su acción, con mayor motivo el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamisible las especies inteligibles, ya provengan de los objetos sensibles o ya emanen de un entendimiento superior.—Por consiguiente, si por memoria entendemos únicamente la facultad de conservar las especies, es preciso afirmar que la memoria reside en la parte intelectiva.

En cambio, si es de esencia de la memoria el que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no residirá en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que percibe lo particular. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, al designar al ser bajo un tiempo determinado, entra en la condición de lo particular.

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto: cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit in III «De anima» [29], **quod «anima est locus specierum, non tota, sed intellectus».**

Soluciones. 1. La memoria, en cuanto conservativa de las especies, no nos es común con los animales; pues las especies se conservan no solamente en la parte sensitiva del alma, sino más bien en el compuesto, por ser la facultad de recordar el acto de un órgano. El entendimiento, en cambio, en razón de su misma naturaleza conserva las especies sin el concurso de ningún órgano corporal. Por eso dice el Filósofo que "el alma es el lugar de las especies, no toda, sino su entendimiento".

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum.

2. La condición de pretérito puede referirse a dos cosas, a saber, al objeto conocido y al acto de conocer.

[28] C.4 n.6 (BK 429b5) : S.TH., lect.8 n.700.

[29] C.4 n.4 (BK 429a27) : S.TH., lect.7 n.686.

Y las dos se hallan simultáneamente reunidas en la parte sensitiva, que es capaz de la aprehensión de una realidad, por lo mismo que es inmutada por el objeto sensible presente; por eso el animal recuerda a un mismo tiempo que ha sentido en tiempo pasado y que ha sentido un objeto sensible pretérito.—Mas, por lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pretérito le es accidental al objeto del entendimiento, no afectándole necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto es hombre; y al hombre como hombre le es accidental el existir en el tiempo presente, en el pasado o en el futuro. En cambio, por razón de su acto, la condición de pretérito puede intervenir necesariamente en el entendimiento, del mismo modo que en el sentido, por cuanto el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo; y así decimos que el hombre entiende ahora, o ayer, o mañana. Lo que no es contrario a su condición intelectual, toda vez que este entender, aunque particular, es, sin embargo, un acto inmaterial, como anteriormente dijimos al hablar del entendimiento; y, por tanto, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo no obstante ser el entendimiento singular, así también entiende su propio entender, que es un acto singular, ya exista en el presente, en el pasado o en el futuro.—De esta manera, por tanto, el concepto de memoria queda a salvo en el entendimiento en cuanto referido a las cosas pasadas, puesto que entiende que él entendió anteriormente; pero no en cuanto a que entienda lo pasado tal y como se encontró en el tiempo y en el espacio.

3. Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento se halla en potencia Otras, está dando su último complemento al acto, y entonces se entiende en acto. Otras, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento se encuentra en estado de hábito. Y de este modo último es como conserva las especies aun cuando no entienda en acto.

Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile.—Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo: homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra (q.76 a.1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. — Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum: et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus: et tunc intelligit actu. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum: et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

ARTICULO 7

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus [a]

Si la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Augustinus enim, in X «De Trin.» [30], ponit in mente «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

3. Praeterea, secundum Augustinum [31], memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus, in III «De anima», attribuit intellectui, ut dictum est (a.6 ad 1). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

Dificultades. Parece que la memoria intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

1. San Agustín coloca en la mente "la memoria, la inteligencia y la voluntad". Pero no hay duda de que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Luego también lo es del entendimiento.

2. Por una misma razón se distinguen las potencias de la parte sensitiva y las intelectivas. Pero, como antes hemos dicho, la memoria en la parte sensitiva es potencia distinta del sentido. Luego la memoria intelectiva es potencia distinta del entendimiento.

3. Según San Agustín, la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y proceden una de otra. Mas esto no podría ser suponiendo que la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Luego no es la misma potencia.

Por otra parte, la memoria es por su naturaleza el depósito o lugar donde se conservan las especies inteligibles. Y el Filósofo atribuye esto al entendimiento. Luego, en la parte intelectiva, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

[a] Infra q.93 a.7 ad 3; *Sent.* 1 d.3 q.4 a.1; *De verit.* q.10 a.3; *Cont. Gent.* 2,74.
[30] C.11; ML 42,983; cf. l.14 c.7: ML 42,1043.
[31] *De Trin.* l.10 c.11; ML 42,983; l.11 c.7: ML 42,993.

Respuesta. Según ya hemos dicho, las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, puesto que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a que se aplica, que es su objeto. También dijimos ya que, cuando una potencia se refiere por su naturaleza a un objeto en su consideración universal, tal potencia no se diversifica en virtud de las diferencias particulares del objeto; al modo como la potencia visiva, que considera a su objeto en cuanto color, no se diversifica en razón de la diferencia del blanco y el negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, puesto que el entendimiento posible es aquello "por lo cual nos hacemos todas las cosas". De ahí que ninguna diversidad en los seres establezca diferencia en el entendimiento posible.

No obstante, el entendimiento agente y el posible se distinguen como potencias, puesto que, respecto a un mismo objeto, distinto principio ha de ser la potencia activa, que hace al objeto estar en acto, de la potencia pasiva, que es movida por el objeto ya existente en acto. Por eso se compara la potencia activa con su objeto como el ser en acto con el ser en potencia, y, por el contrario, la pasiva se compara con su objeto como el ser en potencia con el ser en acto.

Así, pues, en el entendimiento no puede haber más potencias distintas que el entendimiento agente y el posible. Evidentemente, por tanto, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, puesto que tanto el conservar como el recibir es propio por su naturaleza de la potencia pasiva.

Soluciones. 1. Aunque en las "Sentencias" se dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.77 a.3) dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra (q.59 a.4) quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum: sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est «quo est omnia fieri» [32]**. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.**

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia: potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu: ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in 3 dist. I «Sent.» dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres «vires», tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV «De Trin.» (c.7; cf. nt.30), quod «si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro acto intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta (in c; cf. a.7 ad 2).

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

[32] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 3 c.5 (BK 430a10): S.TH., lect.10 n.728.

tres facultades, no fué ése el modo de pensar de San Agustín, quien expresamente dice que, "si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, piénsese o no en ellas, esto es solamente propio de la memoria. Me refiero ahora a la inteligencia, por la que entendemos cuando pensamos, y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con su padre". De donde se desprende que San Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retentiva habitual del alma; inteligencia, al acto del entendimiento, y voluntad, al acto de la voluntad.

2. Lo pasado y lo presente pueden constituir diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas; mas no las intelectivas, por la razón ya dicha.

3. La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y en este sentido se las compara, no como una potencia con otra distinta.

ARTICULO 8

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu *

Si la razón es potencia distinta del entendimiento

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro enim «De spiritu et anima» [33] **dicitur: «Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus». Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.**

Dificultades. Parece que la razón es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice: "Cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y más tarde el entendimiento". Luego la razón es potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

* *Sent* 3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De verit.* q.15 a.1.

[33] C.11: ML 40,786.

2. Dice Boecio que el entendimiento se compara a la razón como la eternidad al tiempo. Pero no corresponde a una misma facultad el estar en el tiempo y en la eternidad. Luego la razón y el entendimiento no son una misma potencia.

3. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento y con los animales el sentido. Pero la razón, que es propia del hombre y por la cual se llama animal racional, es una potencia distinta del sentido. Luego, por el mismo motivo, es distinta del entendimiento, que propiamente compete a los ángeles, llamados por ello intelectuales.

Por otra parte, dice San Agustín que "aquello por lo cual aventaja el hombre a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia, o como mejor guste llamarse". La razón, el entendimiento y la mente son, por tanto, una sola potencia.

Respuesta. La razón y el entendimiento no pueden ser en el hombre potencias distintas; lo que claramente se echará de ver si se consideran sus respectivos actos. En efecto, entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible; raciocinar, en cambio, es discurrir de un concepto a otro concepto para conocerla. Por eso los ángeles, que por su modo natural de ser poseen un conocimiento perfecto de la verdad inteligible, no tienen necesidad de discurrir de una noción a otra, sino que, como dice Dionisio, perciben la verdad de las cosas directamente y sin discurso. Los hombres, por el contrario, como él mismo dice, llegan al conocimiento de la verdad inteligible pasando de un concepto a otro; por lo cual se les llama racionales. Está claro, por tanto, que el raciocinar con respecto al entender es como el moverse con

2. **Praeterea, Boetius dicit, in libro «De consol.»** [34], **quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.**

3. **Praeterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit angelis: unde et intellectuales dicuntur.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «Super Gen. ad litt.» [35], **quod «illud quo homo irrationabilius animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur». Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.**

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 cap. «De div. nom.» [36]. **Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur: et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est**

[34] L.4 prosa 6: ML 63,817.
[35] C.20: ML 34,292.
[36] § 2: MG 3,868; S.TH., lect.2

perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit a prima principia, ad quae inventa examinat.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis (cf. q.77 a.8 ad 1).

Ad secundum patet responsio ex dictis (in c). Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

respecto al reposar o como el adquirir es al poseer: lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del ser perfecto. Y puesto que el movimiento parte siempre de la inmovilidad y termina en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, cuando sigue un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para volver después, por vía de juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas.

Ahora bien, es indudable que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma potencia, incluso en los seres naturales, puesto que en virtud de un mismo principio se mueve localmente una cosa y permanece quieta en un lugar. Con mucha mayor razón, por tanto, en virtud de una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así queda claro que el entendimiento y la razón son en el hombre una misma potencia.

Soluciones. 1. Esa enumeración se establece según el orden de los actos y no por razón de la distinción de las potencias. Aparte de que el citado libro no es de mucha autoridad.

2. La respuesta está clara por lo que hemos dicho. La eternidad se compara al tiempo como lo inmóvil a lo móvil. Por eso Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

3. Los demás animales son tan inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad, que indaga la razón. En cambio, llega al conocimiento de la verdad inteligible, aunque imperfectamente. Por eso la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de distinto género que la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTICULO 9

Utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae [a]

Si la razón superior y la inferior son potencias distintas

Dificultades. Parece que la razón superior y la inferior son potencias distintas.

1. Dice San Agustín que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, y no en la inferior. Pero las partes del alma son sus potencias. Luego la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior tiene su origen en la superior y es dirigida y gobernada por ella. Luego la razón superior es potencia distinta de la inferior.

3. Dice el Filósofo que la "facultad de ciencia" del alma, en virtud de la cual conoce las realidades necesarias, es principio y parte del alma distinto de la "facultad de opinar y raciocinar", por la que conoce las contingentes. Y prueba esto por el hecho de que "lo que tiene género diverso se ordena a partes del alma de género distinto"; y lo contingente y lo necesario son de género diferente, como lo corruptible y lo incorruptible. Ahora bien, como necesario es lo mismo que eterno, y temporal lo mismo que contingente, parece que lo que el Filósofo llama "facultad de ciencia" es la parte superior de la razón, que, según San Agustín, "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; y lo que llama "facultad de opinar o raciocinar" se identifica con la razón inferior, la cual, según San Agustín, "se aplica a dirigir las cosas temporales". Luego la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [37], quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VI «Ethic.» [38], quod «scientificum» animae, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab «opinativo» et «ratiocinativo», quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia «ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae ordinatur»; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat «scientificum», et superior pars rationis, quae secundum Augustinum (l.c.) «intendit aeternis conspiciendis et consulendis»; et quod idem sit quod Philosophus vocat «raciocinativum» vel «opinativum», et inferior ratio, quae secundum Augustinum «intendit temporalibus disponendis». Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

4. Praeterea, Damascenus dicit [39] quod «ex imaginatione fit opinio»; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus». Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior (cf. arg.3), est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII «De Trin.» (l.c. nt.37), quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim (l.c.) quod ratio superior est «quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis»: conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur (l.c.), «quae intendit temporalibus rebus». Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli, ad Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur»: in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant: sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusio-

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.2; *De verit.* q.15 a.2.

[37] C.4.7: ML 42,1000-1004.

[38] C.1 n.5.6 (BK 1139a5-15): S.TH., lect.1 n.1115-23; cf. c.5 n.8 (BK 1140b25): S.TH., lect.4 n.1174.

4. Dice el Damasceno que "la opinión es formada por la imaginación, y luego la mente, al discernir si la opinión es falsa o verdadera, juzga de la verdad; por esto la palabra "mente" viene de medir. Aquello, pues, sobre que ya se ha juzgado y decidido se dice con verdad entendido". Por tanto, la facultad de opinar, que es la razón inferior, es distinta de la mente y entendimiento, que podemos identificar con la razón superior.

Por otra parte, dice San Agustín que la razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones. No son, por consiguiente, dos potencias.

Respuesta. La razón superior y la inferior, según las entiende San Agustín, de ningún modo pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior "se aplica a considerar y consultar las cosas eternas"; a considerarlas, en cuanto que las contempla en sí mismas; a consultarlas, en cuanto que de ellas toma normas para su conducta. Llama, en cambio, razón inferior a la que "se aplica a las cosas temporales". Pero unas y otras, las realidades temporales y las eternas, en su ordenación a nuestro entendimiento, se subordinan entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. En un proceso inventivo, por medio de las cosas temporales llegamos al conocimiento de las eternas, según aquello del Apóstol: "Las perfecciones invisibles de Dios, mediante el conocimiento de cosas creadas se han hecho perceptibles"; mientras que en un proceso deductivo juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos de ellas según las normas de las eternas.

Puede ocurrir que el medio y aquello a que por él se llega pertenezcan a distintos hábitos; y así los prime-

[39] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941

ros principios indemostrables pertenecen al hábito de entendimiento, y las conclusiones de ellos deducidas, al hábito de ciencia. Y por esta causa, de los principios de la geometría se deducen conclusiones aplicables a otra ciencia, como es la perspectiva.—Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, puesto que el acto de la razón es como un movimiento que pasa del uno al otro; y uno mismo es el móvil que transpone el medio y el que llega al término. Luego la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Sin embargo, según San Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por sus diversos hábitos; pues a la razón superior se atribuye la sabiduría, y a la inferior la ciencia.

Soluciones. 1. Puede llamarse parte al resultado de cualquier clase de división, y, por tanto, la razón superior y la inferior se llaman partes en cuanto que se dividen por sus funciones, pero no porque sean distintas potencias.

2. Se dice que la razón inferior procede de la superior y es regulada por ella, por cuanto los principios de que se vale se deducen y están dirigidos por los principios de la razón superior.

3. La "facultad de ciencia" de que habla el Filósofo no es lo mismo que la razón superior; porque aun en las cosas temporales, que son objeto de las ciencias naturales y matemáticas, se encuentran nociones necesarias; y la "facultad de opinar" y "raciocinar" ni aun siquiera alcanzan a ser propias de la razón inferior, que sólo versa acerca de lo contingente.

Mas no por esto se ha de afirmar en absoluto que la potencia por la que el entendimiento conoce los seres necesarios es diferente de aquella por la cual conoce los contingentes; porque unos y otros los conoce

nes vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. — Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens: idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum [40], per officia actuum, et secundum diversos habitus: nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur: et non quia sunt diversae potentiae.

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quod «scientificum» de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior: nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. «Opinativum» autem et «ratiocinativum» in minus est quam ratio inferior: quia est contingentium tantum.

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae

[40] L.c., ml.1 c.4 et c.14: ML 42,1005.

habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam recipit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. «Opinio» enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. «Diiudicare» vero, vel «mensurare», est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen «mentis». «Intelligere» autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

bajo una misma consideración objetiva, a saber, en cuanto seres y verdaderos. Por consiguiente, conoce con perfección las realidades necesarias, que tienen existencia perfecta en la verdad, por cuanto penetra hasta su esencia y por ella demuestra sus accidentes propios. En cambio, conoce imperfectamente los seres contingentes, por lo mismo que tienen un ser y una verdad imperfectos. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia; pero diversifican los actos en cuanto al modo de obrar, y, por tanto, los principios de los actos y los mismos hábitos. Y ésta es la razón por la que el Filósofo distinguió dos partes en el alma, la científica y la que razona, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa aptitud para recibir distintos hábitos, cuya diversidad se proponía entonces indagar. Y, en efecto, si bien lo contingente y lo necesario difieren por sus propios géneros, convienen, no obstante, en la noción común de ser, que es el objeto del entendimiento, a la cual se comparan diversamente, como lo perfecto y lo imperfecto.

4. La distinción del Damasceno se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias. Pues "opinión" significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea el verdadero; y "juzgar" o "medir" es el acto del entendimiento por el cual aplica los principios ciertos al examen de las cuestiones: de aquí el nombre de "mente"; y "entender" es adherirse a lo juzgado prestándole aprobación.

ARTICULO 10

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu

Si la inteligencia es potencia distinta del entendimiento

Dificultades. Parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento.

1. En el libro "Del espíritu y el alma" se dice que, "cuando de las cosas inferiores queremos remontarnos a las superiores, lo primero que hallamos es el sentido, después la imaginación, luego la razón, más tarde el entendimiento y, por último, la inteligencia". Pero la imaginación y el sentido son potencias distintas. Luego también el entendimiento y la inteligencia.

2. Dice Boecio que "de distinta manera consideran al hombre el sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia". Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Luego parece que la inteligencia es potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Los actos son anteriores a las potencias, según dice el Filósofo. Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos que se atribuyen al entendimiento; pues dice el Damasceno que "el primer movimiento de conocer se llama inteligencia, la cual, aplicada a una cosa, se dice intención; si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento: cuando éste permanece en una misma cosa y se examina y juzga a sí propio, se dice "frónesis" (es decir, sabiduría), y la "frónesis", desarrollada, produce el conocimiento, o sea, el lenguaje interior coordinado, del cual afirman que proviene el lenguaje externo hablado". Luego parece que la

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1. Dicitur enim in libro «De spiritu et anima» [41], quod «cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia». Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Praeterea, Boetius dicit, in V «De consol.» [42], quod «ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur». Sed intellectus est eadem potentia cum ratione, Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Praeterea, «actus sunt praevii potentiis», ut dicitur in II «De anima» [43]. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus [44] quod «primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur» (idest sapientia); «phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum». Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [45], quod «intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum». Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

Respondeo dicendum quod hoc nomen «intelligentia» proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis, dicuntur Intellectus seu Mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distingultur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus: scilicet intellectum «agentem, possibilem», et «in habitu», et «adeptum» [46]. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis: qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas (cf. a.8 ad 1), intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

[41] C.11: ML 40,786.
[42] Prosa 4: ML 63,849.
[43] C.4 n.1 (BK 415a16): S.TH., lect.6 n.304.
[44] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

inteligencia es una potencia especial.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles, en las cuales no hay falsedad". Pero el conocimiento de ellas es propio del entendimiento. Luego la inteligencia no es potencia distinta del entendimiento.

Respuesta. La palabra "inteligencia" significa propiamente el acto del entendimiento, que consiste en entender. No obstante, en ciertos libros traducidos del árabe se denominan inteligencias a las substancias separadas que nosotros llamamos ángeles; quizá porque estas substancias entienden siempre en acto; mientras que en traducciones del griego son llamados entendimientos o mentes. Así, pues, la inteligencia no se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto de la potencia. Distinción que se encuentra incluso en los mismos filósofos; pues distinguen en ocasiones cuatro entendimientos: "el agente, el posible, el habitual y el terminado". De los cuales son potencias distintas el agente y el posible, puesto que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la pasiva. Los otros tres, en cambio, se distinguen en conformidad con los tres estados del entendimiento posible; el cual unas veces está sólo en potencia, y entonces se llama posible; otras está en acto primero, que es la ciencia, y entonces se le llama entendimiento habitual; otras, en acto segundo, que es el pensar, y por eso se le llama entendimiento en acto o entendimiento terminado.

Soluciones. 1. En ese texto, caso de aceptar su autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento; y en este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

[45] C.6 n.1 (BK 430a26): S.TH., lect.11 n.746.
[46] Vide ALEXANDRUM APHRODISIENSEM, *De anima* l.2; THEMIST., *De anima* l.3; AVERROEM in III *De anima*.

2. Boecio entiende por inteligencia el acto del entendimiento superior al acto de la razón. Por eso dice allí mismo que "la razón es propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino". Y, en efecto, lo propio de Dios es entenderlo todo sin investigación alguna.

3. Todos esos actos que el Damasceno enumera son actos de la misma potencia intelectiva. La cual primeramente se limita a la simple aprehensión de una cosa; y ese acto se llama "inteligencia". En segundo lugar, ordena lo aprehendido al conocimiento o ejecución de otra cosa, lo que se llama "intención". Mientras persiste en la investigación de lo que se propone, se llama "pensamiento". Cuando examina lo ya pensado en relación con nociones ciertas, se dice saber o conocer; esto es, "frónesis" o sabiduría, pues "a la sabiduría pertenece el juzgar", como dice el Filósofo. Desde el momento en que tiene algo por cierto, ya comprobado, piensa cómo pueda comunicarlo a otros; y esto constituye la disposición del "lenguaje interno", del cual procede la "locución exterior". Pues no toda diferencia de actos da lugar a diversificación de potencias, sino sólo aquellas que no pueden ser reducidas a un mismo principio, según ya dijimos.

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem [47] dicit quod «ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini», proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit: et hic actus dicitur «intelligentia». Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur «intentio». Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur «excogitatio». Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est «phronesis», vel «sapientiae»; nam «sapientiae est iudicare», ut dicitur in I «Metaphys.» [48] Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare: et haec est dispositio «interioris sermonis»; ex qua procedit «exterior locutio». Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra (q.78 a.4) dictum est.

ARTICULO 11

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae [a]

Si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas

Dificultades. Parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* q.3 a.3; *De anima* 3 lect.15; *Ethic.* 6 lect.2

[47] Prosa 5: ML 63,854.

[48] C.2 n.3 (BK 982a16): S.TH., lect.2 n.41.

1. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II «De anima» [49]. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

2. Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

3. Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra (q.78 a.4) dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [50], quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra (q.77 a.3) dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam: accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad so-

1. Lo que aprehende y lo que mueve pertenecen a distintos géneros de potencias, como dice el Filósofo. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Luego son potencias distintas.

2. La diversa formalidad en el objeto diversifica las potencias. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el del práctico lo bueno, que son formalidades distintas. Luego el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas.

3. En la parte intelectiva del alma, el entendimiento práctico es, con respecto al especulativo, lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero, según hemos dicho, la estimativa y la imaginativa son potencias distintas. Luego también el entendimiento especulativo y el práctico.

Por otra parte, dice el Filósofo que el entendimiento especulativo se hace por extensión práctico. Pero una potencia no se transforma en otra. Luego el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias distintas.

Respuesta. El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias distintas. Y la razón es porque, según ya hemos dicho, lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la cual se refiere una potencia, no diversifica esta potencia; como es accidental al color el que sea un hombre su sujeto o el que sea grande o pequeño, por lo cual una misma potencia visiva es quien lo aprehende. Y es accidental en el objeto percibido por el entendimiento el que se ordene a la acción. Ahora bien, en esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico; pues el entendimiento especulativo no ordena lo que perci-

[49] C.3 n.1 (BK 414a29): S.TH., lect.5 n.279; cf. l.3 c.9 n.1.6 (BK 432a15; 433a6): S.TH., lect.14 n.795.810-816.

[50] C.10 n.2 (BK 433a14): S.TH., lect.15 n.820.

be a la acción, sino sólo a la contemplación de la verdad, y el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Por eso dice el Filósofo que el "entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin". Del fin, por consiguiente, toman ambos su nombre: uno el de especulativo, y otro el de práctico u operativo.

Soluciones. 1. El entendimiento práctico es motor, no porque ejerza el movimiento, sino porque dirige hacia él, cosa que le compete por el modo de su aprehensión.

2. La verdad y el bien se incluyen mutuamente, ya que la verdad es un cierto bien, o de lo contrario no sería apetecible, y el bien es de algún modo verdad, so pena de no ser inteligible. Luego, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, al modo como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno aplicable a la acción es, bajo el aspecto de verdadero, objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad como el especulativo, pero ordenando a la acción la verdad conocida.

3. Según ya dijimos, muchas de las diferencias que diversifican las potencias sensitivas no diversifican las intelectivas.

lam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III «De anima» (l.c. nt.50), quod «speculativus differt a practico, fine». Unde et a fine denominatur uterque: hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt: nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (cf. a.7 ad 2; q.77 a.3 ad 4).

ARTICULO 12

Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta [a]

Si la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras

Dificultades. Parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las otras.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.3; *De verit.* q.16 a.1.

1. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in glossa [51] Hieronymi Ez. 1,6, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

1. Los miembros de una misma división parecen ser del mismo género. Pero San Jerónimo sitúa en una misma división a la sindéresis junto con el apetito irascible, el concupiscible y el racional, que son otras tantas potencias. Luego la sindéresis es una potencia.

2. Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensuali opponi videntur: quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per «serpentem» significatur, ut patet per Augustinum, XII «De Trin.» [52] Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

2. Los opuestos pertenecen al mismo género. Pero la sindéresis parece ser opuesta a la sensualidad; pues la sindéresis inclina siempre al bien, y la sensualidad siempre al mal, siendo, por eso, su símbolo la "serpiente", como está claro por San Agustín. Luego parece que la sindéresis es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De libero arbitrio» [53], quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam «regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia»: haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII «De Trin.» [54]; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

3. Dice San Agustín que en la facultad natural de juzgar hay ciertas "reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables", y a ellas llamamos sindéresis. Por tanto, siendo las reglas inmutables que nos dirigen en nuestros juicios propias de la parte superior de la razón, según dice San Agustín, parece que la sindéresis es lo mismo que la razón y, por tanto, que es una potencia.

Sed contra, «potentiae rationales se habent ad opposita», secundum Philosophum [55]. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia: non enim invenitur in brutis.

Por otra parte, dice el Filósofo que "las potencias racionales dicen relación a objetos opuestos". Ahora bien, la sindéresis no se refiere a objetos opuestos, sino que inclina simplemente al bien. Luego no es una potencia; porque, si lo fuese, sería precisamente potencia racional, puesto que no se halla en los animales.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus: licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero [56] dixerint eam esse ipsam

Respuesta. La sindéresis no es una potencia, sino un hábito, aunque hayan afirmado algunos que es una potencia superior a la razón, y otros que es la misma razón, considerada

[51] Ordin. ex Hieronymo *In Ezech.* 1,6: ML 25,22.
[52] C.12.13: ML 42,1007-9.
[53] L.2 c.10: ML 32,1256.
[54] C.2: ML 42,999.
[55] *Metaph.* 9 c.2 n.2 (BK 1046b4): S.TH., lect.2 n.1789.
[56] Cf. ALEXANDRUM HALEN., *Summa theol.* p.3 q.73 membr.2

no como razón, sino como naturaleza.—Para comprender esto hemos de tener en cuenta que, siendo el raciocinio del hombre una especie de movimiento, según ya dijimos, parte, como de un principio inmóvil, de la intelección de ciertas verdades naturalmente evidentes sin necesidad de investigación racional, y termina en otro conocimiento, por cuanto juzgamos a la luz de los principios en sí mismos y naturalmente conocidos sobre las verdades que hemos descubierto en nuestra investigación racional. Y nos consta que de igual modo que la razón especulativa discurre sobre lo especulativo, discurre también la razón práctica acerca de lo operable. Es preciso, por tanto, que hayamos sido naturalmente dotados, lo mismo que de principios especulativos, también de principios prácticos.

Ahora bien, los primeros principios especulativos que nos han sido naturalmente infundidos no pertenecen a ninguna potencia especial, sino, como dice el Filósofo, a cierto hábito especial llamado "entendimiento de los principios". Luego tampoco los principios prácticos que nos han sido naturalmente infundidos pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito natural especial, que llamamos sindéresis. Por tanto, se dice que la sindéresis estimula al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a investigar y por ellos juzgamos lo averiguado. No cabe duda, por consiguiente, de que la sindéresis no es una potencia, sino un hábito natural.

Soluciones. 1. Esta división de San Jerónimo se refiere a la diversidad de actos y no a la de potencias, y bien puede una potencia producir diversos actos.

2. La oposición de la sensualidad y la sindéresis se refiere también a la oposición de sus actos, no opo-

rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.—Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra (a.8) dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur «intellectus principiorum», ut patet in VI «Ethic.»[57] Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secun-

[57] C.6 n.2 (BK 1121a7): S.TH., lect.5 n.1175.

dum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

niéndose como especies diversas de un mismo género.

3. Esas razones inmutables son los primeros principios prácticos, en los cuales no cabe error; y se atribuyen a la razón como a potencia y a la sindéresis como a hábito. De ahí que por ambas, por la razón y por la sindéresis, juzguemos de modo natural.

ARTICULO 13

Utrum conscientia sit quaedam potentia [a]

Si la conciencia es una potencia

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia.

1. Dicit enim Origenes[58] quod conscientia est «spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis». Sed «spiritus» in anima nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Eph. 4,23: «Renovamini spiritu mentis vestrae»; vel ipsum imaginationem; unde et imaginaria visio «spiritualis» vocatur, ut patet per Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.»[59] Est ergo conscientia quaedam potentia.

2. Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati: dicitur enim ad Tit. 1,15, de quibusdam, quod «inquinatae sunt eorum mens et conscientia». Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus vel potentia. Sed non est actus: quia non semper maneret in homine. Nec est habitus: non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur

Dificultades. Parece que la conciencia es una potencia.

1. Dice Orígenes que la conciencia es "un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma", en virtud del cual se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma el "espíritu" designa una potencia, ya sea la mente, según las palabras del Apóstol: "Renovaos en el espíritu de vuestra mente"; ya sea la imaginación, y por eso se llama también a la percepción imaginativa visión "espiritual". La conciencia, por tanto, es una potencia.

2. Nada es sujeto de pecado, a no ser potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto de pecado, pues de algunos dice el Apóstol que "su mente y su conciencia están contaminadas". Luego parece que la conciencia es una potencia.

3. La conciencia necesariamente ha de ser o acto, o hábito, o potencia. Pero no es acto, pues no permanecería siempre en el hombre; ni hábito, porque tendríamos no una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos mediante los cuales nos ordenamos a

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.4; *De verit.* q.17 a.1.

[58] *In Rom.* 2,15 l.2: MG 14,893.

[59] C.6.24: ML 34,459.475.

la acción. Luego la conciencia es una potencia.

Por otra parte, de la conciencia se puede prescindir, mas no de una potencia. Luego la conciencia no es una potencia.

Respuesta. La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que, según el hablar común, se le atribuyen. En efecto, conciencia, en la acepción genuina de la palabra, indica la relación de un conocimiento con una cosa; pues conciencia equivale a "ciencia con otro". Ahora bien, la aplicación de la ciencia a una cosa se efectúa mediante un acto. Por tanto, está claro, por su mismo concepto nominal, que la conciencia es un acto.

Y esto mismo resulta del examen de las funciones que se le atribuyen. De ella se dice que testifica y liga o incita, y también que acusa y remuerde o reprende; cosas todas que siguen a la aplicación de un conocimiento o ciencia nuestra, a lo que hacemos. Y esta aplicación puede hacerse de tres maneras. Una, cuando reconocemos que hicimos o no hicimos una cosa, según las palabras de la Escritura: "Sabe tu conciencia que frecuentemente has maldecido a otros"; y en este caso se dice que "atestigua". Otra, cuando, según nuestra conciencia, juzgamos que una cosa debe o no debe hacerse, y entonces se dice que la conciencia "incita" o "liga". La tercera, cuando por la conciencia juzgamos que una cosa ha estado bien o mal hecha, y entonces "excusa", o "acusa", o "remuerde". Ahora bien, es indudable que todo ello es el resultado de la aplicación actual del conocimiento a lo que hacemos. Por tanto, propiamente hablando, la conciencia designa un acto.

Pero, como el hábito es principio del acto, se da a veces el nombre de

in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis: tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur «cum alio scientia». Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7,23: «Scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis»: et secundum hoc, conscientia dicitur «testificari». Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc, dicitur conscientia «instigare» vel «ligare». Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum: et secundum hoc, conscientia dicitur «excusare» vel «accusare», seu «remordere». Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen

conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Hieronymus, in glossa Ez. 1,6, «synderesim» conscientiam nominat; et Basilius «naturale iudicatorium» [60]; et Damascenus dicit [61] quod est «lex intellectus nostri». Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione: inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est (in c).

conciencia al primer hábito natural, es decir, a la sindéresis; y así San Jerónimo llama a la conciencia "sindéresis"; San Basilio, "facultad natural de juzgar", y el Damasceno dice que es "la ley de nuestro entendimiento". Pues es costumbre nombrar unos por otros las causas y los efectos.

Soluciones. 1. Se da a la conciencia el nombre de espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con la mente, pues es un dictamen de la mente.

2. Se dice que la contaminación está en la conciencia, no como en sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento; o sea, en cuanto que uno sabe que está contaminado.

3. El acto, aunque no siempre permanezca por sí mismo, permanece siempre en su causa, que es la potencia y el hábito. Y aunque los hábitos de que está informada la conciencia son muchos, todos, sin embargo, reciben su eficacia de uno primero, o hábito de los primeros principios, llamado sindéresis. Por eso este hábito toma a veces de una manera particular el nombre de conciencia, como anteriormente dijimos.

[60] *In Prov.* hom.12: MG 31,405.
[61] *De fide orth.* l.4 c.22: MG 94,1200.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 80 Y 81

POTENCIAS APETITIVAS

Comienza con la cuestión 80 la serie de cuatro que dedica Santo Tomás al universo apetitivo. Ciñese a tratar de las potencias tan sólo, porque de los actos respectivos tratará en la 1-2 (q.22-48), y de los hábitos correspondientes en diferentes lugares a lo largo de toda la Segunda Parte. Allí matizará hasta extremos prodigiosos lo que aquí está insinuado y sintetizado en fórmulas universales de fuerte textura metafísica.

Después de distinguir (a.1) el apetito natural inscrito en la esencia misma de toda realidad, y especialmente de toda realidad dinámica (potencias operativas), del apetito elícito, tendencia que sigue a un conocimiento propio del que la siente y cierra el circuito abierto por él ante la realidad, propone y justifica la división análoga del apetito elícito en sensitivo e intelectivo (a.2). Observemos que, si radicalmente la diferencia de estos dos últimos apetitos se debe a sus respectivos estímulos cognoscitivos (sentido e intelecto), la diferencia intrínseca y formal reside en la capacidad o incapacidad respectiva para reflexionar sobre su propio acto y ser por ello dueño de sí o no serlo [1]. Esta prerrogativa del espíritu, de poder replegarse sobre sí y poseerse, es la que permite el dominio de la voluntad sobre los actos de las demás potencias que participan en algún modo de su imperio y, a través de ellas, sobre las realidades exteriores al hombre.

Trata en la cuestión 81 del apetito sensitivo bajo el título *De sensualitate*. En el artículo 1 resuelve una cuestión conceptual planteada por la terminología agustiniana. Habla San Agustín en su libro XII *De Trinitate* de la sensualidad en un texto ambiguo, con tendencia a identificarla con el conocimiento sensorial. La ambigüedad, en realidad, es general en este terreno. Modernamente incluso se ha podido defender la existencia de verdaderas sensaciones afectivas. El Santo distingue netamente ambos fenómenos, el cognoscitivo y el afectivo, sin separarlos, reservando el nombre y el concepto de sensualidad y de movimiento sensual para el apetito sensitivo.

En el artículo 2 procede a justificar la división del apetito sensible en concupiscible e irascible, y lo hace acudiendo a un doble argumento: la analogía con el mundo físico y la experiencia psicológica de la contrariedad de los movimientos de deseo y agresividad. El ad 2 de este artículo y el del siguiente plantean un problema delicado de exégesis. Ya hemos visto en la *Introducción general* la doctrina constante del Angélico sobre la cogitativa (en los animales estimativa) como determinante cognoscitivo único de la afectividad. Parece, sin embargo, en este lugar admitir también la imaginación

[1] «Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus: utpote in ipsa existens agere et non agere» (*Cont. Gent.* 3,47).

y aun el sentido externo como excitantes. La solución plena la hemos intentado dar ya en la *Introducción general*. Aquí nos limitamos a copiar la conclusión exegética del P. Barbado al respecto: «Trata Santo Tomás de explicar cómo, estando el apetito sujeto a la razón, algunas veces obra contra sus dictámenes, y para ello dice que el apetito puede ser movido por dos caminos diferentes: uno es el camino de la razón, que mueve el apetito por medio de la estimativa, y el otro camino es el de los sentidos, cuyas imágenes pueden también excitar el apetito, y, por tanto, puede muy bien suceder que este segundo movimiento contraríe al primero, o sea que el apetito no obedezca a la razón. Luego lo que el Santo quiere decir en el texto en cuestión es que los sentidos y la imaginación mueven, sí, al apetito, pero *no inmediatamente*, sino mediante la cogitativa; sólo que, al señalar la serie de factores de este movimiento, omitió uno de los términos de la serie, el último, que es común a las dos series, tanto si el movimiento parte de la razón como si parte de los sentidos» [2].

Por lo demás, en el artículo 4 se establece no sólo el hecho de esta sujeción del apetito sensitivo a la razón y voluntad, sino el modo propio de esta sujeción, que es política, no despótica. Ese *aliquid sui* que posee la afectividad sensitiva es precisamente su dinamismo propio, la búsqueda del placer como situación final de equilibrio en el concupiscible y la victoria como realización máxima en el irascible [3]. Este dinamismo, que determina el orden de desenvolvimiento de las distintas emociones concupiscibles e irascibles, puede normalmente ser interferido por la voluntad actuando *via obiecti* sobre la cogitativa (la voluntad no actúa directamente sobre las pasiones sino en el orden del ejercicio, no en el de la especificación). La sujeción de la cogitativa y, a su través, del apetito sensitivo a la voluntad, dueña de sus actos, determina una situación de expectativa, una apertura hacia arriba del apetito sensitivo, en la que puede siempre—salvo en condiciones patológicas—engranar el imperio.

CUESTION 80

(In duos articulos divisa

De potentiis appetitivis in communi

De las potencias apetitivas en general

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis (cf. q.78 introd.).

Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensuali-

Trataremos a continuación de las potencias apetitivas.

Acerca de las cuales deben establecerse cuatro cuestiones: primera, del apetito en general; segunda, de

[2] BARRADO, O. P., o.c., t.1 p.747-48.
[3] Cf. en la *Introducción General* lo dicho sobre la función práctica de la cogitativa.

la sensibilidad; tercera, de la voluntad, y cuarta, del libre albedrío.

En torno a la primera cuestión hemos de examinar dos puntos:

Primero: si el apetito debe ser considerado como una potencia especial del alma.

Segundo: si el apetito se divide en sensitivo e intelectivo como en potencias diversas.

tate (q.81); tertio, de voluntate (q.82): quarto, de libero arbitrio (q.83).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo: utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULO 1

Utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia [a]

Si el apetito es una potencia especial del alma

Dificultades. Parece que el apetito no es una potencia especial del alma.

1. No ha de asignarse potencia especial alguna a lo que es común a vivientes y no vivientes. Pero la tendencia apetitiva es común a ambos, puesto que el bien es "lo que todas las cosas apetecen", como dice el Filósofo. Luego el apetito no es potencia especial del alma.

2. Las potencias se distinguen según sus objetos. Pero una misma cosa es lo que apetecemos y conocemos. Luego no es necesario que la potencia apetitiva sea distinta de la cognoscitiva.

3. Lo común se contrapone a lo propio. Pero cada una de las potencias del alma tiende a algo particular apetecible, a saber, el objeto que le conviene. Luego por razón del objeto apetecible en común no es necesario añadir potencia alguna especial que se llame apetitiva.

Por otra parte, el Filósofo distingue el apetito de las demás potencias, y San Juan Damasceno distin-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia.

1. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis: quia bonum est «quod omnia appetunt», ut dicitur in I «Ethic.» [1] Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

3. Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

Sed contra est quod Philosophus, in II «De anima» [2], distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II li-

[a] *Sent* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.3.

[1] C.1 n.1 (Bk 1094a2): S.Th., lect.1 n.9.

[2] C.3 n.1 (Bk 414a29): S.Th., lect.5 n.279; cf. l.3 c.10 n.5 (Bk 433a9): S.Th., lect.15 n.828.

bro [3] distinguit vires appetitivas a cognitivis.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio: sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniusciusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae «appetitus naturalis» vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, «in quo omnia praeexistunt», sicut Dionysius dicit [4].

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est po-

gue las potencias apetitivas de las cognoscitivas.

Respuesta. Es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva. Para cuya evidencia debemos tener en cuenta que cada forma lleva aneja una inclinación; así, el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí. Ahora bien, la forma se encuentra de modo más eminente en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos la forma determina a cada uno exclusivamente a su solo ser propio, que es también su ser natural; y, por consiguiente, de esta forma natural se deriva una inclinación natural, llamada "apetito natural". En cambio, cada uno de los seres dotados de conocimiento, de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras cosas, como, por ejemplo, el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles, y el entendimiento, las de todos los inteligibles; y así el alma humana se hace en cierto modo todas las cosas a través del sentido y el entendimiento. En virtud de lo cual, los seres dotados de conocimiento alcanzan una particular semejanza con Dios, "en quien todas las cosas preexisten", como dice Dionisio.

Así, pues, por lo mismo que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser más elevado que el de las formas naturales, también debe existir en ellos una inclinación más noble que la natural o apetito natural. Y esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer cuantas realidades aprehende, y no sólo aquellas a las cuales le inclina su forma natural. Y, por consiguiente,

[3] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.

[4] *De div. nom.* c.5 § 5: MG 3,820; S.Th., lect.1.

es preciso admitir en el alma una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Según quedó dicho, en los seres que tienen conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que se encuentra en todos los seres, y, por tanto, es preciso para tal efecto que disponga en el alma de una particular potencia.

2. El sujeto que se aprehende y se apetece es uno mismo, pero con formalidades distintas. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible, y apetecido en cuanto conveniente o bueno. Ahora bien, para que las potencias sean distintas se requiere la diversidad conceptual de sus objetos, no precisamente la material.

3. Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado. De ahí que cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Superior a éste se encuentra el apetito psicológico, derivado de la aprehensión, en virtud del cual se desea algo, no en cuanto conveniente al acto de esta o aquella potencia, como la visión para la vista o la audición para el oído, sino porque conviene sin más al animal.

nere aliquam potentiam animae appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est (in c). Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae [a]

Si el apetito sensitivo y el intelectivo son potencias distintas

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

1. Las potencias no se diversifican atendiendo a diferencias accidentales, según ya dijimos. Pero es accidental al objeto apetecible el ser conocido por los sentidos o por la inteligencia. Luego el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias distintas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae.

1. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra (q.77 a.3) dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

2. El conocimiento intelectivo tiene por objeto los universales, en lo que se distingue del sensitivo, cuyo objeto son los singulares. Pero no hay lugar a tal distinción en la parte apetitiva; porque, siendo el apetito un movimiento que va del alma a las cosas, de suyo singulares, parece que toda apetencia es de cosas singulares. Luego no debe distinguirse el apetito intelectivo del apetito sensitivo.

2. Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae: cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

3. De la misma manera que el orden afectivo, en cuanto potencia inferior, se subordina al intelectivo, así también está subordinado su principio motor. Pero no es distinta la potencia motora que sigue al entendimiento de la que sigue al sentido en los demás animales. Luego, por paridad de razón, tampoco lo es el apetito.

3. Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

Por otra parte, el Filósofo distingue un doble apetito, y dice que el apetito superior mueve al inferior.

Sed contra est quod Philosophus, in III «De anima» [3], distinguit duplicem appetitum, et dicit [4] quod appetitus superior movet inferiorem.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III «De anima» [5], et XII «Metaphys.» [6]. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum: quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet

Respuesta. Es necesario afirmar que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo. La potencia apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apetecible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo; incluso la

[a] *De verit.* q.22 a.4; q.25 a.1; *De anima* 3 lect.14.

[3] C.9 n.3 (BK 432b3); c.10 n.3 (BK 433a23): S.TH., lect.14 n.802; lect.15 n.829.
[4] C.11 n.3 BK 434a12): S.TH., lect.16 n.843.
[5] C.10 n.6 (BK 433a13): S.TH., lect.15 n.820.
[6] XI c.7 n.2 (BK 1072a20): S.TH., lect.7 n.2519.

misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante. Y puesto que lo conocido por la inteligencia es de género distinto a lo conocido por los sentidos, síguese que el apetito intelectivo es potencia distinta del apetito sensitivo.

Soluciones. 1. No es accidental al objeto apetecible el ser aprehendido por los sentidos o por el entendimiento, sino que esto le compete esencialmente; pues lo apetecible no mueve al apetito sino en cuanto aprehendido. De ahí que las diferencias del objeto aprehendido son diferencias esenciales del mismo objeto apetecible. Por eso las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como por sus propios objetos.

2. El apetito intelectivo, aun llevado a las cosas singulares que están fuera del alma, es movido a ellas por una razón universal, como el apetecer algo porque es bueno. Por eso mismo dice el Filósofo que se puede tener odio a algo universal; por ejemplo, "cuando tenemos odio a todo género de ladrones".—De modo parecido podemos también desear por medio del apetito intelectivo bienes inmateriales, como la ciencia, la virtud y cosas semejantes, las cuales no son conocidas por los sentidos.

3. Como dice el Filósofo, un juicio universal no mueve sino mediante otro particular; ni tampoco el apetito superior sino mediante el apetito inferior. Por tanto, no existe una facultad motora distinta para el entendimiento y para el sentido.

ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod appetibile non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua «Rhetorica» [9], quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum «odio habemus omne latronum genus».—Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III «De anima» [10], opinio universalis non movet nisi mediante particulari: et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

[9] L.2 c.4 n.31 (Bk 1382a5).
[10] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.845.

CUESTION 81

(In tres articulos divisa)

De sensualitate

De la sensibilidad

Deinde considerandum est de sensualitate (cf. q.80 introd.).

Circa quam quaeruntur tria.

Primo: utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo: utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio: utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Seguidamente ha de tratarse de la sensibilidad.

Sobre esta materia surgen tres problemas:

Primero: si la sensibilidad es facultad exclusivamente apetitiva.

Segundo: si se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

Tercero: si el apetito irascible y el concupiscible obedecen a la razón.

ARTICULO 1

Utrum sensualitas solum sit appetitiva [a]

Si la sensibilidad pertenece exclusivamente al orden apetitivo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva.

1. Dicit enim Augustinus, XII «De Trin.» [1], quod «sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est». Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII «De Trin.» (l.c.), dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

Dificultades: Parece que la sensibilidad no pertenece exclusivamente al orden apetitivo, sino también al cognoscitivo.

1. Dice San Agustín: "El movimiento sensible del alma mediante los sentidos corpóreos nos es común con los animales". Mas los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Luego también la sensibilidad.

2. Los miembros de una misma división pertenecen al mismo género. Pero San Agustín divide la sensibilidad en contraposición a la razón superior e inferior, que son del orden cognoscitivo. Luego la sensibilidad es también potencia cognoscitiva.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.1.
[1] C.12: ML 42,1007.

3. La sensibilidad hace las veces de la serpiente en la tentación del hombre. Mas la serpiente en la tentación de nuestros primeros padres se presenta como quien muestra y propone el pecado, lo que es propio de la potencia cognoscitiva. Luego la sensibilidad es también facultad cognoscitiva.

Por otra parte, la sensibilidad se define como "apetito de cosas pertenecientes al cuerpo".

Respuesta. La palabra "sensibilidad" parece estar tomada del movimiento sensible, de que habla San Agustín, de la misma manera que el nombre de la potencia se toma de su acto; por ejemplo, la potencia visiva, del acto de ver. Ahora bien, el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es en sentido tan propio movimiento como lo es el acto del apetito; pues la perfección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo, la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento. De ahí que por movimiento sensible se entienda la operación de la potencia apetitiva, y por sensibilidad el mismo apetito.

Soluciones. 1. Cuando San Agustín dice que el movimiento sensible del alma tiende hacia los sentidos corporales, no quiere dar a entender que los sentidos del cuerpo se hallen comprendidos bajo la sensibilidad, sino más bien que el movimiento de la sensibilidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos las cosas que ellos perciben. Y en este sentido pertenecen a la sensibilidad, como preámbulos de la misma.

3. Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum «serpentis» (cf. q.79 a.12 arg.2). Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quod sensualitas definitur [2] esse «appetitus rerum ad corpus pertinentium».

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII «De Trin.» [3], sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur: sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

[2] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[3] C.12.15: ML 42,1007-9.

2. La sensibilidad se divide en contraposición a la razón superior e inferior, por cuanto convienen en el acto de mover; pues la facultad cognoscitiva, que comprende la razón superior y la inferior, es motora, como también lo es la apetitiva, a la cual pertenece la sensualidad.

3. La serpiente no solamente mostró y propuso el pecado, sino que además impulsó a cometerlo, y en este sentido es símbolo de la sensibilidad.

ARTICULO 2

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas [4]

Si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

1. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II «De anima» [4]. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

3. Praeterea, odium est in irascibili: dicit enim Hieronymus, super Mt. 13,33: «Possideamus in irascibili odium vitiorum». Sed odium, cum contrarietur amori,

Dificultades. Parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible como en potencias distintas.

1. Según el Filósofo, una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo nocivo son contrarios. Luego, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente y el del irascible lo nocivo, una misma potencia del alma es concupiscible e irascible.

2. El apetito sensitivo no tiene por objeto sino lo conveniente a la sensación. Pero lo conveniente a la sensación es el objeto del apetito concupiscible. Luego no hay otro apetito sensitivo distinto de éste.

3. El odio está en el irascible, pues San Jerónimo dice: "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Pero, como el odio es contrario al amor, reside en el apetito concupis-

[4] Infra q.82 a.5; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De anima* 3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.
[4] C.11 n.2 (Bk 422b23): S.TH., lect.22 n.519.

cible. Luego una misma es la potencia concupiscible y la irascible.

Por otra parte, San Gregorio Niseno y el Damasceno ponen estas dos potencias, la concupiscible y la irascible, como partes del apetito sensitivo.

Respuesta. El apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies. Para cuya comprensión se ha de tener en cuenta que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber inclinación a procurarse lo conveniente y eludir lo nocivo, sino también a resistir a lo corruptivo y adverso, obstáculos para la consecución de lo conveniente y fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiene inclinación natural a alejarse de un lugar inferior, que le es contrario, y a elevarse, según es propio de su naturaleza, sino también a resistir a lo que le altera y destruye.—Por tanto, siendo el apetito sensitivo una inclinación natural que sigue al conocimiento sensitivo (como el apetito natural es inclinación que sigue a la forma natural), es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehuya lo nocivo, y a ésta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es lo conveniente y le ocasiona perjuicio, y a ésta llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es "lo arduo", porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Ahora bien, estas dos inclinaciones no pueden ser reducidas a un solo principio, ya que a veces el alma, a despecho de la inclinación de su apetito concupiscible, se ocupa en cosas tristes, a fin de superar los obstáculos, conforme con la inclinación del irascible. E incluso parece haber pugna entre las pasiones del irascible y las del concupiscible; en efecto, encendida la concupiscencia, disminuye de ordinario la ira, y viceversa. Y esto mismo se desprende claramente del hecho de que el irascible es como el campeón y defensor del concupiscible, puesto que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar las cosas convenientes que el concupiscible apetece, y contra las perjudiciales de que el concupiscible huye. Por ello todas las pasiones del irascible tienen su principio en las del concupiscible, y en ellas terminan; como sucede, por ejemplo, con la ira, que nace de una tristeza que afecta al sujeto, y, una vez lograda su venganza, se resuelve en alegría. Y, por esta misma razón, las peleas de los animales son por materia concupiscible, como el alimento y los placeres venéreos, según ya observó el Filósofo.

Soluciones. 1. El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo nocivo. El irascible, en cambio, la resistencia a lo nocivo, combatiéndolo.

2. Así como entre las facultades cognoscitivas de la parte sensitiva hay una facultad estimativa, la cual, como ya hemos dicho, percibe las cosas que no impresionan al sentido, así también en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo no conveniente al deleite de los sentidos, pero útil al animal para su defensa. Y ésta es la potencia irascible.

3. El odio pertenece de suyo al concupiscible; mas, por razón de la lucha que provoca, puede ser propio del irascible.

est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [6] et Damascenus [6] ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. — Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva: et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est «arduum»: quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium: quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis: nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII «De animalibus» [7].

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra (q.78 a.2) dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensu, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

[6] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672,676.
[6] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

[7] ARISTOTELES, *Hist. animal.* l.8 c.1 n.4 (BK 589a2); cf. l.6 c.18 (BK 571b8); l.9 c.1 n.1.12 (BK 608b19; 610a33).

ARTICULO 3

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi [1]

Si el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón

Dificultades. Parece que el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensibilidad. Pero la sensibilidad no obedece a la razón; por eso se la simboliza con "la serpiente", como dice San Agustín. Luego el apetito irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

2. Cuando se obedece a alguien, no se le contraría. Pero el irascible y el concupiscible contrarían a la razón, según aquello del Apóstol: "Veo otra ley en mis miembros que contraría a la ley de mi espíritu". Luego el irascible y el concupiscible no obedecen a la razón.

3. De igual modo que la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no obedece a la razón, pues no vemos ni oímos cuando queremos. Luego tampoco le obedecen las facultades del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible.

Por otra parte, dice el Damasceno que "lo que obedece a la razón y se deja persuadir por ella, se divide en concupiscencia e ira".

Respuesta. El irascible y el concupiscible obedecen a la parte superior, en la cual residen el entendimiento, o razón, y la voluntad, de dos maneras: una, con respecto a la razón; otra, con respecto a la voluntad.—Obedecen a la razón en cuanto a sus mismos actos. En los animales, el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa, y así la oveja teme al lobo porque le estima enemigo suyo. Pero, como anteriormente hemos dicho, el hombre tiene, en lugar de la estimativa, la cogitativa, llamada por algunos "razón particular", porque compara las representaciones individuales. Por eso de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, la razón particular es movida y dirigida naturalmente por la razón universal, y por esto en la argumentación silogística se deducen de las proposiciones universales conclusiones particulares. Por tanto, es evidente que la razón universal impera al apetito sensitivo, que se divide en concupiscible e irascible, y que este apetito le obedece.—Y como el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, por eso se dice que el apetito concupiscible y el irascible obedecen a la razón más bien que al entendimiento.—Lo que puede experimentar cada uno en sí mismo, pues recurriendo a ciertas consideraciones generales se mitigan o exacerban la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en el orden de la ejecución, que se realiza mediante la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible sigue inmediatamente el movimiento; por ejemplo, en la oveja, que huye al instante por temor al lobo; pues no hay en ellos un apetito superior que oponga resistencia. El hombre, en cambio, no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras ordenadas la una a la otra, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover hasta tanto que el superior lo consienta. Esto es lo que

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi.

1. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi: unde per «serpentem» significatur, ut dicit Augustinus XII «De Trin.» (cf. nt.2). Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud Apostoli, ad Rom. 7,23: «Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae». Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi: non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.6), quod «obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram».

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. — Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum,

timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra (q.78 a.4) dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam «ratio particularis», eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem: unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit.— Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. — Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit: quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis: unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit,

el Filósofo enseña cuando dice que "el apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior".—De este modo, por tanto, el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Soluciones. 1. La sensibilidad está representada por la "serpiente" en cuanto a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible designan más bien el apetito sensitivo por parte del acto, al que, como hemos dicho, son inducidos por la razón.

2. Dice el Filósofo que "en el animal se observa tanto el poder despótico como el político: el alma domina al cuerpo con imperio despótico, y el entendimiento al apetito con imperio político y regio". Dominio despótico es el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de medio alguno para resistir las órdenes de quien les manda, pues nada propio tienen; en cambio, el poder político y regio es el que se ejerce sobre hombres libres, los cuales, si bien están sometidos al gobierno de un jefe, poseen, no obstante, cierta autonomía que les permite resistir sus órdenes.—Según esto, se dice que el alma domina al cuerpo con imperio despótico, pues los miembros corporales en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo, al punto se mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, el entendimiento o la razón se dice que imperan al apetito concupiscible e irascible con imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo no sólo puede ser movido por la estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, dirigida ésta por la razón universal,

in III «De anima»[a], quod «appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem». — Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per «serpentem», quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «Politicorum»[b], «est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum: anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali». Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. — Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu: quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu: quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio

[a] C.11 (Bk 434a12): S.Th., lect.16 n.843.
[b] C.2 n.2 (Bk 1254b2): S.Th., lect.3.

sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón prohibe o algo triste que la razón manda. Por tanto, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye el que la obedezcan.

3. Los sentidos externos tienen necesidad para obrar de ser inmutados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades internas, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan de los objetos exteriores. Por eso están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

INTRODUCCION A LA CUESTION 82

DE LA VOLUNTAD

Al tratar de la voluntad, supone ya su existencia como propiedad inalienable de todo ser espiritual, y su naturaleza como apetito del bien en común, definida ya antes al contraponerla al apetito sensitivo. Trata de la voluntad en una doble consideración: absoluta, frente a sus objetos necesarios o contingentes (a.1-2), y relativa, frente a la inteligencia (a.3-4) y en comparación al apetito sensitivo (a.5).

La trascendencia de los dos primeros artículos es enorme, sobre todo para la moral. La tesis sustentada es medular en la metafísica tomista; la libertad supone la necesidad, como el movimiento la inmutabilidad. Es preciso reducirlo todo a la naturaleza en último análisis. El Angélico desarrollará esta tesis en múltiples lugares y contrapondrá la *voluntas ut natura* a la *voluntas ut voluntas*. Es preciso reivindicar aquí un principio muy olvidado por la filosofía moderna, y particularmente por el existencialismo: los actos necesarios de la voluntad (reductibles al deseo omnímodo de felicidad en abstracto) son los más perfectos, y no los actos libres; la libertad no es, pues, el supremo valor ni la medida del hombre, por lo mismo que son más perfectos los actos acerca del fin que los relativos a los medios. Hasta tal punto es esto cierto, que supone una deficiencia por parte de nuestra libertad humana el poder convertir los verdaderos fines en puros medios, y al revés; lo que ciertamente supone una ampliación del campo de la libertad, pero que, al ser puramente ficticio, nos aleja del Bien al que se ordena. *La verdad os hará libres* (Io. 8,32).

Más aún, la necesidad es aquí la causa de la libertad. De que la voluntad sólo pueda ser saciada por un objeto capaz de saturar su capacidad infinita de deseo se sigue que ningún otro objeto finito y deficiente puede actualizarla por entero y que, por consiguiente, frente a todos ellos permanece en un estado de indiferencia dominadora [1].

La eminencia de la inteligencia sobre la voluntad en un orden de consideraciones absoluto (a.3) es también otra tesis clave: la del intelectualismo tomista, cumbre serena entre dos vertientes extremas, la del intelectualismo exagerado y la del voluntarismo [2]. Las prerrogativas de la voluntad quedan, no obstante, perfectamente a salvo en su consideración relativa. El realismo de la voluntad, que la inclina hacia las cosas precisamente en cuanto existentes *in rerum*

[1] Cf. J. MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino* (trad. arg., Buenos Aires 1946) p.153ss.
[2] Cf. MANSER, o.c.

natura y en su precisa condición ontológica extramental, hace que su dignidad dependa de la dignidad de los objetos queridos. "Si amas tierra, tierra eres", decía San Agustín. De ahí que en este mundo el amor de Dios sea más perfecto que su conocimiento. Esta primacía relativa de la voluntad y sus valores afectivos y de acción es raramente aceptada, prácticamente al menos, por el intelectual. En Santo Tomás no es el menor título de grandeza esta afirmación teórica de la supremacía de los valores éticos sobre los científicos, afirmación llevada hasta sus últimas consecuencias en su propia vida. Por algo fué llamado por León XIII «unice veritatis amator».

Más adelante (1-2 q.9 a.1) completará la doctrina aquí expuesta. Frente a un mismo objeto hay una primacía doble y recíproca del entendimiento y la voluntad: el entendimiento es primero en la moción especificativa universal; la voluntad lo es respecto de la moción *quoad exercitium*, en el orden de la eficiencia. No obstante, «standum est in intellecto sicut in primo»: la primera moción, proveniente del agente extrínseco creador de la naturaleza (la premoción divina), actualiza primero al entendimiento y después a la voluntad.

La influencia de la voluntad es, pues, universal sobre todo el psiquismo humano; pero lo es a través de la inteligencia, a cuyo imperio carga de eficacia y dentro de cuya especificación aplica las demás facultades a sus actos. Hay una implicación mutua entre sus objetos, y eso es lo que hace posible su mutua interacción. La inteligencia actúa en la especificación de sus propios actos y de los de la voluntad; en el orden de ejercicio sólo tiene causalidad eficiente elicitiva respecto de sus propios actos. La voluntad, en cambio, dueña de sus actos y nunca eficazmente movida por ninguna otra potencia, puede sobredeterminar el juicio de la inteligencia en materias puramente contingentes, ante las cuales la evidencia no es capaz de determinar el juicio intelectivo.

El artículo 5, por último, niega diferencias específicas dentro de la voluntad, por contraposición a las que dividen el apetito sensitivo. La razón es clara. Las diferencias del bien concupiscible e irascible quedan aquí subsumidas dentro de la razón formal de bien en común, que es lo que constituye el objeto de la voluntad.

CUESTION 82

(In quinque articulos divisa)

De voluntate

De la voluntad

Deinde considerandum est de voluntate (cf. q.80 introd.).
Circa quam quaeruntur quinque.
Primo: utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.
Secundo: utrum omnia ex necessitate appetat.

Debemos tratar ahora de la voluntad.
Y en esta materia se han de examinar cinco puntos:
Primero: si la voluntad desea alguna cosa con necesidad.
Segundo: si todas las cosas que desea es por necesidad.

Tercero: si es potencia más excelente que el entendimiento.

Cuarto: si la voluntad mueve al entendimiento.

Quinto: si la voluntad se divide en irascible y concupiscible.

Tertio: utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto: utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto: utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULO 1

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat [a]

Si la voluntad desea alguna cosa con necesidad

Dificultades. Parece que la voluntad nada quiere con necesidad.

1. Dice San Agustín que, si algo es necesario, no es voluntario. Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Luego nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Según el Filósofo, las potencias racionales se ordenan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como él mismo dice, "la voluntad está en la razón". Luego la voluntad se refiere a cosas opuestas, y, por tanto, a nada está determinada necesariamente.

3. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Luego el acto de la voluntad no puede ser necesario.

Por otra parte, dice San Agustín que "todos desean la felicidad con voluntad unánime". Pero, si esto no fuese necesario, sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Luego la voluntad quiere algo con necesidad.

Respuesta. La palabra "necesidad" tiene múltiples acepciones. Necesario es "lo que no puede menos de ser". Y esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, ya sea material, como al decir que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; ya sea formal, como al decir que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Esta es una necesidad "esencial y absoluta".—Hay otra manera de necesidad, originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, ya sea el final, ya el eficiente. Por razón del fin, ocurre cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin; y en este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. A ésta llamamos "necesidad de fin", y también "utilidad".—Por razón del agente, la necesidad brota cuando un sujeto es obligado por él a una cosa, sin serle posible obrar de otro modo. Es lo que se llama "necesidad de coacción".

Esta necesidad de coacción es contraria en absoluto a la voluntad, pues llamamos violento a cuanto está en contra de la inclinación natural de un ser. Ahora bien, el movimiento de la voluntad es también una inclinación hacia su objeto; y, por lo mismo, así como se llama natural lo que está conforme con la inclinación de la naturaleza, así también una cosa se dice voluntaria en cuanto que está conforme con la inclinación de la voluntad. Siendo, por tanto, imposible que algo sea a la vez natural y violento, se sigue de aquí la imposibilidad absoluta de que una cosa sea violenta y voluntaria al mismo tiempo.

En cambio, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad, aun cuando no haya más que un modo de alcanzar el fin; así, el que toma en su voluntad la resolución de atravesar el mar, es necesario que forme también en su voluntad el propósito de tomar la nave.

De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que,

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat.

1. Dicit enim Augustinus, in V «De civ. Dei» [1], quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Praeterea, potestates rationales, secundum Philosophum [2], se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis: quia, ut dicitur in III «De anima» [3], voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII «De Trin.» [4], quod «beatitudinem omnes una voluntate appetunt». Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. «Necesse» est enim «quod non potest non esse». Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est «necessitas naturalis et absoluta». — Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem: ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur «necessitas finis»; quae interdum etiam «utilitas» dicitur. — Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur «necessitas coactionis».

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo: sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex

[a] 1-2-q.10 a.1; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6.

[1] C.10: ML 41,152.
[2] *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S.TH., l.9 lect.2 n.1789.
[3] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.802.
[4] C.4: ML 42,1018

así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el Filósofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutablemente sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín han de entenderse en el sentido de necesario con necesidad de coacción. La necesidad natural "no quita la libertad de la voluntad", como él mismo dice.

2. La voluntad, en cuanto que quiere naturalmente una cosa, dice mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, ordenada al conocimiento de los contrarios. Y en este sentido es una potencia más intelectual que racional.

3. Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello; mas, como dice el Filósofo, la elección no es del fin, sino "de las cosas conducentes al fin". Por consiguiente, el deseo del último fin no es de aquellos sobre los cuales tenemos dominio.

necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II «Physic.»[5] Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis «non aufert libertatem voluntatis», ut ipsemet in eodem libro dicit (l.c. nt.1).

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quod summus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed «de his quae sunt ad finem», ut dicitur in III «Ethicorum»[6]. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULO 2

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult[a]

Si la voluntad quiere con necesidad todo lo que ama

Dificultades. Parece que la voluntad quiere con necesidad todas las cosas que ama.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult.

[a] I-2 q.10 a.2; *Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.3 a.3; q.6; *Perih[erm].* 1 lect.14.

[4] C.4, n.3 (BK 2008a21): S.TH., lect.15 n.5.

[5] C.3 n.6 (BK 1111b26); c.5 n.1 (BK 1113a15): S.TH., lect.5 n.446; lect.10 n.488.

1. Dicit enim Dionysius, 4 «De div. nom.»[7], quod «malum est praeter voluntatem». Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum: dicit enim Augustinus, «Super Gen. ad litt.»[8], quod «animalia moventur visis». Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit[9], quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»: et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam (a.1) dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demons-

1. Dice Dionisio que "el mal es ajeno a la voluntad". Luego la voluntad tiende necesariamente al bien que le es propuesto.

2. El objeto de la voluntad se compara a ella como el motor al móvil. Pero el movimiento del móvil sigue necesariamente al impulso del motor. Luego parece ser que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Así como el objeto del apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, o voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos mueve necesariamente al apetito sensitivo; pues dice San Agustín que "los animales son arrastrados por las cosas que ven". Luego parece que el objeto aprehendido por la inteligencia mueve de modo necesario a la voluntad.

Por otra parte, San Agustín dice que "por la voluntad se peca y se vive rectamente"; por tanto, puede optar entre cosas opuestas. Luego no todo lo que quiere lo quiere de modo necesario.

Respuesta. La voluntad no quiere necesariamente todas las cosas que ama. Para probarlo recordemos que, según ya dijimos, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así la voluntad se adhiere al último fin. Pero existen verdades que no tienen conexión necesaria con los primeros principios, como son las proposiciones contingentes, de cuya negación no se sigue la negación de los primeros principios; y a éstas el entendimiento no se adhiere necesariamente. Otras, en cambio, tienen conexión necesaria con los primeros principios; tales son las conclusiones demostrables, de cuya negación se si-

[7] § 32: MG 3,732: S.TH., lect.22.

[8] L.9 c.14: ML 34,402.

[9] *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; cf. *De civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,158.

gue la negación de los primeros principios. Y a éstas asiente el entendimiento necesariamente una vez conocida por demostración deductiva su inclusión necesaria en los principios; pero no se adhiere a ellas de modo necesario antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios, en quien solamente se encuentra la verdadera felicidad. Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Está claro, por tanto, que la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama.

Soluciones. 1. La voluntad nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero, como éste es múltiple, de ahí que no esté determinada necesariamente a uno en particular.

2. El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia excede a la del móvil de tal modo que todas las posibilidades de éste le queden subordinadas. Mas la capacidad de la voluntad, siendo de un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular, y, por lo mismo, ninguno la mueve necesariamente.

3. La facultad sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende una cosa determinada. Por eso mueve determinadamente el apetito sensitivo en conformidad con esa sola cosa. La razón, en cambio, compara muchos objetos; por eso el apetito intelectivo, o voluntad, puede ser solicitado por diversos objetos y no de modo necesario por uno solo.

trabilis, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem: non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate. Sed ratio est collativa plurium: et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULO 3

Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus *

Si la voluntad es potencia más excelente que el entendimiento

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus.

1. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet: proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim I ad Cor. 13,2: «Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum». Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus, in X «Ethic.» [10], ponit al-

Dificultades. Parece que la voluntad es potencia más eminente que el entendimiento.

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y más noble de las causas. Luego la voluntad es la primera y más noble potencia.

2. En los seres naturales hay un progreso desde lo imperfecto a lo perfecto; y esto mismo ocurre en las potencias del alma: hay un ascenso desde los sentidos al entendimiento, que es facultad más noble. Pero existe un proceso natural desde el acto intelectivo al voluntario. Luego la voluntad es potencia más perfecta y noble que el entendimiento.

3. Existe proporción entre los hábitos y sus potencias, como entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, a saber, la caridad, es más excelente que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se lee en la I Epístola a los Corintios: "Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, mas no tuviera caridad, nada soy". Luego la voluntad es potencia más excelente que la inteligencia.

Por otra parte, el Filósofo dice que la inteligencia es la más ex-

* A.seq. ad 1; 2-2 q.33 a.6 ad 1; *Sent.* 2 d.25 a.2 ad 4; 3 d.27 q.1 a.4; *De verit.* q.22 a.11; *Cont. Gent.* 3,26; *De virtut.* q.2 a.3 ad 12,13.

[10] C.7 n.2 (Bk 1177a20); S.Th., lect.10 n.1230.

celente de todas las potencias del alma.

Respuesta. La superioridad de una cosa con relación a otra puede considerarse en dos aspectos: "absoluta" y "relativamente". Una cosa es en absoluto tal por lo que es en sí misma, y relativamente tal por comparación a otra.—Pues bien, si el entendimiento y la voluntad se consideran en sí mismos, el entendimiento es más excelente, como se desprende de la mutua comparación de sus objetos. En efecto, el objeto de la inteligencia es más simple y absoluto que el de la voluntad, toda vez que el objeto del entendimiento es la razón misma de bien apetecible, y el de la voluntad, el bien apetecible, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Ahora bien, cuanto una cosa es más simple y abstracta, tanto más noble y elevada es en sí misma. Por lo tanto, el objeto del entendimiento es más excelente que el de la voluntad. Y como la naturaleza de una potencia depende de la ordenación a su objeto, síguese que la inteligencia de suyo y en absoluto es más excelente y noble que la voluntad.

En cambio, relativa y comparativamente, la voluntad es a veces más excelente que la inteligencia, a saber: cuando el objeto de la voluntad está en una realidad más noble que el objeto del entendimiento. De igual modo que podemos decir que el oído es en cierto aspecto más noble que la vista, en cuanto que la cosa sonora percibida es más perfecta que la realidad sujeto del color, si bien éste es más noble y más simple que el sonido. Como más arriba se dijo, la acción de entender consiste en que la formalidad o concepto de la cosa conocida se encuentre en el cognoscente; en cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia la cosa tal como es en sí. Por eso dice el Filósofo que "el bien y el mal", que son el objeto de la voluntad, "están en las cosas;

tissimam potentiam animae esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo, «simpliciter»; alio modo, «secundum quid». Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale: secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.—Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis: nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra (q.16 a.1; q.27 a.4) dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI «Metaphys.»[1], quod «bonum et malum», quae sunt obiecta voluntatis, «sunt in rebus; verum et falsum», quae sunt obiecta intellectus, «sunt in mente». Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur: sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius: quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

[1] V c.4 n.1 (Bk 1027b25): S.Th., l.6 lect.4 n.1230.

lo verdadero y lo falso", que son el objeto del entendimiento, "están en la mente". Por tanto, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más noble que el alma misma, en la que se encuentra el concepto de tal realidad, tenemos, por comparación a esta realidad, que la voluntad es más noble que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por esto es preferible amar a Dios que conocerle; y viceversa: mejor es conocer las cosas corporales que amarlas. No obstante, el entendimiento es en absoluto más noble que la voluntad.

Soluciones. 1. El concepto de causa proviene de comparar una cosa con otra; y en esta comparación lo más elevado es la noción de bien. Pero, como lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto e incluye la misma noción de bien, se sigue que el bien es una especie de verdad. Mas, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más excelente de los fines, de igual modo que el entendimiento es la más noble de las potencias.

2. Lo que es primero en la generación y en el tiempo es lo más imperfecto, pues en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y lo imperfecto a lo perfecto. En cambio, lo que es por naturaleza y absolutamente anterior, es más perfecto; de este modo el acto es anterior a la potencia. Y es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, como efectivamente el bien conocido mueve a la voluntad.

3. Este argumento considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma, pues por la virtud de la caridad amamos a Dios.

ARTICULO 4

Utrum voluntas moveat intellectum *

Si la voluntad mueve al entendimiento

Dificultades. Parece que la voluntad no mueve al entendimiento.

1. Lo que mueve es más excelente y anterior a la cosa movida; pues el motor es agente, y "el agente es más noble que el paciente", como dicen San Agustín y el Filósofo. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como ya se dijo. Luego la voluntad no mueve a la inteligencia.

2. El motor no es movido por el móvil, a no ser indirectamente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad; pues el objeto apetecible conocido por la inteligencia es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Luego el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Nada podemos amar sin haberlo antes conocido. Si, pues, mediante un acto de querer entender la voluntad mueve al entendimiento, sería necesario que a este acto de la voluntad precediera otro acto del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente; lo cual es imposible. Luego la voluntad no mueve al entendimiento.

Por otra parte, dice el Damasceno que "de nosotros depende el aprender o no cualquier arte que queramos". Ahora bien, una cosa depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por la inteligencia. Luego la voluntad mueve al entendimiento.

Respuesta. Hay dos maneras de causar el movimiento. Una, a modo de fin, y así decimos que el fin mueve al agente. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto, y la mueve a manera de fin.

La segunda, a modo de causa eficiente: según mueve lo que altera a lo que es alterado, y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice San Anselmo. La razon es porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se dirige al fin universal mueve a las demás, que se refieren a fines particulares. Lo que se observa tanto en el orden natural como en el social. Así, el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un término en su existir, mueve a todos los cuerpos inferiores, cuyas acciones se ordenan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. E igualmente el rey, que busca el bien común de todo el reino, mueve con su mandato a cada uno de los magistrados a quienes tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien y el fin en común; cada una de las potencias, en cambio, dice orden a aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista a la percepción de los colores, y la inteligencia al conocimiento de la verdad. Por tanto, la voluntad mueve, a modo de causa eficiente, a todas las potencias del alma a la ejecución de sus respectivos actos, exceptuando las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Soluciones. 1. Se puede considerar la inteligencia bajo dos aspectos: bien en cuanto conoce el ser y la verdad en universal o bien en cuanto realidad o potencia particular con orden a un determinado acto. Y tam-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum.

1. Movens enim est nobilius et prius moto: quia movens est agens, «agens» autem «est nobilius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.» [12], et Philosophus in III «De anima» [13]. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra (a.3) dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, movens non movetur a moto nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem: quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum: appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

3. Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum: quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit [14], quod «in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere». In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus [15] dicit in libro «De similitudinibus». Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia ha-

* 1-2 q.9 a.1; *De verit.* q.22 a.12; *Cont. Gent.* 2,26; *De malo* q.6.

[12] C.16: ML 34,467.
[13] C.5-n.2 (BK 430a18): S.TH., lect.10 n.730
[14] *De fide orth.* l.2 c.26: MG 94,960.
[15] C.2: ML 159,605.

bién la voluntad admite esta noble consideración: por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común, y en cuanto potencia del alma con una determinada actividad.—Si, pues, comparamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, ya hemos dicho más arriba que el entendimiento es en absoluto más excelente y noble que la voluntad.—Si se considera el entendimiento en cuanto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más excelente que la voluntad. Y esto porque bajo la razón de ser y de verdad, que la inteligencia aprehende, se contiene la voluntad misma con su acto y su objeto. Por eso la inteligencia conoce la voluntad, su acto y su objeto, del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, v. gr., una piedra o un tronco, comprendidos bajo la formalidad común de ser y de verdad.—Por el contrario, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento en cuanto realidad o potencia concreta, entonces bajo la formalidad de bien se contienen, como bienes particulares, tanto la inteligencia misma como su acto y su objeto, que es la verdad, cada uno de los cuales es como un bien particular. Y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y le puede mover.

De todo ello se desprende la razón de por qué estas dos potencias se incluyen mutuamente en su actividad, a saber: porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, a su vez, el bien está contenido en la verdad, en cuanto que es una verdad conocida, y la verdad está contenida en el bien, en cuanto que es un bien deseado.

2. El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como

bens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest; uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum.—Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra (a.3) quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate.—Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate: quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. — Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet vo-

luntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio: sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis: sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII «Ethicae eudemicae»[16]: et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

es movido por ésta, según ya dejamos dicho.

3. No es necesario establecer un proceso infinito, sino detenerse en el entendimiento como en el punto de arranque. A todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no a la inversa: no a todo conocimiento precede una moción voluntaria. El principio de la deliberación y la intelección es un principio intelectivo superior a nuestra inteligencia, cual es Dios, como dice el propio Aristóteles, quien de este modo demuestra no haber lugar a un proceso infinito.

ARTICULO 5

Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori [a]

Si el apetito superior debe dividirse en irascible y concupiscible

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas.

1. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. 6,21: «Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum». Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Mt. 13,33, monet ut «odium vitiorum possideamus in irascibili». Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

Dificultades. Parece que el apetito superior, o voluntad, debe dividirse en irascible y concupiscible.

1. La potencia concupiscible se denomina tal por el acto de concupiscencia, y la irascible por el acto de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden apropiársele al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, o voluntad; por ejemplo, el deseo o concupiscencia de la sabiduría, de la cual se dice: "El deseo de la sabiduría conduce al reino perdurable". Igualmente hay cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. A este respecto nos advierte San Jerónimo: "Tengamos en el irascible el odio a los vicios". Luego tanto en el apetito sensitivo como en el intelectivo deben distinguirse el irascible y el concupiscible.

[a] Sup. a q.59 a.4; *Sent.* 3 d.17 a.1 q.3; *De verit.* q.25 a.3; *De anima* 3 lect.4.
[16] C.14 n.20 (BK 1248a24).

2. Es doctrina común que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo, pues no tienen por objeto las cosas sensibles, sino las inteligibles. Luego es preciso admitir en el apetito intelectivo las potencias irascible y concupiscible.

3. En el libro "Del espíritu y del alma" se dice que "el alma posee estas potencias" (a saber: la irascible, la concupiscible y la racional) "antes de unirse al cuerpo". Pero ninguna potencia sensitiva es propia del alma sola, sino del compuesto, como más arriba se dijo. Luego el irascible y el concupiscible están en la voluntad, que es el apetito intelectivo.

Por otra parte, San Gregorio Niseno dice que la parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible; y lo mismo dice el Damasceno. Y el Filósofo afirma que "la voluntad está en la razón; la concupiscencia, en cambio, y la ira, o el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma".

Respuesta. El irascible y el concupiscible no son partes del apetito intelectivo, llamado voluntad. En efecto, según anteriormente se dijo, la potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica en virtud de las diferencias especiales contenidas dentro de esa consideración común. De igual modo que la vista, que se ordena al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color; en cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en universal, puesto que tampoco el sentido conoce el universal. Por consiguiente, el apetito sensitivo se diversifica según las diversas formalidades de los bienes particulares; y así, el apetito concupiscible mira a la razón propia del bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira a la razón de bien en cuanto repele y combate lo que es perjudicial.—La voluntad, por el contrario, mira al bien bajo la razón universal de bien. Por consiguiente, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible; como tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, a pesar de que son múltiples en el sentido.

Soluciones. 1. El amor, la concupiscencia, etc., se consideran de dos maneras. Unas veces, como pasiones, provenientes de una cierta perturbación del ánimo. Así es como comúnmente se entienden, y de este modo solamente están en el apetito sensitivo.—Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación del ánimo; y así son actos de la voluntad. En este sentido se atribuyen incluso a los ángeles y a Dios. Pero en este aspecto no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, la llamada voluntad.

2. Puede llamarse irascible a la misma voluntad en el sentido de que quiere combatir el mal, no a impulso de la pasión, sino por dictamen de la razón. De igual modo, puede ser llamada concupiscible por su deseo del bien. Y de esta manera están la caridad y la esperanza en el concupiscible y en el irascible; es decir, en la voluntad en cuanto se ordena a actos de esta índole.

2. Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo: quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

3. Praeterea, in libro «De spiritu et anima» [17] **dicitur quod «has potentias» (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) «habet anima antequam corpori misceatur». Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra (q.77 a.5.8) dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.**

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [18] **dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum, et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II** [19]**. Et Philosophus dicit, in III «De anima»** [20]**, quod «voluntas in ratione est: in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira», vel «desiderium et animus».**

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra (q.59 a.4; q.79 a.7) dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum: si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni: quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi: nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum.—Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis: sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passionem, cum quadam scilicet conciliatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur: et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. — Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias: sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

[17] C.13: ML 40,789.
[18] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.16.17: MG 40,672-76.
[19] *De fide orth.* c.12: MG 94,928.
[20] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14.

Y en este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro "Del espíritu y el alma": que el apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de que se una al cuerpo (con tal que se entienda en un orden de naturaleza y no de tiempo); aunque, por otra parte, no merezca gran crédito el citado libro.

3. Y así queda también resuelta la tercera dificultad.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro «De spiritu et anima», quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam unitur corpori (ut tamen intelligatur ordo naturae, et non temporis): licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere (cf. q.77 a.1 arg.1 et ad 1). Unde patet solutio ad tertium.

INTRODUCCION A LA CUESTION 83

DEL LIBRE ALBEDRIO

Los artículos que integran esta cuestión debieran ser incluídos en la anterior tras los dos primeros, puesto que lo lógico es tratar de los movimientos voluntarios libres después de los necesarios; tras la *voluntas ut natura,* la *voluntas ut voluntas*. La razón de tratarlos en cuestión aparte es, nos parece, un tanto de índole sistemática como de índole histórica. El problema del libre arbitrio, al que San Agustín dedica todo un libro, tenía ya una cierta autonomía en las escuelas aun antes de llegar a su pleno desenvolvimiento la teoría de las facultades como distintas del alma. Aquí no se plantea el problema de la naturaleza del libre albedrío (sólo se establece su existencia en el a.1), sino más bien su propio sujeto psíquico. La razón de los tres últimos artículos es, pues, una razón histórica: las controversias sobre el sujeto propio del libre albedrío, originadas por la definición del mismo dada por Boecio *(liberum de voluntate iudicium)* y revalorizada por Abelardo en el siglo XII, así como por la del Maestro de las Sentencias *(facultas rationis et voluntatis)*.

El artículo 2, en efecto, rebate la posición defendida por San Buenaventura y Roberto Kilwardby, que hacían del libre arbitrio una *potentia facilis,* un hábito no distinto de la voluntad ni de la razón, pero que tendría por función facilitar el concurso de ambas para la producción del acto libre.

En el artículo 3 se enjuicia y descarta la tesis de Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, que hacían del libre albedrío un acto propio de la razón, un juicio; así como la de Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, que lo identificaban con el conjunto de razón y voluntad.

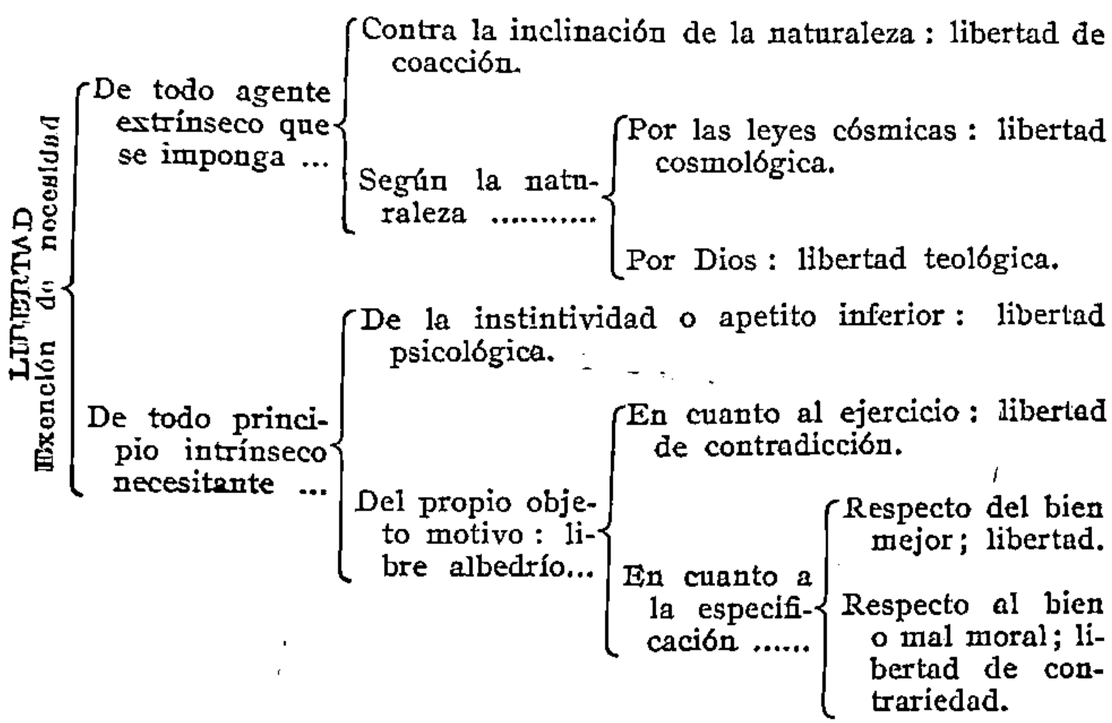
Finalmente, en el artículo 4 define su propia doctrina frente a la serie de los que, desorientados por la definición magisterial de Pedro Lombardo, sostenían que el libre arbitrio era una tercera potencia distinta, una *facultas* cuyo acto propio sería no un juicio ni una volición, sino un «arbitrio» entre ambas: Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers y, con matices, Alejandro de Hales y el propio San Alberto Magno [1].

A través de distintos lugares de la *Summa* podemos espigar los elementos de un cuadro esquemático de los diferentes sentidos de la

---

[1] D. LOTTIN, O. S. B., en *Psychologie et morale aux XII et XIIIe siècles* (París 1942) t.I p.211-24, ha escrito con maestría insuperable la historia de esta controversia. En las p.387-89 del t.4 de esta edición bilingüe de la *Summa* puede hallarse un breve y claro resumen de la misma realizado por el P. URDÁNOZ, O. P.

palabra *libertad* frente a las diversas causas que pueden imponerle uno u otro tipo de necesidad:



Estas diferentes libertades se escalonan en una jerarquía que es también la jerarquía de los vivientes y de los grados de inmanencia.

Un cierto grado de libertad de coacción es esencial a toda naturaleza, por cuanto la naturaleza es el principio intrínseco de los propios movimientos. En este sentido, ni las cosas inanimadas en sus actividades espontáneas, ni las plantas y animales en sus actividades inmanentes (pero sí en sus efectos transitivos), ni la voluntad en sus propios actos elícitos (aunque sí en los actos de otras potencias imperados por ella, esto es, en los movimientos de ejecución), pueden sufrir violencia. Esta libertad de espontaneidad, sin embargo, es mayor en las plantas que en los seres inorgánicos, por lo mismo que su actividad vital se desenvuelve enteramente *ab intrinseco* dentro del propio vegetal, y mayor en el animal que en la planta, por cuanto su actividad no está ya enteramente determinada por su estructura físico-química, sino que obedece a principios cognoscitivos y tiene la iniciativa de su ejecución, aunque no así la de sus instintos [2].

El libre arbitrio, empero, que supone y trasciende la libertad de coerción, es un privilegio del espíritu y tiene su raíz en la inteligencia, poder inmaterial que es capaz de conocer el bien universal y librarse de la tiranía de los bienes concretos que solicita a cada instante su deseo. El poder de reflexión propio del espíritu, en cuanto implica la posibilidad de conocer el propio juicio regulador de su actividad, hace dueño del principio de esa actividad: que no es otra cosa que la libertad [3].

Pero la libertad humana tiene sus límites. La apetición del último fin no es libre en el hombre con libertad de especificación: a ella se

[2] Cf. 1 q.18 a.3.
[3] Cf. *Cont. Gent.* 2,48.

inclina por necesidad natural, inscrita en la estructura intrínseca de la voluntad. Se trata de una necesidad natural, determinada por la causa formal, y que es, al mismo tiempo, la razón de ser de su libertad frente a lo que no constituye actualmente el objeto beatificante. Pero es libre con libertad de ejercicio o de contradicción en este mundo, fuera de la visión beatífica.

Ni está libre la voluntad de la necesidad hipotética, o *ex suppositione* [4], que impone la causa final; esta necesidad se convierte en necesidad natural respecto de aquellos bienes necesaria e inmediatamente conexos con el fin último: la verdad, el bien, la vida, etc., con tal que el intelecto práctico perciba la evidencia de esta conexión.

Nótese en el ad 3 del artículo 1 cómo, respecto de la voluntad (y lo mismo hay que decir de todo ser), Dios no puede decirse agente enteramente extrínseco, y cómo Dios, al mover la voluntad, no la coacciona en lo más mínimo: es la doctrina de la premoción física.

La experiencia de la libertad humana es tan universal como la de las múltiples limitaciones, extravíos y miserias que la condicionan y humillan, hasta hacer irreconocible su verdadero rostro muchas veces. Nada tiene de extraño, pues, que en una u otra de sus formas haya sido negada o deformada a través de la historia del pensamiento humano. La libertad cosmológica ha sido negada por múltiples formas de determinismo cósmico, desde el atomismo y los estoicos hasta el reciente materialismo científico. La libertad teológica ha sido abolida en las doctrinas fatalistas por lo que se refiere a toda actividad libre en general, y para la actividad moral, en el luteranismo y calvinismo. El freudismo ortodoxo ha fundado sus tesis sobre el determinismo de los instintos y de los automatismos del inconsciente. El optimismo leibniziano ha combatido especialmente la libertad de disparidad. El último y más funesto desafío, en fin, que se ha lanzado a la libertad del hombre en todas sus dimensiones y consecuencias le ha formulado Lenin con su cínica pregunta: «Libertad, ¿para qué?»

CUESTION 83

(In quatuor articulos divisa)

De libero arbitrio

Del libre albedrío

Deinde quaeritur de libero arbitrio (cf. q.80 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo: quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

A continuación debemos ocuparnos del libre albedrío.

Y en esta materia se han de examinar cuatro temas:

Primero: si el hombre tiene libre albedrío.

Segundo: qué es el libre albedrío; si es potencia, acto o hábito.

[4] 1 q.82 a.1.

Tercero: caso de ser potencia, si es apetitiva o cognoscitiva.

Cuarto: caso de ser apetitiva, si es idéntica a la voluntad o es potencia distinta.

Tertio: si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto: si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULO 1

Utrum homo sit liberi arbitrii [a]

Si el hombre tiene libre albedrío

Dificultades. Parece que el hombre no tiene libre albedrío.

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues dice el Apóstol: "No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

2. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, obra o deja de obrar. Pero esto no es propio al hombre, puesto que dice el Apóstol: "No es el querer del que quiere, ni el correr del que corre". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

3. Según el Filósofo, "libre es lo que es causa de sí". Luego lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en los Proverbios: "El corazón del rey está en manos de Dios, y él lo dirige a donde le place"; y el Apóstol escribe: "Dios es el que obra en vosotros el querer y el hacer". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

4. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como dice Jeremías, "no está en manos del hombre el trazarse su camino, ni en manos del varón el dirigir sus pasos". Luego el hombre no tiene libre albedrío.

5. Dice el Filósofo que, "según es cada uno, tal le parece el fin".

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii.

1. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult: dicitur enim Rom. 7,15: «Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio». Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis: dicitur enim ad Rom. 9,16: «Non est volentis», scilicet velle, «neque currentis», scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Praeterea, «liberum est quod sui causa est», ut dicitur in I «Metaphys.» [1] Quod ergo movetur ab alio non est liberum. Sed Deus movet voluntatem: dicitur enim Prov. 21,1: «Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud»; et Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere». Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum: quia, ut dicitur Ier. 10,23: «Non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos». Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Praeterea, Philosophus dicit, in III «Ethic.» [2]: «Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei». Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15,14: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui». Glossa (interl.): «idest in libertate arbitrii».

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii: alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio: sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia.—Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.—Sed homo agit iudicio; quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

[a] Supra q.59 a.3; 1-2 q.13 a.6; *De verit.* q.24 a.1.2; *De malo* q.6.

[1] C.2 n.9 (Bk 982b26): S.Th., lect.3 n.58.

[2] C.5 n.7 (Bk 1114a32): S.Th., lect.13 n.515.

Pero no está a nuestro alcance el propio modo de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Luego nos es natural el perseguir el fin, y, por consiguiente, no proviene esto del libre albedrío.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó Dios desde el principio al hombre y dejóle en manos de su consejo". Y la Glosa comenta: "es decir, en la libertad de su albedrío".

Respuesta. El hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para explicar esto, adviértase que hay seres que obran sin juicio previo alguno; v. gr., una piedra que cae y cuantos seres carecen de conocimiento.—Otros obran con un juicio previo, pero no libre; así los animales. La oveja que ve venir al lobo, juzga que debe huir de él; pero con un juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural. De igual manera son todos los juicios de los animales.—El hombre, en cambio, obra con juicio, puesto que por su facultad cognoscitiva juzga sobre lo que debe evitar o procurarse; y como este juicio no proviene del instinto natural ante un caso práctico concreto, sino de una comparación hecha por la razón, síguese que obra con un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. En efecto, cuando se trata de lo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias, como se comprueba en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones de la retórica. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones diversas, no estando determinado en una sola dirección. Luego es necesario que el hombre posea libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Soluciones. 1. Según ya hemos dicho, aunque el apetito sensitivo obedece a la razón, puede en ocasiones oponérsele, deseando algo contrario a lo que la razón dicta. Este es, por tanto, el bien que rehusa el hombre cuando quiere: "el no desear en contra de la razón", conforme comenta San Agustín este texto.

2. Las palabras del Apóstol no significan que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y auxiliado por Dios.

3. El libre albedrío es causa de su propio movimiento, pues el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no requiere necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo; como tampoco se requiere, para que una cosa sea causa de otra, el que sea su primera causa. Dios es la causa primera que mueve, tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y de igual manera que al mover a las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, así tampoco al mover a las voluntarias impide que sus acciones sean voluntarias; antes bien, hace que lo sean, puesto que obra en cada cosa según su propio modo de ser.

4. Cuando se dice que "no está en la mano del hombre el trazarse su camino", se entiende de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, quiéralo o no. No obstante, la elección misma nos pertenece, supuesto, desde luego, el auxilio divino.

5. En el hombre hay dos clases de cualidades: unas naturales y otras adquiridas. Las cualidades naturales pueden referirse, bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a las facultades propias de éste. Ahora bien, por el hecho mismo de que el hombre está conformado de manera determinada por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, de-

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.81 a.3 ad 3) dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet «non concupiscere contra rationem», ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum quod verbum illud Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio: sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus: quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur «non esse in homine via eius», quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis: supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex: una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui

quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis (q.28 a.1.2) patet.— Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum: quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (q.81 a.3). Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur.

Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

sea naturalmente el último fin o bienaventuranza; pues, según hemos dicho, está apetencia es natural y no depende del libre albedrío.—A su vez, por parte del cuerpo y las facultades a él anejas, puede el hombre ser de una determinada manera en virtud de alguna cualidad natural, en cuanto que tiene tal complexión o disposición, debido al influjo de cualesquiera causas corporales, las cuales no pueden influir en la parte intelectiva por no ser ésta acto de ningún cuerpo. Así, pues, según es cada uno en sus cualidades corporales, tal le parece el fin, puesto que, en conformidad con su disposición, se inclina a escoger una cosa o rechazarla. Pero estas inclinaciones se hallan sometidas al juicio de la razón, a la que, como hemos dicho, obedece el apetito inferior. Luego por ello no se menoscaba el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son a modo de hábitos y pasiones, por cuyo influjo nos inclinamos a unas cosas más que a otras. Pero también estas inclinaciones están sometidas al juicio de la razón; e igualmente las cualidades mismas, en cuanto que depende de nosotros, causal o dispositivamente, el adquirirlas o rechazarlas. Y así nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTICULO 2

Utrum liberum arbitrium sit potentia [a]

Si el libre albedrío es una potencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia.

1. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam «liberum iudicium». Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es una potencia.

1. El libre albedrío no es otra cosa que "el juicio libre". Ahora bien, el juicio no es una potencia, sino un acto. Luego el libre albedrío no es una potencia.

[a] *Sent.* 2 d.24 q.1 a.1; *De verit.* q.24 a.4.

2. Se dice que el libre albedrío es "una facultad de la voluntad y de la razón". Pero facultad quiere decir facilidad en la potencia, lo que proviene del hábito. Luego el libre albedrío es un hábito.—También dice San Bernardo que el libre albedrío es "un hábito del alma en sí misma libre". No es, por tanto, una potencia.

3. Ninguna potencia natural se destruye por el pecado. Pero el pecado destruye el libre albedrío; pues dice San Agustín que, "al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde a sí mismo y pierde a éste". Luego el libre albedrío no es una potencia.

Por otra parte, parece que sólo es sujeto de hábito la potencia. Pero el libre albedrío es el sujeto de la gracia, con cuya asistencia elige el bien. Luego es una potencia.

Respuesta. Aunque, en el sentido propio de la palabra, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, es decir, aquello en virtud de lo cual el hombre juzga libremente. Ahora bien, en nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito; por eso decimos que conocemos una cosa por la ciencia, y también por la potencia intelectiva. Es preciso, por tanto, que el libre albedrío sea, o bien una potencia, o un hábito, o una potencia juntamente con un hábito.

Ahora bien, que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, se ve claro por dos razones. Primera, porque, si fuese un hábito, necesariamente sería un hábito natural, puesto que es natural al hombre tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a las cosas sometidas al libre albedrío, puesto que hacia las cosas a las cuales se ordenan los hábitos naturales nos inclinamos naturalmente; por ejemplo, a dar asentimiento a los primeros principios. Las cosas a que nos inclinamos naturalmente no están sujetas al libre albedrío, según ya dijimos del deseo de la felicidad. Por tanto, es contrario a la esencia del libre albedrío el que sea un hábito natural. Y el ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Por eso de ningún modo puede ser un hábito.—Segunda, porque, como afirma el Filósofo, hábito es "aquello por lo cual nos hallamos bien o mal dispuestos en orden a las pasiones o a los actos"; y así, por la templanza nos hallamos bien dispuestos con respecto a las concupiscencias, y por la intemperancia, mal; por la ciencia nos hallamos bien dispuestos para el acto del entendimiento en orden a conocer la verdad, y por el hábito contrario, mal. En cambio, el libre albedrío se halla indiferente en cuanto a elegir bien o mal. Por consiguiente, es imposible que sea un hábito. Tiene, por tanto, que ser una potencia.

Soluciones. 1. Es costumbre designar la potencia con el nombre de su acto. En este caso, el acto, que es el juicio libre, da nombre a la potencia, que es su principio. De otro modo, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. La palabra "facultad" designa a veces la potencia pronta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. — En cuanto al texto de San Bernardo, habla del hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto significa una cierta disposición por la cual de algún modo uno se orde-

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur[3] esse «facultas voluntatis et rationis». Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit[4] quod liberum arbitrium est «habitus animae liber sui». Non ergo est potentia.

3. Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum: Augustinus enim dicit[5] quod «homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum». Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus: dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis: hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (q.82 a.1, 2) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus.—Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur «secundum quos nos habemus ad passiones vel ad actus bene vel male», ut dicitur in II «Ethic.»[6]: nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. — Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. — Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis

[3] Cf. MAGISTRUM *Sent.* 2 d.24.
[4] *Tract. de gratia et lib. arb.* c.1.2: ML 182,1002-4.
[5] *Enchir.* c.30: ML 40,246.
[6] C.5 n.2 (BK 1105b25): S.TH., lect.5 n.296.

na al acto. Lo que corresponde tanto a la potencia como al hábito; pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito que sea apto para obrar bien o mal.

3. Se dice que el hombre perdió por el pecado el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o libertad de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de calamidades. De lo cual hablaremos más adelante, en la Segunda Parte de esta obra, cuando tratemos de la moral.

habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum: nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu Moralium dicetur, in secunda parte huius operis (1-2 q.85ss.; q.100).

ARTICULO 3

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva [a]

Si el libre albedrío es potencia apetitiva

Dificultades. Parece que el libre albedrío no es potencia apetitiva, sino cognoscitiva.

1. Dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón". Pero la razón es potencia cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

2. Libre albedrío viene a equivaler a "juicio libre". Y juzgar es acto de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Lo más propio del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece como si perteneciese al conocimiento, puesto que implica la comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Luego el libre albedrío es potencia cognoscitiva.

Por otra parte, dice el Filósofo que la elección "es el deseo de las cosas que están en nuestro poder". Y el deseo es acto de la potencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva.

1. Dicit enim Damascenus [7] quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium». Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi «liberum iudicium». Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «Ethic.» [8], quod electio est «desiderium eorum quae sunt in nobis». Sed desiderium est actus appetitivae virtu-

[a] 1-2 q.13 a.1.

[7] *De fide orth.* l.2 c.27: MG 94,960.

[8] C.3 n.19 (Bk 1113a9): S.Th., lect.9 n.486.

tis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI «Ethic.» [9] sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam: dicit enim quod electio «vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus». Sed in III «Ethic.» (l.c. nt.8) in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem «desiderium consiliabile». Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod «cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium».

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et

apetitiva. Luego también la elección. Ahora bien, siendo el libre albedrío aquello mediante lo cual elegimos, es una potencia apetitiva.

Respuesta. Lo propio del libre albedrío es la elección, pues se dice que tenemos libre albedrío por cuanto podemos aceptar una cosa rehusando otra, en lo cual consiste la elección. Por consiguiente, la naturaleza del libre albedrío debe ser estudiada partiendo de la elección. Ahora bien, en la elección concurre en parte la facultad cognoscitiva y en parte la apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, en virtud del cual se juzga sobre qué cosa se ha de preferir a otra; y por parte de la facultad apetitiva se requiere el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Por esto, Aristóteles dejó en una ocasión en duda si la elección pertenecía principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, diciendo que la elección es "o bien un entendimiento apetitivo, o un apetito intelectivo". Pero en otro lugar se inclina más bien a afirmar que es un apetito intelectivo, llamando a la elección "deseo dependiente de un consejo". Y la razón es porque el objeto de la elección son los medios conducentes a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado útil. Por tanto, como el bien en cuanto bien es el objeto del apetito, síguese que la elección es principalmente un acto de la potencia apetitiva. Y, por consiguiente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Soluciones. 1. Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que "el libre albedrío acompaña inmediatamente a la razón".

2. El juicio es como la conclusión y determinación del consejo y deli-

[9] C.2 n.5 (Bk 1139b4): S.Th., lect.2 n.1137.

beración. A su vez, el consejo está determinado, primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso dijo el Filósofo que, "habiendo formado juicio mediante el consejo, deseamos en conformidad con el consejo". Y de este modo la elección misma es como una especie de juicio, del cual toma nombre el libre albedrío.

3. La comparación que se implica en el nombre de elección se refiere al consejo precedente, propio de la razón. El apetito, si bien no es capaz de comparar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que compara, guarda cierta semejanza de comparación, por cuanto prefiere una cosa a otra.

determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus: unde Philosophus dicit, in III «Ethic.» (ibid.), quod «ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium». Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

ARTICULO 4

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate *

Si el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad

Dificultades. Parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

1. Dice el Damasceno que una cosa es la "thelesis" y otra distinta la "bulesis". "Thelesis" es la voluntad, y "bulesis" parece ser el libre albedrío, pues, según él, es la voluntad queriendo algo como resultado de la comparación de una cosa con otra. Luego parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2. Las potencias se conocen por sus actos. Pero la elección, que es el acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, porque, como dice el Filósofo, "la voluntad tiene por objeto el fin, y la elección las cosas que se ordenan al fin". Luego el libre albedrío es potencia distinta de la voluntad.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

1. Dicit enim Damascenus, in libro II [10], quod aliud est «thelesis», aliud vero «bulesis»: «thelesis» autem est voluntas; «bulesis» autem videtur arbitrium liberum, quia «bulesis», secundum ipsum (ibid.), est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III «Ethic.» [11]: quia «voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem». Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

* Q.18 a.3.4; *Sent.* 2 d.24 q.1 a.3; *De verit.* q.24 a.6.

[10] *De fide orth.* c.22: MG 94,944.
[11] C.2 n.9 (Bk 1111b26); S.Th., lect.5 n.446.

3. Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia praeter voluntatem.

3. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento son dos las potencias: la agente y la posible. Luego también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Y ésta no parece ser sino el libre albedrío. Luego el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [12], quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

Por otra parte, el Damasceno dice que el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra (q.64 a.2; cf. q.80 a.2) dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam «intelligere» importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. «Ratiocinari» autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, «velle» importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. «Eligere» autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde ma-

Respuesta. Las potencias apetitivas deben ser proporcionadas a las aprehensivas, según ya dejamos dicho. Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad que elige. Lo cual se prueba por la correlación así de sus actos como de sus objetos. En efecto, "entender" significa la simple percepción de una cosa; por eso en rigor sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin discurso comparativo. Razonar, en cambio, consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al de otra; por eso el objeto propio del raciocinio son las conclusiones, a cuyo conocimiento se llega a través de los principios. De igual modo, por parte del apetito, "querer" significa el mero deseo de algo; por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, que se desea por sí mismo. Elegir, en cambio, significa querer una cosa para conseguir otra; por eso su objeto propio son los medios que conducen al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos en virtud de los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios, que son desea-

[12] *De fide orth.* c.14: MG 94,1037.

dos por razón del fin. Evidentemente, por tanto, lo que el entendimiento es con respecto a la razón, eso mismo es la voluntad con respecto a la facultad electiva, es decir, al libre albedrío.—Pero hemos demostrado anteriormente que entender y razonar son actos de una misma potencia, de igual modo que la quietud y el movimiento. Luego una misma potencia es también la que elige y la que quiere, y, por consiguiente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola.

Soluciones. 1. La "bulesis" y la "thelesis" se distinguen no como potencias distintas, sino como actos diferentes.

2. La elección y la voluntad—o acto mismo de querer—son actos distintos, pero de una misma potencia; de igual modo, según ya hemos dicho, que el entender y el razonar.

3. El entendimiento es quien mueve a la voluntad, y, por consiguiente, no es necesario distinguir en ella voluntad agente y posible.

nifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.—Ostensum est autem supra (q.79 a.8) quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod «bulesis» distinguitur a «thelesi», non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus: sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est (In c).

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

INTRODUCCION A LA CUESTION 84

INTELECCION DE LAS COSAS CORPOREAS

Con esta cuestión se abre el conjunto de las seis dedicadas a la actividad propia del entendimiento humano. La distribución de las cuestiones es, como advertimos en la *Introducción general*, un modelo de arquitectura sistemática [1]. Helo aquí en esquema:

INTELECCION HUMANA
- En su estado connatural de unión con el cuerpo .....
  - Conocimiento de las naturalezas corporales .....
    - Origen y proyección sensible de las ideas (q.84).
    - Modo y orden de la intelección (q.85).
    - Objeto indirecto de la intelección (q.86).
  - Conocimiento reflejo de sí y sus principios operativos (q.87).
  - Conocimiento analógico de las realidades espirituales (q.88).
- En estado de separación del cuerpo (q.89.)

La consideración se ciñe exclusivamente a la actividad especulativa natural. De los actos del entendimiento práctico, así como de sus correspondientes hábitos, hablará en diferentes lugares de la Segunda Parte. Pero toda la amplitud de objetos, modos y grados del conocimiento teórico natural está incluída, en sus grandes líneas, en estas seis cuestiones magistrales.

La extensión dada al conocimiento de las cosas sensibles (no menos de tres cuestiones, con un total de 20 artículos) muestra hasta qué punto Santo Tomás estaba preocupado de sentar bien los fundamentos y recalcar la primacía del objeto propio de nuestra inteligencia («ens concretum quidditati sensibili», que diría Cayetano) frente a toda tentativa de fuga idealista.

La cuestión 84 es, a este respecto, de una importancia excepcional. El método según el cual se desenvuelve la textura doctrinal de los artículos es casi siempre un método polémico, de estirpe genuinamente aristotélica. La solución tomista al problema del origen de las ideas es una cumbre que se alza sobre dos vertientes, tentadoras siempre: el empirismo, que resuelve todos nuestros conocimientos en el sentido y sus formas propias de recibir, y el idealismo, que transfiere a la inteligencia humana el objeto y modo de obrar propio del

[1] P.96.

entendimiento angélico o divino. Estos dos abismos han devorado, a lo largo de la historia, a la mayoría de los pensadores, incapaces de resistir su vértigo.

El esquema de la cuestión es como sigue:

EL ENTENDIMIENTO HUMANO
- Conoce las esencias corporales (a.1) por medio de especies vicarias de los objetos (a.2),
- especies que son adquiridas .....
  - no
    - innatas (a.3),
    - ni infundidas por formas separadas (a.4),
    - ni vistas en Dios como objeto en que (a.5),
  - sino por abstracción de los fantasmas sensibles (a.6),
- y en cuyo uso depende también del sentido .....
  - tanto en la simple aprehensión (a.7)
  - como en el juicio (a.8).

Los dos primeros artículos rebaten el empirismo demócriteo y jonio. El 3 se enfrenta con el idealismo platónico. Contra la teoría aviceniana del intelecto agente separado arguye el artículo 4 y contra ciertas desviaciones platonizantes del agustinismo medieval, cuyo paralelo moderno han venido a ser las diversas formas de ontologismo, se sientan las conclusiones del artículo 5.

La argumentación contra unos y otros procede por dos vías: a) *a posteriori,* por la experiencia: todos experimentamos en nosotros mismos la diversidad irreductible de la idea universal respecto de la sensación fugaz y singular, como experimentamos la dependencia de las ideas respecto de los sentidos, cuya falta o lesión supone la ausencia paralela de la ciencia relativa a sus respectivos sensibles; b) *a priori,* por la naturalidad de la unión de alma y cuerpo, que es «ad melius animae».

De los artículos 1 al 6 trata de la dependencia del intelecto respecto a los sentidos en el orden de la adquisición de las ideas. En los 7 y 8 reitera esa dependencia por lo que respecta al uso de las mismas. Son las dos vías, enteramente correlativas: «a rebus ad animam» y «ab anima ad res», de que habla otras veces.

El artículo 6, al que hay que poner en relación con los 3, 4 y 5 de la cuestión 79 y con los 1 y 2 de la 85, son las piezas maestras para construir la teoría tomista de la abstracción.

El *deus ex machina* de la abstracción es, sin duda alguna, el intelecto agente, cuya existencia no es de experiencia directa, pero que parece deducirse con necesidad metafísica de los caracteres tanto del entendimiento humano y su intelección como del sentido y su sensación. Nuestro entendimiento, hallándose al venir a este mundo en pura potencia («tamquam tabula rasa» era la ingenua y poderosa imagen de los antiguos), tiene que extraer sus objetos motivos, las determinaciones que le sitúen en potencia próxima para conocer,

como coprincipios de su intelección (las especies impresas), del sentido, al que se ha unido de una manera natural con ese preciso fin. Ahora bien, la más alta elaboración sensorial, lo que la tradición ha llamado fantasma, es, tanto en su aspecto entitativo-físico (*esse in,* o inherencia accidental al sujeto) como en el representativo-intencional (*esse ad,* o aspecto de signo formal del objeto), material y sometida a las condiciones espacio-temporales o individuantes. La intelección, en cambio, y su producto inmanente, el verbo mental, son espirituales y universales bajo uno y otro aspecto respectivamente. Por otra parte, «nihil incorporeum imprimere potest in rem incorpoream» (a.6). ¿Cómo salvar este abismo?

La solución extrema, simplista, es propia del nominalismo de Durando: no es preciso intelecto agente ninguno. La sola radicación en la misma alma es suficiente para que pueda realizarse el paso de uno a otro producto cognoscitivo.

Entre los que admiten como una necesidad metafísica el intelecto agente, la controversia surge en torno al tipo de causalidad que desempeña. Suárez, tras criticar la teoría tomista de la instrumentalidad del fantasma, propone como solución la causalidad ejemplar o material-objetiva del mismo, teoría en verdad difícil de aceptar si se niega al entendimiento agente el carácter formalmente cognoscitivo: se vendría a caer en una especie de ejemplarismo materialista, frente al espiritualista de Platón.

Los tomistas comúnmente aceptan en principio la idea de la instrumentalidad del fantasma en la ideogénesis, actuando el entendimiento agente como causa principal. Pero, dentro de esta tesis general, caben matices respecto a qué es lo que comunica el intelecto agente al fantasma. Cayetano propuso la hipótesis de una iluminación objetiva, opuesta a una iluminación subjetiva o formal (la primera haría aparecer lo específico del fantasma por asistencia extrínseca de la luz del intelecto agente; la segunda supondría una inherencia formal de esa luz y, por tanto, una modificación física del fantasma). El Ferrariense niega que sea preciso ningún tipo de iluminación, ni formal ni objetiva, bastando la radicación de las facultades sensibles en la misma alma en que se inerva el entendimiento para que los fantasmas sean elevados y habilitados para que el intelecto agente realice su abstracción. Báñez, los Conimbricenses y otros sostienen que el fantasma no es ilustrado sino en razón del efecto producido, esto es, el inteligible en acto [2].

Santo Tomás, ciertamente, tiene textos que favorecen todas y cada una de esas interpretaciones. Siendo una realidad *deducida,* no *experimentada* en sí misma [3], y, por añadidura, espiritual, el entendimiento agente y su *modus operandi* sólo mediante oscuras analogías podemos concebirlo. El Santo propone varias, unas de tipo metafórico, otras de orden metafísico. La más común es la de la luz con respecto a los colores, analogía que se dobla a veces con la de la causalidad instrumental: «sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, in quamtum instrumentaliter agunt in virtute intel-

[2] Véase la exposición y crítica de estas diferentes interpretaciones en Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus* (Vivès, París 1883) p.452ss.

[3] El Santo afirma aquí y en la *Suma contra Gentiles* (2,76) que experimentamos sus efectos.

lectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum» [4].

En otros textos habla, más bien que en términos de causalidad eficiente, en términos de causalidad formal y cuasi material, como aquí cuando dice: «Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae» [5]. El P. Barbado [6] ha creído necesario un ente intermedio entre el fantasma sensible y la especie inteligible, el fantasma inteligible en acto, cuyas causas intrínsecas serían el fantasma inteligible *en potencia* a modo de materia y el acto del intelecto agente a modo de forma; ente que sería a su vez causa eficiente total de la especie inteligible. No parece nada claro que éste sea el pensamiento genuino de Santo Tomás ni que resuelva definitivamente el problema; más bien los crea nuevos, por cuanto multiplica injustificadamente los entes y no aclara cuál sería entonces el propio sujeto psíquico de esa entidad nueva.

El problema queda en pie. No obstante, debemos disipar ciertas dificultades exegéticas, contribuyendo así a una posible solución más satisfactoria.

Nos estamos moviendo en el orden de las acciones inmanentes, en que la causalidad formal, final y eficiente confinan: «Intellectus in actu est intellectum in actu». El acto de entender es acción y cualidad y bien o fin de la potencia. Además, la instrumentalidad como la eficiencia, en el orden de las actividades cognoscitivas, no es física por alteración; sino intencional, o por especificación trascendental. El que una potencia cognoscitiva instrumentalice a otra inferior para adquirir sus propios determinantes cognoscitivos es no sólo posible, sino necesario [7] en todos los sentidos internos: «Ubicumque sunt potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem ad modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem... Et per hunc modum... sensus communis sentit per visum et auditum» [7].

El intelecto está en potencia [8] no para cualquier tipo de determinaciones cognoscitivas, sino única y exclusivamente para las abstraídas de los fantasmas, para el «unum in multis et de multis». El intelecto agente, por su parte, está perpetuamente en acto: es potencia activa «secundum suam substantiam» [9]. Pero esta su actualidad no se prolonga en una *acción* distinta, en la comunicación de una actualidad, si no se cumplen ciertas condiciones extrínsecas por parte del fantasma y del intelecto posible. La actualidad que se trata de producir, en efecto, es la especie inteligible, o *species impressa,* que no es más que el acto primero del intelecto posible. Ahora bien, esta actualización del intelecto formalmente cognoscitivo no es posible sin

[4] *De malo* q.16 a.2 ad 3. Cf. et. *III De anima* 10,730; *De ver.* 10,6,7m; 8,10m; *III Sent.* d.14 q.1 a.1; q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,76.77; 1 q.79 a.3 ad 2; q.87 a.1; *Q. de anima* a.4 ad 4.

[5] A.6. Y más claramente aún: «Sicut in obiecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae; sed complementum formale visibilis in quantum huiusmodi, est ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu; ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis» (*In Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 2).

[6] O.c., t.2 p.89-93.

[7] *In De sensu et sensato* 19,287.

[8] Natural en su condición encarnada; no tratamos aquí de la potencia obediencial respecto a cualquier tipo de ciencia infusa (que será connatural en la otra vida) ni menos de la visión beatífica.

[9] *In III De anima* 10,732ss.

una especificación. ¿Por qué? Precisamente porque no se actualiza sino lo que está en potencia, y la potencialidad del intelecto posible es única y exclusivamente respecto a la especificación próxima de sus actos. Y esta especificación ha de contraerla o recibirla precisamente del fantasma, donde se encuentra ya en acto, aunque en un grado de inmaterialidad inferior.

El intelecto agente, por otra parte, actúa *per modum naturae.* Téngase en cuenta que él no es formalmente cognoscitivo (de ahí el error de Suárez: la causa ejemplar actúa en cuanto conocida); pero su estructura y su dinamismo responde a un conocimiento: el del Autor de la naturaleza. Por eso insiste el Santo en considerar al intelecto agente como una participación del *lumen* divino. Al actuar *per modum naturae,* su operación es constante, uniforme, enteramente espontánea. Entonces, si su actividad ha de dar por resultado una información o actualización del intelecto agente subordinada a una condición extrínseca, como es la especificación objetiva del fantasma (su *esse ad* o significación formal), ese efecto o resultado conservará toda la diversidad de caracteres o especificaciones propia de la materia sobre la que actúa o a la que instrumentaliza, toda la que sea compatible con su propio modo de ser, que es inmaterial, espiritual. La diversidad de contenidos de los fantasmas, por lo mismo que el entendimiento agente no impone ninguno, se verá transcrita en toda su riqueza formal, abandonados únicamente los caracteres materiales individuantes.

En efecto, por lo mismo que su actividad es enteramente espontánea, sin mezcla de pasividad, no podrá el producto del intelecto agente contraer en sí más especificación *ab alio* que la de los caracteres universales, específicos o genéricos, del fantasma. Todo lo que es en el conocimiento sensible dependencia del *hic et nunc* de las condiciones materiales individuantes, es debido a la pasividad *secundum materiam* y es accidental en él: «Formae quae sunt in intellectu speculativo fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis actio est a forma; et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi quae sit similitudo formae. Sed *per accidens* contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipit, et sic retinentur aliquae conditiones materiae» [10]. De ahí que el efecto propio y exclusivo del intelecto agente sea la abstracción de la materia singular y que el intelecto posible no pueda llegar al individuo material sino torsionándose sobre el fantasma.

El fundamento de la *conversio ad phantasmata* es doble: remotamente y por parte del sujeto es la naturaleza misma de nuestro entendimiento, facultad espiritual ciertamente, pero encarnada en un cuerpo: «Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo. Et ideo proprie operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus» [11]. Pero de una manera próxima y por razón del propio objeto (motivo y cuasi terminativo), la *conversio ad phantasmata* es necesaria por aquello cien veces repetido por Santo Tomás tras Aristóteles: «Phantasmata se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum» [12].

La relación intelecto-fantasma es doble, según se trate de la ad-

[10] *De verit.* q.8 a.11.

[11] *De mem. et rem.* 2,317.

[12] *In III De anima* 12,770-6.

quisición de la especie inteligible o de su uso. Lo primero condiciona y fundamenta lo segundo: «Nulla potentia potest cognoscere aliquid non convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem; unde cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata» [13].

¿En qué sentido puede llamarse al fantasma *objeto* de nuestra intelección? En el primer proceso, el de adquisición de las especies *(via a rebus ad animan)*, el fantasma, inmaterializado por el intelecto agente, se comporta como objeto motivo, o determinante cognoscitivo [14]. En el proceso de consideración, o uso de esas especies *(via ab anima ad res)*, ¿hemos de considerar al fantasma como objeto terminativo de la intelección? No conoceríamos entonces las cosas, sino las imágenes de las cosas. Sin duda que no es así. El Santo utiliza diversas fórmulas para caracterizar el papel del fantasma en esta nueva fase: es «instrumentum sive fundamentum» [15], «exemplatum» [16] o «medium cognitionis» [17]. En este uso el entendimiento tiene la iniciativa y puede, a voluntad, formar los fantasmas convenientes a su consideración [18]. Por esta vía puede precisamente imperar la razón al apetito sensitivo. La necesidad, por otra parte, de esta *conversio* se limita al modo connatural de entender del alma encarnada, y el fantasma no tiene entonces más misión, por lo que respecta a la simple aprehensión, que la de ofrecer una concreción y un apoyo imaginativo al universal. No es, pues, objeto últimamente terminativo, como no lo es el espejo respecto de la visión, que, a su través, capta una figura [19], y en esto falla la analogía de la intelección de los fantasmas con la visión de los colores [20].

En el artículo 8 se hace una precisión respecto de la doctrina general formulada en el artículo anterior. Allí se afirmaba cómo no se puede dar ningún tipo de intelección natural sin conversión a los fantasmas de los que ha sido abstraída la especie; aquí se refiere a una operación intelectiva concreta—el juicio—y a una conversión particular que va más allá del fantasma, entendido como puro producto de los sentidos internos, y que engloba a los sentidos externos en el acto total de percepción. Sin el pleno uso de los sentidos, y, más concretamente, del sentido común o conciencia sensible, no es posible juzgar rectamente del objeto propio de nuestro entendimiento encarnado: tal es su tesis.

El fundamento de esta necesidad está en que los sentidos externos—cuya sensación no adquiere toda su plenitud sino cuando es perfeccionada por la conciencia sensible—son el principio y origen de todo conocimiento en nosotros. De ahí que las sensaciones—y, en última instancia, las del tacto—sean la piedra de toque para verificar nuestros juicios, bien sean de existencia, bien quidditativos. Ni quiere esto decir que no hay más juicios verdaderos que los de experiencia.

[13] *De verit.* q.10 a.11 ad 7.
[14] Cf. *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.50 a.4 ad 1.
[15] *Cont. Gent.* 2,73.
[16] 1 q.84 a.7.
[17] *De verit.* q.2 a.6.
[18] *Cont. Gent.* 2,73; 1-2 q.113 a.2.
[19] *De verit.* q.2 a.6.
[20] 3 q.11 a.2 ad 1.

Sólo se afirma que la situación psíquica del que juzga debe ser tal *que pueda* verificar sus juicios y resolverlos, en última instancia, en lo sensible, esto es, que tenga el pleno uso, la iniciativa libre de su atención y la pueda conducir hasta la sensación. Pero, dentro de cada grado de abstracción o tipo de conocimiento científico—lo veremos más tarde—, la verificación del juicio tiene lugar a un distinto nivel sensitivo: el de los sensibles propios, para la física; el de los comunes, para las matemáticas, y el de los *per accidens*, para la metafísica (y en este último caso se trata de una pura resolución material; la formal es en la evidencia de los primeros principios).

CUESTION 84

(In octo articulos divisa)

Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam

Cómo el alma, unida al cuerpo, entiende las cosas corporales, que le son inferiores

Consequenter considerandum est de actibus animae (cf. q.75 introd.), quantum ad potentias intellectivas et appetitivas: aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi (cf. q.78 introd.). Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent: et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus: primo namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata (q.89).

Prima autem consideratio erit tripartita: primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt (q.87); tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam (q.88).

A continuación debemos ocuparnos de los actos del alma en lo que respecta a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las demás potencias no son objeto directo de la consideración del teólogo. Los actos apetitivos, en cambio, son objeto de estudio de la ciencia moral, y por eso tratamos de ellos en la Segunda Parte de esta obra, que versará, precisamente, sobre la cuestión moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos.

Y en su examen procederemos con el siguiente orden: primeramente estudiaremos el modo como entiende el alma unida al cuerpo; en segundo lugar, cómo entiende separada de él (q.89).

La primera consideración será triple: primero analizaremos cómo el alma conoce las cosas corporales, que le son inferiores (q.87); segundo, cómo se conoce a sí misma y lo en el existente; tercero, cómo conoce las substancias inmateriales superiores a ella (q.88).

En cuanto al conocimiento de las realidades corporales, se nos presentan, a su vez, tres cuestiones: primera, por qué medio las conoce; segunda, cómo y en qué orden (q.85); tercera, qué es lo que en ellas conoce (q.86).

Sobre la primera de estas cuestiones nos hacemos estas ocho preguntas:

Primera: si el alma conoce intelectualmente los cuerpos.

Segunda: si los entiende mediante su esencia o por ciertas especies.

Tercera: supuestas las especies, si por naturaleza posee innatas las de todos los objetos inteligibles.

Cuarta: si vienen de ciertas formas inmateriales separadas.

Quinta: si nuestra alma contempla todo lo que entiende en las razones eternas.

Sexta: si adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos.

Séptima: si el entendimiento puede conocer de hecho mediante las especies inteligibles que ya posee, sin referirse a las imágenes.

Octava: si al estar impedidas las potencias sensitivas queda anulado el juicio del entendimiento.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt: primo quidem, per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine (q.85); tertio, quid in eis cognoscit (q.86).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo: utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio: si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto: utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto: utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto: utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo: utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo: utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULO 1

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum [a]

Si el alma conoce intelectualmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma no conoce intelectualmente los cuerpos.

1. Dice San Agustín que "los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento, ni nada corpóreo ser percibido sino por los sentidos". Afirma también que sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma, y los cuerpos no están de esta manera. Luego

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Dicit enim Augustinus, in II «Soliloq.» [1], quod «corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest». Dicit etiam, XII «Super Gen. ad litt.» [2], quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt

[a] *De verit.* q.10 a.4.

[1] C.4: ML 32,888.

[2] C.24: ML 34,474.

corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

3. Praeterea, intellectus est necessarium et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur: sicut Heraclitus dixit quod «non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere», ut recitat Philosophus in IV «Metaphys.» [3]

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit [4] praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat «species» sive «ideas», per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel ali-

el alma no puede conocer los cuerpos por el entendimiento.

2. La misma relación hay entre el sentido y lo inteligible que entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede en absoluto conocer por el sentido lo espiritual, que es inteligible. Luego es imposible conocer por el entendimiento los cuerpos, que son sensibles.

3. El entendimiento tiene por objeto lo necesario y lo que permanece siempre invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y no estables en su mismo ser. El alma, por consiguiente, no puede conocer los cuerpos mediante el entendimiento.

Por otra parte, la ciencia está en el entendimiento. Si, pues, el entendimiento no conoce los cuerpos, síguese que no hay ciencia de ellos, quedando reducida a nada la ciencia natural que trata del cuerpo móvil.

Respuesta. Diremos, para esclarecer esta cuestión, que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas pensaron que nada existía en el mundo sino los cuerpos. Y como veían que todos los cuerpos eran móviles y los creían en un continuo fluir, opinaron que ninguna certeza podíamos tener acerca de la verdad de las cosas; pues lo que está en continuo fluir no puede ser aprehendido con certeza, ya que desaparece antes de que sea juzgado por la mente. Así, Heráclito, como refiere Aristóteles, decía que "no es posible tocar dos veces el agua de un río en movimiento".

Más adelante, Platón, para poner a salvo la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, admitió, además de estos seres corporales, otro género de seres exentos de materia y movimiento, que llamó "especies" o "ideas", por participación de las cuales cada una de las

[3] III c.5 n.12 (Bk 1010a14): S.Th., l.4 lect.12 n.683.

[4] *Phedonis* c.49; in *Timaeo* c.5.

realidades singulares y sensibles presentes se dicen hombre o caballo u otra cosa cualquiera. Y afirmaba, en consecuencia, que las ciencias, las definiciones y cuanto respecta al acto del entendimiento, no hace referencia a estos cuerpos sensibles, sino a aquellos seres inmateriales y separados, de tal forma que el alma no entiende los seres corpóreos, sino sus especies separadas.

Pero esto resulta falso por un doble motivo. Primeramente, porque, siendo aquellas especies inmateriales e inmóviles, se excluiría de las ciencias el conocimiento del movimiento y de la materia (que es lo propio de la ciencia natural) y la demostración por las causas agentes y materiales.—En segundo lugar, porque resulta ridículo que, para lograr el conocimiento de las cosas que nos están presentes, pongamos como medio otras realidades distintas substancialmente de aquéllas, puesto que difieren de ellas en el ser; de modo que, aun conocidas esas substancias separadas, no por ello podríamos formar juicio de las sensibles.

En esto parece que se desvió Platón de la verdad; porque, juzgando que todo conocimiento se verifica mediante una cierta semejanza, creyó que la forma de lo conocido está necesariamente en el cognoscente de igual modo que en el objeto conocido. Comprendió que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil; lo que aparece claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad y el modo de la acción es proporcionado al modo de la forma del agente. Por eso estimó que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de igual modo, es decir, de modo inmaterial e inmóvil.

Pero no es preciso esto, pues ve-

quid huiusmodi. Sic ergo dicebat[6] scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis), et demonstratio per causas moventes et materiales.—Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse: et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse[6], credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter: quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non

[6] Cf. *Civit.* l.6 c.18.
[6] Cf. ARISTOTELES, *De anima* I c.2 n.7 (404b10): S.TH., lect.4 n.46.

est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero: puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. — Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

mos que aun en las mismas realidades sensibles la forma está de modo diverso en unas y en otras; por ejemplo, en una la blancura es más intensa y en otra más débil; en una está unida a lo dulce, en otra existe sin ello. Y, de la misma manera, la forma sensible está de modo diverso en la realidad exterior al alma y en el sentido, que recibe las formas de los objetos sensibles sin la materia; por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles de modo inmaterial e inmóvil, conforme a su naturaleza propia, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste.—Debemos concluir, por tanto, que el alma conoce los cuerpos por el entendimiento con un conocimiento inmaterial, universal y necesario.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

Soluciones. 1. El texto de San Agustín ha de entenderse referido a aquellas cosas mediante las cuales el entendimiento conoce, no a las cosas que conoce. Conoce, en efecto, los cuerpos entendiéndolos, pero no mediante ellos mismos ni mediante imágenes materiales y corpóreas, sino por medio de especies inmateriales e inteligibles que pueden existir en el alma por su propia esencia.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII «De civit. Dei»[7], non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia: quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

2. Como enseña San Agustín, no se debe afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual, al modo como el sentido conoce sólo lo corporal; porque se seguiría que Dios y los ángeles no conocen los objetos corpóreos. Y la razón de esta diferencia está en que una potencia inferior no alcanza a lo que es propio de una superior; en cambio, ésta ejecuta lo que es propio de la inferior de un modo más elevado.

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile: cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum

3. Todo movimiento supone algo inmóvil: cuando es la cualidad lo que se muda, queda inmóvil la substancia, y cuando lo es la forma substancial, permanece invariable la ma-

[7] C.29: ML 41,&sec.

teria. Aun en las realidades mudables existen relaciones inmutables; así, aunque Sócrates no siempre esté sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un determinado lugar. Por eso nada impide que haya una ciencia inmutable de cosas mudables.

transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULO 2

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat [a]

Si el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales

Dificultades. Parece que el alma entiende en virtud de su propia esencia los seres corporales.

1. Dice San Agustín que "el alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, pues para elaborarlas les comunica algo de su propia substancia". Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de éstos. Luego conoce los seres corporales en virtud de la propia esencia, que emplea para formar tales imágenes y de la cual las forma.

2. El Filósofo dice que "el alma en cierto modo es todas las cosas". Por tanto, como lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce los objetos corpóreos por sí misma.

3. El alma es superior a las criaturas corporales. Mas las cosas inferiores están en las superiores de un modo más perfecto que el que tienen en sí mismas, como afirma Dionisio. Luego todas las criaturas corpóreas están de una manera más noble que en sí mismas en la substancia del alma. Por consiguiente, ésta puede conocerlas por su propia substancia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Dicit enim Augustinus, X «De Trin.» [8], quod anima «imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa: dat enim eis formandis quiddam substantiae suae». Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima» [9], quod «anima quodammodo est omnia». Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit [10]. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

[a] *Sent.* 2 d.3 p.2 q.2 a.1; 3 d.14 a.1 q.ª2; *De verit.* q.8 a.8; *Cont. Gent.* 2,98.

[8] C.5: ML 42,977.
[9] C.8 n.1 (BK 431b21): S.TH., lect.13 n.878.
[10] *De cael. hier.* c.12 § 2: MG 3,293.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX «De Trin.» [11], quod «mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit». Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod «simile simili cognoscitur» [12]. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere [13], posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere (cf. a.1). Priores vero Naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii: ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aëre et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem es-

Por otra parte, San Agustín dice que "la mente alcanza el conocimiento de las cosas corporales mediante los sentidos del cuerpo". El alma, en cambio, es incognoscible por los sentidos. Por tanto, no conoce lo corpóreo en virtud de la propia substancia.

Respuesta. Los antiguos filósofos afirmaron que, en virtud de su propia esencia, conocía el alma los cuerpos; pues era convicción común que lo semejante es conocido por lo semejante. Y creían que la forma de lo conocido está en el sujeto que conoce del mismo modo que en el objeto conocido. Opuesta era la opinión de los platónicos. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial e inmaterialmente conoce, afirmó que también las formas de las cosas conocidas subsisten de modo inmaterial. En cambio, los primitivos naturalistas, por cuanto consideraban corpóreas y materiales las cosas conocidas, establecieron que también en el alma que las conoce debían estar materialmente. Por eso, a fin de poder atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, sostuvieron que era de naturaleza común a todas ellas, y, como la naturaleza del ser que ha sido originado está constituída por sus principios, atribuyeron al alma la misma naturaleza de su principio. De este modo, quien afirmó que el primer principio de las cosas es el fuego, opinó que el alma es asimismo de naturaleza ígnea. Y lo mismo con respecto al aire o al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, de ellos afirmó también que estaba constituída el alma. Así, pues, habiendo determinado que las cosas están en el alma materialmente, dedujeron, confundiendo el entendimiento con los sen-

[11] C.3: ML 42,963.
[12] Cf. ARISTOTELES, *De anima* 1 c.2 n.6.7; c.5 n.5 (BK 409b11-24): S.TH., lect.4 n.45; lect.12 n.178.
[13] Cf. *Phaedonis* c.27.28.

tidos, que el conocimiento del alma es material.

Pero es inadmisible esta opinión. En primer lugar, porque en el principio material a que se referían no se encuentran los seres que de él tienen origen más que en potencia. Y, como claramente enseña el Filósofo, nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto; de ahí que ni siquiera la misma potencia se conozca más que a través del acto. Por tanto, para que el alma conociera todas las cosas, sería insuficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que poseyese también las naturalezas y formas de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne y demás, según Aristóteles objetó a Empédocles.—En segundo lugar, porque, si fuese preciso que la cosa conocida estuviera materialmente en el cognoscente, nada impediría que las realidades materiales exteriores careciesen de conocimiento, ya que, si el alma conociese el fuego mediante el fuego, también el mismo fuego, que existe fuera del alma, lo conocería.

Resulta, por tanto, que los objetos materiales conocidos están en el que los conoce no materialmente, sino más bien inmaterialmente. Y esto porque el acto de conocimiento se extiende a los objetos que están fuera del sujeto, pues es claro que conocemos también lo exterior a nosotros. Ahora bien, por la materia queda determinada la forma de una cosa a un ser único y concreto; siendo evidente, por tanto, que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestas. Por esta causa, los seres que sólo materialmente reciben las formas de otros seres carecen en absoluto de conocimiento, como acontece a las plantas, según testimonio de Aristóteles. En cambio, cuanto más inmaterialmente posee un ser

se, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX «Metaphys.» [14]: unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum hujusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I «De anima» [15]. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima ignc cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis (cf. q.14 a.1). Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro «De anima» [16]. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit spe-

[14] VIII c.9 n.6 (Bk 1015a29): S.Th., l.9 lect.10 n.1888.
[15] C.5 n.5.6 (Bk 409b23-410a13): S.Th., lect.12 n.178.
[16] C.12 n.4 (Bk 424a30): S.Th., lect.24 n.556.

ciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra (q.78 a.3) dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

la forma del objeto conocido, más perfectamente conoce. De aquí que el entendimiento, que abstrae la especie inteligible, no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce con más perfección que los sentidos, que reciben la forma del objeto conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. Y entre los mismos sentidos, el de la vista es el más cognoscitivo, porque, como ya se indicó, es el menos material. Y entre los entendimientos será más perfecto el más inmaterial.

De todo ello se deduce claramente que, si existe un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, debe poseerlas todas inmaterialmente; de modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, a fin de que pudiera conocerlas a todas. Es exclusivo de Dios el poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en su causa. Por consiguiente, sólo Dios conoce todas las cosas en virtud de su propia esencia; no el alma humana ni el ángel.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines: non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod «servat aliquid», scilicet non formatum tali imagine «quod libere de specie talium imaginum iudicet»: et hoc dicit esse «mentem» vel «intellectum». Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus, scilicet imagina-

Soluciones. 1. San Agustín se refiere en ese lugar a la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales, para formar las cuales el alma pone algo de su substancia, a la manera como se pone el sujeto para ser actualizado por una forma. En este sentido produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en esta o aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en un objeto coloreado porque se le da un color. Este sentido se desprende de lo que añade a continuación. Dice, en efecto, que "conserva algo", es decir, lo no informado por tal imagen, "que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes". Y a esto llama "mente" o "entendimiento". En cam-

bio, de la parte que es informada por las imágenes, es decir, de la imaginación, afirma que "nos es común con los animales".

2. Aristóteles no admitió, contra los antiguos naturalistas, que el alma estuviera actualmente compuesta de todas las cosas, sino dijo que "el alma es en algún modo todas las cosas", en cuanto está en potencia con respecto a todas ellas: por los sentidos, con respecto a las sensibles, y por el entendimiento, con respecto a las inteligibles.

3. Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, aunque la esencia de una criatura superior tenga cierta semejanza con una criatura inferior, al coincidir en un mismo género, la semejanza no es, sin embargo, completa, pues está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. En cambio, la esencia divina es imagen perfecta de todas las cosas con respecto a todo lo que en ellas hay, por ser su principio universal.

vam, dicit esse «communem nobis et bestiis».

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit «quodammodo animam esse omnia», inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULO 3

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas [a]

Si el alma conoce todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas

Parece que el alma entiende todas las cosas mediante especies que le son por naturaleza innatas.

1. San Gregorio en la homilía de la Ascensión afirma, en efecto, que "el entender es común al hombre y a los ángeles". Pero los ángeles entienden todas las cosas mediante especies innatas; por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que toda inteligencia está llena de formas. Luego el alma posee especies congénitas de las cosas, mediante las cuales conoce los objetos corporales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Ascensionis [17], quod «homo habet commune cum angelis intelligere». Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas: unde in libro «De causis» [18] dicitur quod «omnis intelligentia est plena formis». Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Más noble es el alma intelectiva que la materia prima corporal. Pero ésta es creada por Dios con las formas con respecto a las cuales está en potencia. Luego con mayor razón será creada por Dios el alma intelectiva con las especies inteligibles. Y, por consiguiente, el alma entiende los objetos corporales mediante especies que le son por naturaleza innatas.

2. Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Nadie puede responder con acierto sino de lo que sabe. Pero incluso un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde rectamente de cosas singulares con tal de que se le interrogue ordenadamente, como se cuenta de uno en el "Menón", de Platón. Luego se tiene conocimiento de las cosas antes de adquirir su ciencia; lo que sería imposible si el alma no poseyera las especies infundidas en sí misma naturalmente. Y, por tanto, mediante ellas conoce el alma las cosas corporales.

3. Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in «Menone» [19] Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Por otra parte, el Filósofo, hablando del entendimiento, dice que es "como una tabla en la que nada hay escrito".

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [20], de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum».

Respuesta. Siendo la forma principio de la acción, es preciso que la relación de una cosa con la forma que es principio de una acción sea la misma que tiene con esa acción; por eso, si el elevarse depende de la ingravidez, lo que sólo esté en potencia para elevarse, sólo en potencia será ingrávido; y lo que de hecho se eleve será ingrávido en acto. Pero vemos que el hombre en ocasiones sólo conoce en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; y tal potencia es actualizada en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sen-

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam: sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,83; *Q. de anima* a.15.

[17] *In Evang.* hom.29: ML 76,1214.
[18] Prop.10: S.TH., lect.10.
[19] C.15ss.
[20] C.4 n.11 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722

tido, y en el intelectivo por medio de la enseñanza o la investigación. De ahí que debamos decir que el alma intelectiva está en potencia tanto respecto a las imágenes que son principio de la sensación como a las representaciones que son principio de la intelección. Y por eso Aristóteles afirmó que el entendimiento, mediante el cual el alma conoce, no posee especies inteligibles infusas, sino que originariamente está en potencia para todas ellas.

Mas, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella debido a algún impedimento; por ejemplo, el cuerpo ingrávido al cual se impide que se eleve. Por eso Platón enseñó que el entendimiento del hombre está por naturaleza lleno de todas las especies inteligibles; pero, a causa de su unión con el cuerpo, está imposibilitado para actualizarse con ellas.

Pero esta explicación no parece razonable. En primer lugar, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todas las cosas, resulta imposible que su olvido sea tan grande que ni siquiera recuerde que posee ese conocimiento; pues ningún hombre olvida lo que conoce de modo natural: por ejemplo, que el todo es mayor que la parte, y cosas semejantes. Y la dificultad aumenta al tener en cuenta que, como anteriormente hemos dicho, le es natural al alma el estar unida al cuerpo, pues resulta inadmisible que la operación natural de un ser quede totalmente abolida por algo que le es natural.—En segundo lugar, pone de manifiesto la falsedad de esta explicación el hecho de que, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de las cosas que ese sentido percibe; y así, el ciego de nacimiento no puede tener conocimiento de los colores. Cosa que no sucedería si en el alma hubiesen sido infundidas naturalmente las razones de todas las cosas inteligibles.—Por consiguiente, se ha de

autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit (ibid.) quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri: propter hoc Plato posuit [21] quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere: nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori unirl, ut supra (q.76 a.1) habitum est: inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam.—Secundo, manifesto appareret huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes.—Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

[21] *Phaedonis* c.188s.; *Menonis* l.c.; *Phaedri* c.30.

decir que el alma no conoce las cosas corporales mediante especies naturalmente infusas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum: sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium (l.c. nt.17), deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet: materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra (q.66 a.2) habitum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Soluciones. 1. El hombre tiene ciertamente de común con los ángeles el entender, pero sin la perfección intelectual de ellos; lo mismo que los cuerpos inferiores, que, según San Gregorio, se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente actuada por la forma, sino que se halla en potencia para formas que no posee; mientras la de los cuerpos celestes está totalmente actuada por la forma, de modo que, según ya hemos dicho, no está en potencia para recibir otra. De igual manera, el entendimiento del ángel está por naturaleza perfeccionado por las especies inteligibles, al paso que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma: alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

2. La materia prima recibe su ser substancial de la forma, y, por tanto, debió ser creada con alguna forma; de lo contrario, no existiría en acto. Pero, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. El entendimiento, en cambio, no recibe su ser substancial de la especie inteligible, y, por tanto, no hay paridad.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones: utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

3. Un interrogatorio metódico va de los principios generales, conocidos por sí mismos, a los casos particulares. Mas este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por tanto, cuando uno responde con exactitud a algo que se le pregunta en segundo lugar, no es porque lo conociese antes, sino porque entonces lo conoce por primera vez. Por lo demás, es indiferente que, cuando el maestro pasa de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque en uno y otro caso el ánimo del discípulo se cerciora de lo posterior por lo anterior.

ARTICULO 4

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis [a]

Si las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas.

Dificultades. Parece que las especies inteligibles son infundidas en el alma por algunas substancias separadas.

1. Todo lo que tiene el ser participado es causado por aquel que posee ese ser por esencia, como el estar encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles; pues el entendimiento en acto es de algún modo lo entendido en acto. Luego las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto, son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Mas las cosas por su misma esencia entendidas en acto son las formas que existen sin materia. Por tanto, las especies inteligibles mediante las cuales entiende el alma son causadas por ciertas substancias separadas.

2. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles, que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Luego las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento entiende, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Ahora bien, éstos no son sino las formas separadas de la materia. Luego las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas formas separadas.

3. Todo lo que está en potencia se actualiza mediante algún ser en acto. Si, pues, nuestro entendimiento está primero en potencia y después

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

1. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale, sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia: intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

2. Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat,

[a] *De verit.* q.10 a.6; q.11 a.1; *Q. de anima* a.15.

oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (a.1), posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat «per se hominem», et formam vel ideam equi, quam nominabat «per se equum», et, sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali (cf. q.70 a.3); ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes [a]**. Et propter hoc, ut supra (a.1) dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.**

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum

[a] Cf. *Civit.* l.6 c.19.

en acto, es preciso que esto sea efecto de algún entendimiento que está siempre en acto. Pero éste es el entendimiento separado. Luego las especies inteligibles mediante las cuales entendemos en acto son causadas por ciertas substancias separadas.

Por otra parte, de ser así, no necesitaríamos de los sentidos para entender. Lo cual es evidentemente falso, por cuanto el que carece de un sentido no puede en modo alguno conocer los objetos sensibles correspondientes a ese sentido.

Respuesta. Opinaron algunos que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de ciertas formas o substancias separadas. Y esto de dos maneras. Pues Platón, como hemos dicho, afirmó que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia; así la forma del hombre, que él llamaba el "hombre en sí", y la forma o idea del caballo, que llamaba el "caballo en sí", etc. Suponía, en consecuencia, que estas formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal; por nuestra alma, para entender, y por la materia corporal, para existir; de suerte que, así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, entiende la piedra. Mas la participación de la idea se verifica mediante una semejanza suya en quien de ella participa, a la manera como el ejemplar es participado por la copia. Por tanto, así como afirmaba que las formas sensibles que están en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también establecía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que se desprenden de

ellas. Por eso, como ya se indicó, hacía depender de las ideas las ciencias y los conceptos.

Pero, como Aristóteles prueba en múltiples ocasiones, es contrario a la misma naturaleza de las cosas sensibles el que sus formas subsistan sin sus materias; por eso Avicena, abandonando la opinión precedente, afirmó que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten de modo inmaterial en los entendimientos separados; del primero de los cuales se derivan el segundo, y así sucesivamente llegan hasta el último entendimiento separado, que llamó "entendimiento agente", y del cual, como él mismo dice, pasan las especies inteligibles a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. — Concuerda, pues, Avicena con Platón en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas, las cuales Platón dice que subsisten por sí mismo, y Avicena, en cambio, supone que están en el entendimiento agente. Difieren también en que Avicena afirma que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita volverse a recibirlas de nuevo. De ahí que no admite ciencia naturalmente innata, como Platón, que suponía que las participaciones de las ideas están en el alma inamovibles.

Pero en este supuesto no es posible hallar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no se puede decir que el alma intelectiva se une al cuerpo por razón del cuerpo, puesto que ni la forma existe por razón de la materia ni el motor por el móvil, sino al contrario. Más bien parece que el cuerpo le es necesario al alma intelectiva en orden a su operación propia, que es entender, ya que por su ser no depende del cuerpo. Y si el alma es-

formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat [23]; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit [24] omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat «intellectum agentem»; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem.— Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis: quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo [25]. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus: quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere: quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum: unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus: et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam (ibid. c.5), quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a qui-

[23] *Metaph.* 6 c.14.15 (Bk 1039a24-b20): S.Th., l.7 lect.14 n.1592; lect.15 n.1606.
[24] *De anima* p.5 c.5; *Metaph.* tr.8 c.6; tr.9 c.4.5.
[25] *De anima* p.5 c.6.

tuviese destinada por su naturaleza a recibir las especies inteligibles sólo mediante el influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese de los sentidos, no necesitaría del cuerpo para entender, no teniendo razón de ser, por tanto, su unión a él.

Ni basta con decir que nuestra alma necesita de los sentidos para entender en cuanto que éstos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe de los principios separados; pues no parece necesitar el alma de tales estímulos, a no ser en cuanto que, según los platónicos, se halla como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo; y en tal caso los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para remover el obstáculo que le opone su unión con el cuerpo; quedando, por tanto, en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que se une a él.

Y si se responde con Avicena que los sentidos son necesarios al alma por cuanto la excitan a recurrir al entendimiento agente, del cual recibe las especies, tampoco esto satisface. Porque, si le es natural al alma el que entienda mediante especies procedentes del entendimiento agente, síguese que podría algunas veces volverse a él por su inclinación natural o también excitada a ello por uno de los sentidos en orden a recibir del entendimiento agente las especies de objetos sensibles pertenecientes a un sentido de que se carece. Y de este modo podría un ciego de nacimiento tener idea de los colores; cosa evidentemente falsa.—Por consiguiente, se ha de afirmar que las especies inteligibles mediante las cuales conoce nuestra alma no emanan de formas separadas.

Soluciones. 1. Las especies inteligibles de que participa nuestro entendimiento, se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, es decir, a Dios. Pero proceden de este principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las

cuales, como dice Dionisio, obtenemos la ciencia.

2. El ser que las cosas materiales tienen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por tanto, no hay paridad entre el sentido y el entendimiento.

3. Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto mediante un ser en acto, esto es, por el entendimiento agente, que, según hemos dicho, es una potencia del alma; mas no por un entendimiento separado como por causa próxima, aunque sí como causa remota.

bus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit [20].

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est (q.79 a.4): non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

ARTICULO 5

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis [a]

Si el alma intelectiva conoce las cosas materiales en las razones eternas

Dificultades. Parece que el alma intelectiva no conoce las cosas materiales en las razones eternas.

1. Aquello en lo cual una cosa se conoce, es conocido antes y mejor que ella. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, puesto que no conoce a Dios mismo, en quien estas razones existen, sino que, como dice Dionisio, "se une a él como a un ser desconocido". Luego el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Dice el Apóstol que "lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas". Pero entre lo invisible de Dios están las razones eternas. Luego las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al contrario.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis.

1. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas: quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed «ei sicut ignoto coniungitur», ut Dionysius dicit in I cap. «Mysticae theologiae» [21]. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

2. Praeterea, Rom. 1,20, dicitur quod «invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur». Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

[a] Supra q.12 a.11 ad 3; *De verit.* q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.

[20] *De div. nom.* c.7 § 2: MG 3,868.

[21] § 3: MG 3,1001.

3. Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae: dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [29], quod «ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes». Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari (cf. a.4).

3. Las razones eternas no son otra cosa que las ideas; pues dice San Agustín que "las ideas son las razones inmutables de las cosas existentes en la mente divina". Luego decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es renovar la doctrina de Platón, según el cual toda ciencia se deriva de las ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII «Confess.» [29]: «Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate». Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

Por otra parte, dice San Agustín: "Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, ¿dónde, pregunto, lo vemos? Ciertamente ni yo en ti ni tú en mí, sino ambos en aquella verdad inmutable superior a nuestras mentes". Mas la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Luego el alma intelectiva conoce toda verdad en las razones eternas.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II «De doctr. Christ.» [30], «Philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate exiens, debet evitare». Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra (a.4) dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas «ideas» vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se

Respuesta. Como dice San Agustín, "si acaso los llamados filósofos han dicho alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como a injustos poseedores; pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo". Por esto el propio San Agustín, imbuído en las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella. Pues bien, Platón afirmaba, como ya hemos dicho, que las formas de las cosas, que llamó "ideas", subsisten con independencia de la materia, por cuya participación decía que nuestro entendimiento conoce todas las cosas; de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero, como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mis-

[29] Q.46: ML 40,30.
[30] C.25: ML 32,840.
[30] C.40: ML 34,63.

mas y sin materia, como defendían los platónicos, quienes, según dice Dionisio, afirmaba que "la vida en sí misma y la sabiduría en sí misma son substancias creadoras", por eso San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana.

Al preguntarnos, por tanto, si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto ya conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. Y de este modo no puede el alma en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; así conocen las cosas, en cambio, los bienaventurados, que ven a Dios y todas las cosas en Dios.—Puede también una cosa ser conocida en otra como en su principio de conocimiento: como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos mediante su luz. Y en este sentido es necesario afirmar que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada, en la cual están contenidas las razones eternas. Por esto escribe el Salmista: "Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?" A lo cual responde: "Sellada está, Señor, sobre nosotros la luz de tu rostro". Que es como decir: En virtud del sello de la luz divina en nosotros, se nos dan a conocer todas las cosas.

Sin embargo, como además de la luz intelectual necesitamos, para conocer las cosas materiales, de las especies inteligibles, que nos vienen de los objetos mismos, síguese que no conocemos las cosas materiales por sólo la participación de las razones eternas, al modo como decían los platónicos que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por ello dice San Agustín: "¿Acaso porque los filósofos demuestren palmariamente que todo lo temporal fué hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuáles los principios germinales de cada uno? ¿No acudieron más bien a la historia de lugares y épocas?"

Y que San Agustín no entendió que todas las cosas nos son conocidas "en las razones eternas o en la verdad inmutable" en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas, está claro por lo que en otra parte dice: "No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión"—es decir, las de las razones eternas—, "sino la que fuere santa y pura", como son las almas de los bienaventurados.

Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes «per se vitam» aut «per se sapientiam» esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit 11 cap. «De div. nom.» [31]**; ideo Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» (q.46), posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.**

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso.—Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 4,6-7 dicitur: «Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?» cui quaestioni Psalmista respondit, dicens: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine». Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV «De Trin.» [32]**: «Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?»**

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci «in rationibus aeternis», vel «in incommutabili veritate», quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (l.c. nt.28), quod «rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni», scilicet rationum aeternarum, «esse idonea», sicut sunt animae beatorum.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

[31] § 6: MG 3,956; S TH., lect.4

ARTICULO 6

Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus *

Si el conocimiento intelectual proviene de las cosas sensibles

Ad sextum sic proceditur: Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [33]**, quod «non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus». Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod «omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest». Alio**

Dificultades. Parece que el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

1. Dice San Agustín que "ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos corporales". Y lo prueba por dos razones. Una, porque "todo cuanto el sentido corporal alcanza está en continuo cambio; y lo que no permanece no puede ser percibido". Otra, porque "conservamos las imágenes de todas las cosas que im-

* *De verit.* q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Q. de anima* a.15; *Compend. theol.* c.81.

[32] C.16: ML 42,902.
[33] Q.9: ML 40,13.

presionaron a los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes a ellos, como ocurre en el sueño y en la demencia, sin que podamos discernir por los sentidos si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes suyas; y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso". Por eso concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Luego no puede provenir de los sentidos.

2. Dice San Agustín: "No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es en todos conceptos más noble el sujeto que obra que la realidad con la que opera". De donde concluye que "no es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce esa imagen en sí mismo". Por consiguiente, el conocimiento intelectual no se deriva de los objetos sensibles.

3. El efecto no sobrepasa la virtualidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual se extiende más allá de los objetos sensibles, pues entendemos incluso cosas que no alcanzan a percibir los sentidos. Luego el conocimiento intelectual no se deriva de las cosas sensibles.

Por otra parte, el Filósofo demuestra que los sentidos son el principio de nuestro conocimiento.

Respuesta. Sobre esta cuestión hubo entre los filósofos tres opiniones: Demócrito estableció, según refiere San Agustín, que "la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos". Y Aristóteles también dice que, según Demócrito, el conocimiento se verifica por "imágenes y emanaciones".—El fundamento de esta opinión está, como dice Aristóteles, en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencia entre el entendimiento y el sentido. De aquí que, como el sentido es inmutado por el objeto sensible, creyeron, en consecuencia, que todos nuestros conocimientos se verificaban por solo esta inmutación producida por las cosas sensibles. La cual, según Demócrito, se realiza por emanaciones de imágenes.

Platón, en cambio, distinguía el entendimiento de los sentidos, siendo aquél una facultad inmaterial que para su acto no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser inmutado por lo corporal, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por participación de las formas inteligibles separadas, según ya dijimos. También dotó a los sentidos de cierta virtualidad propia, por lo cual ni ellos mismos, al ser como una facultad espiritual, son inmutados por los objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración es excitada de alguna manera el alma en orden a formar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Y a esta opinión parece aproximarse San Agustín cuando dice que "no es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del cual se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que de fuera se le notifica". Así, pues, según la doctrina de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles; sino que éstos excitan al

modo, per hoc quod «omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur». Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [34]**: «Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur: omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit». Unde concludit quod «imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit». Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.**

3. Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

Sed contra est quod Philosophus probat, in «Metaphys.» [35]**, et in fine «Poster.»** [36]**, quod principium nostrae cognitionis est a sensu.**

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod «nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras»: ut Augustinus dicit in epistola sua «Ad Dioscorum» [37]**. Et Aristoteles etiam dicit, in libro «De somn. et vigil.»** [38]**, quod Democritus posuit cognitionem fieri «per idola et defluxiones».—Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro «De anima»** [39]**. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.**

Plato vero e contrario posuit intellectum differe a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo utentem in suo actu (cf. q.75 a.3). Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (a.5,5). Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem (q.75 a.3). Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus: sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII «Super Gen. ad litt.» [40]**, ubi dicit quod «corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur». Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum;**

[34] C.16: ML 34,467.
[35] C.1 n.2.4 (BK 981a2): S.TH., lect.1 n.10-17.
[36] L.2 c.15 n.5 (BK 100a3): S.TH., lect.20 n.11.
[37] *Epist.* 118 c.4: ML 33,446.
[38] *De divinat.* c.2 (BK 464a2): S.TH., lect.2.
[39] L.3 c.3 n.1.2 (BK 427a17-29): S.TH., lect.4 n.616-23.
[40] C.24: ML 34,475.

alma sensitiva a sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva a entender.

Aristóteles, por su parte, tomó un camino intermedio. Admite, con Platón, que el entendimiento es distinto del sentido; pero el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga en ella el cuerpo; de modo que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Y lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Mas, no habiendo inconveniente en que los objetos sensibles que se hallan fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles conviene con Demócrito en que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, no a modo de emanación, como decía Demócrito, sino mediante una operación. Demócrito, en efecto, suponía que todas las acciones son debidas a la movilidad de los átomos.—Aristóteles afirmaba que el entendimiento ejecuta su operación sin intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en un ser incorpóreo. Por eso, según Aristóteles, no basta la mera impresión de los cuerpos sensibles para que se produzca la operación intelectual, sino que se requiere algo más noble, porque, como él mismo dice, "el agente es más noble que el paciente". Pero no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como afirmaba Platón; sino en cuanto que un agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, y del cual ya hemos hablado hace, mediante la abstracción, inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos.

Resulta de aquí, por tanto, que la operación intelectual es causada por

et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim [41] cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti [42]. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I «De generat.» [43] Intellectum vero posuit Aristoteles [44] habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia «agens est honorabilius patiente», ut ipse dicit [45]. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit: sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra (q.79 a.3.4) diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem;

[41] *De anima* l.3 c.3 n.2.3 (BK 427b6-14): S.TH., lect.4 n.629-31.
[42] Cf. *De somno* c.1 (BK 454a7): S.TH., lect.1.
[43] C.8 n.1.2 (BK 324b25; 325a2): Supl. ad comm. S.TH., lect.21.
[44] *De anima* 3 c.4 n.4.5 (BK 429a18-27): S.TH., lect.7 n.677-75.
[45] Ibid. c.5 n.2 (BK 430a18): S.TH., lect.10 n.732.

non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles (l.c. nt.13) ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet «agens est honorabilius patiente». Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis [46], quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas: quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia.—Posset tamen dici quod, quamvis prima immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia «phantasia est motus factus secundum sensum», ut dicitur in li-

los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como éstas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa.

Soluciones. 1. Esas palabras de San Agustín quieren dar a entender que de los sentidos no se debe esperar totalmente la verdad, pues se requiere la luz del entendimiento agente para que en las cosas mudables conozcamos la verdad inmutable y para discernir la realidad objetiva de su imagen.

2. San Agustín no habla allí del conocimiento intelectivo, sino del imaginativo. Y como, según la teoría de Platón, la facultad imaginativa tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, San Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma quien las produce, utilizó la misma razón que había empleado Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, a saber, porque "el agente es más noble que el paciente". Y, en este supuesto, había indudablemente que poner en la facultad imaginativa no solamente potencia pasiva, sino también activa.—Pero si admitimos, con Aristóteles, que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece la dificultad, pues el cuerpo sensible es más noble que los órganos del animal, ya que se compara con ellos como el ser en acto con el ser en potencia; de igual modo que el cuerpo, que tiene color en acto, se compara con la pupila, que le tiene en potencia.—Aunque pudiera decirse que, si bien la primera inmutación de la potencia

[46] Ibid. l.1 c.1 n.9 (BK 403a5): S.TH., lect.2 n.17.

imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, ya que, según el Filósofo, "la fantasía es un movimiento producido por el sentido", hay, sin embargo, en el hombre cierta operación del alma que por composición y división forma diversas imágenes de las cosas aun sin que los sentidos las hayan percibido. Y de este modo pudieran entenderse las palabras de San Agustín.

3. El conocimiento sensitivo no es la causa completa del conocimiento intelectual. No es de extrañar, por tanto, que éste abarque más que el sensitivo.

bro «De anima» [47]; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULO 7

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata [a]

Si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes

Dificultades. Parece que el entendimiento puede entender en acto por las especies inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de recurrir a las imágenes de la fantasía.

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Luego bastan las especies inteligibles para que el entendimiento entienda en acto, sin necesidad de que recurra a las imágenes.

2. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación en ausencia de los objetos sensibles. Luego con mayor razón puede el entendimiento entender en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

[a] Infra q.89 a.1; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2 ad 3; 3 d.31 q.2 a.4; *De verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,73.81; *De mem. et remin.* lect.3; *In Cor.* 13 lect.3.

[47] Ibid. l.3 c.3 n.13 (BK 429a1): S.TH., lect.6.

3. Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata: quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum: intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III «De anima» [48], quod «nihil sine phantasmate intelligit anima».

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et coterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. — Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis cognatur aliquid intelligere, formet aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus fa-

3. No existe imagen alguna de las realidades incorpóreas, puesto que la imaginación no trasciende sobre el tiempo y el espacio. Si, pues, nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin referencia a las imágenes, se seguiría que no podría entender cosa alguna incorpórea. Lo que es evidentemente falso, puesto que entendemos la verdad misma y a Dios y a los ángeles.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el alma nada entiende sin imágenes".

Respuesta. Es imposible que nuestro entendimiento en el presente estado de vida, durante el cual se halla unido a un cuerpo pasible, entienda en acto cosa alguna sin recurrir a las imágenes de la fantasía. De lo cual tenemos un doble indicio. Primeramente, porque, siendo el entendimiento una facultad que no se vale de órgano corporal, en modo alguno sería impedido su acto por la lesión de un órgano corpóreo si no necesitase para su ejercicio del acto de otra facultad que se sirve de tales órganos. Ahora bien, las potencias que se sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y demás facultades de la parte sensitiva. Luego no cabe duda que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido, se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Así observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como ocurre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto ni aun las cosas cuya ciencia había previamente adquirido.— En segundo lugar, porque todos pueden experimentar en sí mismos que,

[48] C 7 n.3 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770.

cuando se quiere entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que poder contemplar, por así decirlo, lo que nos proponemos entender. Y por eso también, cuando queremos hacer comprender a otro una cosa, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entenderla.

La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, y mediante la naturaleza de las cosas visibles alcanza también algún conocimiento de las invisibles. Ahora bien, es esencial a la naturaleza visible el existir en un individuo que no es tal sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra el existir en esta piedra, y a la del caballo en este caballo, etc. Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero lo particular lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal existiendo en un objeto singular.—En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de las cosas singulares, como quieren los platónicos, no habría necesidad de que nuestro entendimiento recurriese siempre a las imágenes para entender.

ceto aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos (cf. a.1); non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra (q.79 a.6) dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis: unde non indiget imaginatio aliqua similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit [9], cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho, las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto. Por eso, para entender en acto no basta con conservar así las especies, sino que es menester que las utilicemos en conformidad con las realidades que representan, es decir, con las naturalezas existentes en los seres individuales.

2. La imagen es ya una semejanza de la realidad singular; por eso no necesita la imaginación de una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. Conocemos las realidades incorpóreas, de las cuales no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los cuales poseemos imágenes. Y así comprendemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos; a Dios lo conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y de negación; y en cuanto a las demás substancias incorpóreas no podemos conocerlas en el estado de la vida presente más que por remoción o mediante una cierta comparación con las cosas corporales. Por consiguiente, para conocer algo de estos seres necesitamos, aun cuando de ellos no existan imágenes, recurrir a las imágenes de realidades corpóreas.

ARTICULO 8

Utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus [a]

Si el entorpecimiento de los sentidos impide el juicio del entendimiento

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

Dificultades. Parece que el entorpecimiento de los sentidos no impide el juicio del entendimiento.

[a] 2-2 q.154 a.5; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 2; *De verit.* q.12 a.3 ad 1ss.; q.28 a.3 ad 6.

[9] *De div. nom.* c.1 § 5: MG 3,593.

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Luego el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Razonar es un acto del entendimiento. Ahora bien, durante el sueño están impedidos los sentidos, conforme dice el Filósofo, y, sin embargo, hay quienes a veces razonan durmiendo. Luego no se impide el juicio del entendimiento por la suspensión de los sentidos.

Por otra parte, según testimonio de San Agustín, no se consideran actos pecaminosos las acciones contrarias a las buenas costumbres realizadas durante el sueño. Lo que no ocurriría si el hombre dormido tuviese libre uso de su razón y su entendimiento. Luego la suspensión de los sentidos impide el uso de la razón.

Respuesta. Como ya hemos dicho, el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de las cosas sensibles. Mas no puede darse juicio perfecto de una cosa si no se conoce todo lo que a ella se refiere; sobre todo si se desconocen el término y fin del juicio. Ahora bien, afirma el Filósofo que "así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que de modo propio se percibe por los sentidos". Y, en efecto, el herrero no busca el conocimiento del cuchillo sino en orden a la operación, es decir, para forjar este cuchillo en particular; y de igual modo, tampoco el naturalista busca el conocimiento de la naturaleza de la piedra o del caballo sino en orden a conocer las definiciones de esas realidades que le presentan los sentidos. Es evidente que ni el juicio del artesano sobre el cuchillo sería perfecto si

1. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»[50]; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII «Super Gen. ad litt.»[51] dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.7; cf. q.12 a.4 ad 4), proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur; et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem Philosophus, in III «De caelo»[52], quod «sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum»: faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret: et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro «De somn. et vig.»[53] Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines.

[50] C.1 (BK 454b13): S.TH., lect.2.
[51] C.15: ML 34,466.
[52] C.7 n.6 (BK 306a16).
[53] C.3 (BK 456b17): S.TH., lect.5.

ignorase su función, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si desconociese las realidades sensibles. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con los objetos naturales sensibles. Por tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando se hallan impedidos los sentidos mediante los cuales conocemos las realidades sensibles.

Soluciones. 1. No obstante ser el entendimiento superior al sentido, depende, sin embargo, en cierto modo de él, y en los objetos sensibles se funda su primer y principal objeto. Por eso queda necesariamente impedido el juicio del entendimiento al quedar en suspenso los sentidos.

2. Según el Filósofo, los sentidos pierden su actividad durante el sueño, a causa de ciertas emanaciones y vapores enrarecidos; y el mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, se paralizan no solamente los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto de que no presente ninguna imagen, como ocurre sobre todo al iniciar el sueño después de haber comido y bebido abundantemente. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se presentan imágenes, pero desfiguradas y en desorden, como sucede a los calenturientos. Si es aún más lento, se presentan las imágenes con orden, como sucede principalmente al fin del sueño y en los hombres sobrios y dotados de fuerte imaginación. Y si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también en parte el sentido común, de tal modo que aun durmiendo juzga a veces el hombre que lo que ve es un sueño, como discerniendo entre

las realidades y sus imágenes. Sin embargo, queda en parte ligado el sentido común; por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, en cuanto a otras se engaña siempre.—Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando durante el sueño, recobra también el juicio del entendimiento, pero no totalmente. Por eso, los que discurren durante el sueño, reconocen siempre al despertar que se han equivocado en algo.

Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur.—Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

INTRODUCCION A LA CUESTION 85

MODO DE INTELECCION

No es posible exagerar la importancia de esta cuestión para toda la gnoseología tomista. Los dos primeros artículos son claves para la inteligencia y resolución del problema crítico, y los otros seis, para comprender el funcionamiento real de nuestra inteligencia tal y como lo concibió el Doctor Angélico.

El artículo 1, por cuyo título parecería que nos hallamos ante una reiteración de lo tratado ya en el artículo 6 de la cuestión anterior, nos enfrenta de nuevo con el problema de la abstracción.

El concepto de abstracción es un concepto análogo que procede del movimiento físico, pero que ha venido a significar propia y formalmente un proceso psicológico [1]. Como tal puede considerarse activamente, como acción de abstraer; o pasivamente, por parte de la realidad o noción abstraída. Ciñéndonos al conocimiento intelectual [2], puesto que son dos las potencias intelectivas en nosotros, dos serán las abstracciones: una eficiente, o causal (activa), propia del intelecto agente, y otra considerativa, o formalmente cognoscitiva, propia del entendimiento posible, a cuya abstracción se ordena la de aquél. De la primera se ocupó el artículo 6 de la cuestión precedente, y el artículo 1 de la cuestión que comentamos se enfrenta con el segundo tipo general de abstracción: he aquí por qué no es una retractación del otro y la necesidad de tratarlo aquí.

La abstracción considerativa, que no es más que considerar algo no considerando lo que está de algún modo unido a él, puede decirse *formalmente* de la acción misma de abstraer; *denominativamente*, de las nociones o enunciaciones abstraídas, y *fundamental u objetivamente*, de la complejidad misma de las cosas o formalidades que las hace, según uno u otro tipo de composición o eminencia, abstraíbles.

La abstracción formalmente tomada o como acto cognoscitivo del intelecto posible que, atendiendo a un aspecto, descuida otros, es doble según los dos tipos de operaciones intelectuales: la abstracción *per modum simplicitatis*, que sigue a la simple aprehensión, y la *per modum compositionis et divisionis*, que sigue al juicio, y de las que se habla aquí en el ad 1.

Tomada denominativamente, la abstracción es lógica (correspondiente a las nociones o universales conocidos en la simple aprehensión) o real (propia de las realidades sobre las que se pronuncia un juicio de abstracción o de separación).

Tomada, finalmente, desde el punto de vista del fundamento objetivo que da pie para la abstracción, como quiera que toda abstrac-

[1] Hablando en sentido general, es traer o extraer algo a partir de una totalidad o confusión.

[2] Santo Tomás habla también de abstracción a propósito del afecto (cf. 1-2 q.77 a 1).

ción es en algún modo distinción o división, habrá dos tipos de abstracción según un doble tipo de composición: la del todo (universal) con sus partes (subjetivas) y la de la forma (Inteligible) con la materia (inteligible), de donde surgen los dos tipos de abstracción, total y formal, respectivamente.

Según lo dicho, la abstracción considerativa podrá definirse como «la acción del entendimiento posible que aprehende un objeto no aprehendiendo otro o que juzga que un objeto no es otro, fundada en la doble composición de las cosas, a saber, del todo con las partes y de la forma con la materia o del acto con la potencia, por la cual la cosa entendida se denomina abstracta lógica o realmente, negativa o permisivamente, total o formalmente» (Ramírez).

He aquí, en esquema, la división indicada [3]:

[3] El esquema es del P. Ramírez, O. P., de quien no hemos hecho más que resumir los profundos análisis que se encuentran en *El concepto de filosofía* (Madrid 1954) p. 98-112.

LA ABSTRACCION PUEDE TOMARSE

- *A)* Activamente o por parte del sujeto = acto que abstrae o entiende .....
  - 1) Por la primera operación, que puede ser ...
    - *a)* Del entendimiento agente = iluminación de las imágenes sensibles y producción de la especie inteligible ..... } Abstracción *eficiente.*
    - *b)* Del entendimiento posible = simple aprehensión de un objeto no aprehendiendo otro: abstracción por *modo de simplicidad o definición* .....
  - 2) Por la segunda operación, o sea por el entendimiento posible, que juzga o que divide, aprehendiendo que un objeto no es otro = abstracción *por modo de división* ..... } Abstracción formalmente dicha.
- *B)* Quasi-pasivamente o por parte del objeto .....
  - 1) Denominación de lo abstracto tomada del acto del entendimiento posible, que abstrae, o relación de lo abstracto al que abstrae, y así es .....
    - *a)* Lógica = denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de simplicidad, y entonces lo que percibe o es .....
      - α) Algo común superior = abstracción *total*...
      - β) Algo actual o formal = abstracción formal por modo de simplicidad, o negativa .....
    - *b)* Real = denominación de lo abstracto, tomada de la acción del entendimiento posible, que abstrae por modo de división = abstracción siempre formal y positiva, o por modo de división o enunciación ..... } Abstracción denominativamente tomada.
  - 2) Fundamento = abstractibilidad, o composición o eminencia de la cosa abstracta .....
    - *a)* Total = fundada sobre la composición del todo con sus partes .....
    - *b)* Formal = fundada sobre la composición de la forma con la materia, del acto con la potencia, o también sobre la eminencia de la cosa ..... } Abstracción fundamentalmente tomada.

Ciertamente, la sistematización es obra de los comentaristas, sobre todo de Cayetano y Juan de Santo Tomás y, en nuestros días, del P. Ramírez; pero los elementos todos están en el Aquinate. El punto más discutido y donde la exégesis moderna ha producido más diversas interpretaciones ha sido el de la abstracción formal y total, sobre todo porque los grados de abstracción formal son la fundamentación de la diversidad de ciencias [4]. Santo Tomás ha expuesto en diversos comentarios a las obras de Aristóteles [5], y sobre todo en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, su teoría de la ciencia en relación con la abstracción. El problema es de incumbencia de la metafísica y no nos corresponde tratarlo aquí.

Notemos tan sólo cómo la resolución de los juicios y razonamientos implica, en uno u otro nivel científico, una distinta *conversio ad sensibilia*. En el primer grado de abstracción científica, el de las ciencias físicas, la resolución última de los juicios ha de ser la experiencia sensorial: «In scientia naturali terminare debet cognitio ad sensum, ut scilicet hoc modo iudicemus de rebus naturalibus, secundum quod sensus ea demonstrat... et qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem» [6]. No pueden quedar mejor salvaguardados los derechos de la experiencia contra todo apriorismo racionalista. Las ciencias matemáticas, en cambio, han de reducir, en última instancia, sus razonamientos a la constructividad de la imaginación. En la metafísica, en fin, sólo cabe una resolución puramente material y un punto de partida sensible o experimental, pero no una resolución formal en cuanto al término; la metafísica resuelve formalmente sus razonamientos en la evidencia de los primeros principios del *intellectus*.

El artículo 2 es una nueva refutación del idealismo. Nuestro conocimiento intelectual no es intuitivo e inmediato como el del sentido externo, de tal manera que pueda terminar inmediatamente en la realidad conocida, sin mediación de ningún término *in quo*. Tres razones imponen la exigencia de un término mental o especie expresa: la independencia del estímulo actual de la cosa sobre la facultad cognoscitiva (y por esta razón también la imaginación produce una especie expresa, o imagen, para poder conocer su objeto en ausencia del estímulo externo); por razón del distinto grado de inmaterialidad en que se encuentra la realidad aprehendida con respecto a la espiritualidad propia del entendimiento, y finalmente, una especie de fecundidad que es propia de la suprema acción inmanente y que tiene su supremo analogado en el Verbo divino [7].

La idea, o verbo mental, o concepto formal, no es el término último alcanzado por la inteligencia ni es término alcanzado primeramente por ella y que después, por un acto ulterior, hiciese conocer la cosa; a modo de signo instrumental, es una imagen o signo formal cuya función se agota en hacer conocer la esencia de la cosa,

[4] Cf. MARLCHAL, S. I., *Le point de départ de la métaphysique*² (Bruselas-París 1949) cah.5 p.260-81; MARITAIN, *Los grados del saber* (tr. arg., Buenos Aires 1947) t.1; A. REGNON, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás* (Burgos 1955); FABRO, *Percezione e pensiero*, y artículos de GEIGER, O. P.; DONDEYNE, O. P.; DE MUNNYNCK, HOENEN, S. I.; BLANCHE, VAN RIET, etc., en diversas revistas.

[5] Pueden verse: *In Metaph.* 1 lect.10; 3 lect.2,7; 6 lect.1; 7 lect.11; 8 lect.1; 12 lect.2; *In Phys* 1 lect.1; 2 lect.3; 4; 11; *In De anima* 1 lect.4; 2 lect.12; 3 lect.7-9.

[6] *In Boetium «De Trinitate»* 2 q.2 a.2.

[7] Cf. *Cont. Gent.* 1,53; 4,11; *De verit.* q.4 a.2; 1 q.34.

de la que es un substitutivo y una interiorización inmaterial. No es, pues, un *quod* primeramente conocido que después, por un tipo de discurso más o menos especial, hiciera conocer la cosa. No. El *ser conocido* es para el concepto una denominación intrínseca. «Idem est motus in imaginem et in id cuius est imago» [8].

Pero el concepto, en virtud de la reflexión, puede convertirse en *quod*, en objeto terminativo de la consideración intelectual, y es así como pueden analizarse las intenciones lógicas y estudiarse el problema crítico.

En el artículo 3 descubre el dinamismo propio del conocer humano, su condición esencialmente móvil y progresiva, su necesario paso de la potencia al acto. Siendo nuestro intelecto el ínfimo en la jerarquía de las inteligencias, viene a este mundo en pura potencia de conocimiento, «tamquam tabula rasa». Se une precisamente al cuerpo para obtener, *padeciendo* físicamente los objetos en sus facultades sensitivas y *actuando* mediante el intelecto agente sobre el fantasma, las determinaciones que actualicen su potencialidad y la hagan capaz de conocer algo. Esta dependencia de los sentidos hace de nuestro intelecto una *ratio*, una facultad discursiva y progresiva, porque, en efecto, por lo mismo que la pluralidad de formalidades, perfecciones y aspectos de la realidad sensible no puede ser captada por un solo sentido ni de un solo golpe, sino por varios receptores sensoriales y a través de sucesivas elaboraciones, nuestra percepción de las cosas es fragmentaria y sucesiva. El intelecto agente no hace más que sacar a luz lo que de entrañada inteligibilidad hay en cada una de estas formalidades fragmentariamente captadas por el sentido.

La elaboración cognoscitiva que tiende a reconstruir en su integridad pluridimensional lo que por los diversos cauces sensoriales se percibió fragmentariamente, procede de lo confuso a lo distinto, de lo implícito a lo explícito, del todo a las partes; y esto, tanto en cada uno de los niveles sensoriales como en los intelectuales.

En los artículos 5 y 6 se plantea de nuevo el problema crítico de la abstracción y su capacidad de error, a propósito de la doble operación de la mente: la simple aprehensión y el juicio. En realidad, sólo en éste puede darse formalmente la verdad *ut cognita;* pero sólo en aquélla se da siempre la verdad *ut in re vera,* materialmente,

[8] 3 25,3. Por lo demás, en el a.2 habla expresamente de la especie impresa tan sólo, y no se le pueden aplicar sin más las mismas conclusiones a la especie expresa o verbo mental (como hace Maritain); se ve claro en la respuesta ad 3, en que concede que el *verbum mentis* sea de algún modo *quod*, ya en la intelección directa. La doctrina aparece clara en numerosos textos: «Verbum dicitur id quod intelligitur, quia est ipsa res similitudinarie expresa; id quo, in quantum, eo mediante, pertingimus rem extramentalem, id in quo, quia res expressa est in verbo, et in eo videmus naturam rei» *(De verit.* q.9 a.2 ad 3). Sobre este tema, las fórmulas utilizadas por Maritain en la primera edición de su obra *Los grados del saber*, tomadas de Juan de Santo Tomás, pero utilizadas en un sentido exclusivo que no tienen en éste, le valieron las críticas del P. Roland-Gosselin, O. P. (Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, abril 1925) y de otros autores tomistas. Las aclaraciones ofrecidas en el anejo I *(En torno al concepto,* p.223-272 del t.2 de la ed. arg.) en la segunda edición de su obra, dejan las divergencias en cuestión de palabras. Allí reconoce, en efecto, que el concepto objetivo, o *ratio significata*, o *quidditas rei seu intentio intellecta*..., son objeto *quod* del acto de conocimiento intelectual; que el verbo o concepto mental es *quod* también, pero respecto de la intelección como productiva, respecto del *dicere*, y que ese mismo verbo mental es *formaliter praecognitum* respecto de la cosa extramental a la que, como signo formal, hace conocer. El negar que en este último sentido sea preconocido *ut quod* es ya una cuestión puramente verbal.

porque la simple aprehensión de la quidditad abstracta de las cosas materiales constituye la actividad propia y específica, natural a nuestro entendimiento y «nemo deficit in naturalibus» [9].

La diversidad de ingenios es atribuída en el artículo 7 a la diversa perfección del cuerpo (que determina la del alma) radicalmente y a las facultades sensitivas instrumentalmente (cf. *Introducción general* p.162).

En el artículo 8, finalmente, resuelve algunas dificultades presentadas por los textos aristotélicos acerca de lo indivisible y su prioridad gnoseológica sobre lo divisible.

CUESTION 85

(In octo articulos divisa)

De modo et ordine intelligendi

Del modo y orden de la intelección

Debemos estudiar ahora el modo y orden de la intelección.

Y en esta materia nos hacemos las ocho preguntas siguientes:

Primera: si nuestro entendimiento conoce abstrayendo las especies de las imágenes de la fantasía.

Segunda: si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, a modo de objeto de la intelección o como medio por el cual entiende.

Tercera: si nuestro entendimiento naturalmente conoce en primer lugar lo más universal.

Cuarta: si puede nuestro entendimiento entender muchas cosas al mismo tiempo.

Quinta: si nuestro entendimiento entiende por composición y división.

Sexta: si el entendimiento puede errar.

Séptima: si puede uno entender mejor que otro la misma cosa.

Octava: si nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo: utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio: utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto: utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto: utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sextum: utrum intellectus possit errare.

Septimo: utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo: utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

[9] Cf. 1 q.17; *De verit.* q.1 a.2.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus [a]

Si nuestro entendimiento conoce las realidades corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

1. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibilis a phantasmatibus.

3. Praeterea, in III «De anima» [1] dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas corpóreas y materiales por abstracción de las imágenes de la fantasía.

1. Cualquier entendimiento que entienda una cosa de modo distinto a como ella es, está en error. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por consiguiente, si conociésemos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes de la fantasía, estaría en error nuestro entendimiento.

2. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero no es posible conocer cosa alguna sin conocer lo que entra en su definición. Luego los seres materiales no pueden conocerse sin la materia. Y siendo la materia el principio de individuación, las realidades materiales no pueden ser conocidas abstrayendo lo universal de lo particular, en que consiste la abstracción de las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía.

3. Dice el Filósofo que las imágenes son, con respecto al alma intelectiva, lo que los colores con respecto a la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especie alguna de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Luego tampoco el entender se verifica abstrayendo nada de las imágenes, sino porque éstas se imprimen en el entendimiento.

[a] Supra q.12 a.4; *Cont. Gent.* 2,77; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.7 n.3 (Bk 431a14): S.Th., lect.12 n.770.

4. Dice el Filósofo que en el alma intelectiva se destinguen el entendimiento posible y el agente. Pero la misión del entendimiento posible no es el abstraer las especies inteligibles de las imágenes, sino el recibirlas ya abstraídas; y tampoco parece ser incumbencia del entendimiento agente, que tiene con respecto a las imágenes la misma relación que la luz con los colores, la cual no abstrae nada de ellos, sino más bien obra sobre ellos. Luego de ningún modo entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. El Filósofo dice que "el entendimiento conoce las especies en las imágenes". Luego no entiende abstrayéndolas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "en el grado en que las cosas son separables de la materia, en ese mismo se aproximan al entendimiento". Luego es preciso que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, cuales son las imágenes de la fantasía.

Respuesta. Según ya dijimos, el objeto cognoscible guarda proporción con la facultad cognoscitiva. Ahora bien, hay tres grados en la facultad cognoscitiva. Existe, en efecto, una facultad, el sentido, que es acto de un órgano corporal. Por eso el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal. Y como esta materia es principio de individuación, por eso las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades particulares.—Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida en modo alguno a la materia corpórea: tal es el entendimiento angélico. El objeto de esta facultad cognoscitiva es, en consecuencia, la forma subsistente sin materia; pues aunque conozca las realidades materiales, es viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo o en Dios.—El entendimiento humano ocupa un grado intermedio: pues no es acto de ningún órgano corporal; pero, en cambio, es una facultad del alma, que, como ya probamos, es forma de un cuerpo. Y por eso le es propio el conocimiento de forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia. Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. Es preciso, por tanto, afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y que por medio de las realidades materiales, así entendidas, alcanzamos algún conocimiento de las inmateriales, contrariamente a los ángeles, que por las inmateriales conocen las materiales.

Platón, en cambio, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano, y no a que está de algún modo unido a un cuerpo, afirmó que su objeto son las ideas separadas, y que entendemos, no abstrayendo, sino más bien participando de las realidades abstractas, según ya notamos.

Soluciones. 1. Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Abstraer, pues, del primer modo con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer del segundo modo, como claramente se observa en el orden sensible. Si, en efecto, pensamos o decimos que el color de un cuerpo no es inherente

4. Praeterea, ut dicitur in III «De anima» [2], **in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.**

5. Praeterea, Philosophus, in III «De anima» [3], **dicit quod «intellectus intelligit species in phantasmatibus». Non ergo eas abstrahendo.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [4], **quod «sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt». Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.—Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens: etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo.—Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra (q.76 a.1) dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est (q.84 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si

[2] C.5 n.1 (Bk 430a14): S.Th., lect.10 n.728.
[3] C.7 n.5 (Bk 431b2): S.Th., lect.12 n.777.
[4] C.4 n.8 (Bk 429b21): S.Th., lect.8 n.714.

a él o está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin hacer referencia a la fruta en que se encuentra, o expresamos de palabra lo que de este modo entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión; pues la manzana no pertenece a la esencia del color, y, por tanto, ningún inconveniente hay en que consideremos éste sin atender para nada a aquélla.—De igual manera, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, como una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, los cuales no forman parte de su esencia. Y en esto consiste el abstraer lo universal de lo particular o la especie inteligible de las imágenes, es decir, en considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuantes representados por las imágenes.

Por tanto, cuando se afirma que está en error el entendimiento que conoce una cosa de modo distinto a como es, se enuncia una verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al objeto entendido, pues es falso el entendimiento cuando entiende una cosa de manera distinta a como es. Por eso estaría en error el entendimiento que abstrajese de la materia la especie de piedra de modo que entendiese que no está en la materia, como afirmaba Platón.—Pero no es verdad si la expresión "de modo distinto" se refiere al sujeto que entiende. Pues no hay error en que su modo de ser al entender sea distinto del modo de ser de la realidad existente, ya que lo entendido está en quien lo entiende inmaterialmente, conforme al modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de las cosas materiales.

2. Creyeron algunos que la especie del objeto natural es solamente la forma, y que la materia no es

enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. — Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly «aliter» referatur ad rem intellectam, Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit (cf. q.84 a.1).— Non est autem verum quod proponitur si ly «aliter» accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo: quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et

quod materia non sit pars speciei (cf. q.75 a.4). Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis: communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII «Metaphys.»[5]; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut

parte de la especie. Pero, según esto, no entraría la materia en la definición de los seres naturales. Hay que distinguir más bien dos clases de materia, a saber, la común y la determinada o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos; e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. Así abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos que, como dice el Filósofo, no pertenecen a la esencia de la especie, sino son partes del individuo, no entrando, por lo mismo, en su noción esencial. No puede el entendimiento, en cambio, abstraer la especie de hombre de la carne y de los huesos.

Sin embargo, el entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común; aunque no de la materia inteligible común, sino solamente de la individual. Se llama, en efecto, materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad. Ahora bien, no cabe duda de que la cantidad le sobreviene a la substancia antes que las cualidades sensibles. Por eso las cantidades—como números, dimensiones y figuras, que son sus límites—pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin referencia a la substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común. Sin embargo, no es preciso la referencia a esta o aquella substancia; lo que equivale a abstraerlas de la materia inteligible individual.

Por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la ma-

[5] VI c.10 n.11 (Bk 1035b28): S.Th., lect.10 n.1492.

teria inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales.—Y como Platón no tuvo en cuenta el doble modo de abstracción que establecimos, afirmó ser en la realidad abstractas cuantas cosas dijimos pueden ser abstraídas por el entendimiento.

3. Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, por lo mismo, pueden imprimir su representación en la vista. En cambio, las imágenes de la fantasía, al ser representaciones de individuos y existir en organos corporales, no tienen, como ya quedó probado, el mismo modo de existencia que el entendimiento humano, y, por tanto, no pueden por propia virtud imprimirse en el entendimiento posible. Mas, en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, se produce en el entendimiento posible una cierta impresión o representación de los mismos objetos a que se refieren las imágenes, pero sólo en lo concerniente a la naturaleza específica de los mismos. Y en este sentido se habla de abstraer de las imágenes de la fantasía las especies inteligibles, o en el sentido de que una forma numéricamente la misma, que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, al modo como un cuerpo es trasladado de un lugar a otro.

4. El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino también por su propia virtud abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina, en efecto, porque así como el sentido se perfecciona en su virtud por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes se hacen, por virtud del entendimiento agente, aptas para que de ellas puedan abstraerse las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes, por cuanto,

patet in substantiis immaterialibus.—Et quia Plato non consideravit quod dictum est (ad 1) de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva: et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis (in c) patet: et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus: non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibile, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per

virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est.

en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, siendo informado el entendimiento posible por las semejanzas o representaciones de esas naturalezas.

5. Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes de la fantasía en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas; y, no obstante, las entiende en las mismas imágenes, porque, según hemos dicho anteriormente, no puede entender nada, ni aun aquello cuyas especies ha abstraído, sin referencia a las representaciones imaginativas.

ARTICULO 2

Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur [a]

Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur.

1. Intellectum enim in actu est in intelligente: quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse: alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam: quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Re-

Dificultades. Parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección.

1. Lo entendido en acto está en el que entiende, puesto que lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero en el entendimiento que entiende en acto nada hay de lo entendido, a no ser la especie inteligible abstraída. Luego esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Es preciso que lo entendido en acto esté en algún sujeto; de lo contrario, no sería nada. Pero no está en la realidad exterior al alma; pues, siendo esa realidad material, nada de lo que en ella hay puede ser en-

[a] *De verit.* q.10 a.9; *Cont. Gent.* 2,75; 4,11; *De anima* 3 lect.8; *De spirit. creat.* a.9 ad 6; *Compend. Theol.* c.85.

tendido en acto. Luego lo entendido en acto está en el entendimiento, y, por consiguinte, no es sino la especie inteligible de que hemos hablado.

3. Dice el Filósofo que "las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma". Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas enunciamos lo que entendemos. Luego lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, o sea, las especies inteligibles.

Por otra parte, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que la sensible respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello mediante lo cual el sentido siente. Luego la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello mediante lo cual el entendimiento entiende.

Respuesta. Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y, según esto, son estas especies el objeto de su intelección.

Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. Primera, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si, pues, entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias versan sobre las ideas, las cuales suponían eran entendidas en acto.—Segunda, porque se seguiría el error

linquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est alium quam species intelligibilis praedicta.

3. Praeterea, Philosophus dicit in I «Periherm.» [6], **quod «voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum». Sed voces significant res intellectas: id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.**

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu (cf. q.84 a.1).—Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod «omne quod videtur est ve-

[6] C.1 n.2 (BK 16a3) : S.TH., lect.2 n.3.

rum» [7]**; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit; uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.**

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX «Metaphys.» [8]**, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis, est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.**

de los antiguos, que afirmaban "es verdad todo lo aparente"; de modo que lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece, depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación tal y como es, y. en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos. Así, por ejemplo, si el gusto no siente sino su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, formará un juicio verdadero; y de igual modo juzgaría con verdad el que, por tener el gusto estragado, afirmase que la miel es amarga; pues ambos juzgan en conformidad con la afección de su gusto. De donde se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas y, en general, toda percepción.

Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende. Y demostramos esto. Puesto que, como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar; unas y otras realizándose según una determinada forma. Y como la forma en conformidad con la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de esta acción, como el calor de la cosa que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma en conformidad con la cual se produce la acción inmanente al agente es una representación del objeto. De aquí que en conformidad con la imagen del objeto visible vea la vista, y la repre-

[7] Cf. ARISTOT., *Metaph.* 3 c.5 n.1 (1009a6) : S.TH., l.4 lect.9 n.666; PLATONEM, *Theaetet.* c.&ss

[8] VIII c.8 n.9 (BK 1050a23) : S.TH., l.9 lect.8 n.1862.

sentación del objeto entendido, que es la especie inteligible, sea la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce.

Pero, al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primario es la realidad representada en la especie inteligible.

Y esto se comprueba con la opinión de los antiguos, quienes afirmaban que "lo semejante se conoce por lo semejante". Suponían que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra en ella existente, y lo mismo las demás cosas. Si, pues, en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, para quien "no está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra", tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Soluciones. 1. Lo entendido está en el que entiende a través de una representación suya. Y al afirmar que lo entendido en acto es el entendimiento en acto, quiere decirse que la representación del objeto entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido actualizado. Por tanto, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino únicamente que es su imagen.

2. La expresión "lo entendido en acto" incluye dos cosas, a saber: el objeto entendido y el acto mismo de entender. Y de igual modo, la expresión "el universal abstraído" incluye otras dos: la naturaleza misma del objeto y su abstracción o universalidad. Ahora bien, la naturaleza que puede ser abstraída, en-

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant «simile simili cognosci». Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis [9]. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit [10] quod «lapis non est in anima, sed species lapidis»; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur «intellectum in actu», duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur «universale abstractum», duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae specici, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem: et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

[9] Cf. Aristot., *De anima* I c.2 n.6 (Bk 404b11); c.5 n.5 (Bk 409b26): S.Th., lect.4 n.45; lect.12 n.184.
[10] Ibid. I.3 c.8 n.2 (Bk 431b29): S.Th., lect.13 n.789.

tendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Y algo parecido podemos observar en los sentidos, pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Si se pregunta, por tanto, dónde radica el color, que se ve sin el olor, ha de contestarse evidentemente que en la manzana misma; y el que se perciba sin el olor depende de la vista, por cuanto posee la imagen del color y no la del olor. De modo similar, la humanidad conocida por la inteligencia no existe más que en este o en aquel hombre; y el que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el cual se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

3. En la parte sensitiva hay dos operaciones: Una, que consiste sólo en la inmutación; tal es la operación del sentido que se lleva a cabo por la inmutación que en ellos produce el objeto sensible. Otra, formativa, cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Y en el entendimiento se hallan unidas estas dos operaciones; pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición; la proposición designa la composición o la división establecida por el entendimiento. Por consiguiente, las palabras no significan las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar de las realidades exteriores.

ARTICULO 3

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali [a]

Si lo más universal es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo

Dificultades. Parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectivo.

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido es para nosotr s posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, puesto que "es anterior lo que no lleva consigo ninguna relación de existencia". Luego lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Luego lo conocemos con posterioridad.

3. Dice el Filósofo que antes conocemos lo definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como "animal" es parte de la definición de hombre. Luego conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero lo universal es a modo de principio. Luego lo conocemos con posterioridad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es preciso pasar de lo universal a lo singular".

Respuesta. En nuestro conocimiento intelectual hemos de tener en cuenta dos cosas. La primera, que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y puesto que los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas singulares preceda en nosotros al de las universales.

La segunda, que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Ahora bien, todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto a que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la cual conocemos las cosas clara y determinadamente. El acto incompleto, a su vez, constituye la ciencia imperfecta, por la cual conocemos las cosas de un modo indeterminado y como confuso; pues lo que de este modo es conocido en un cierto grado lo conocemos en acto y de alguna manera en potencia. Por eso dice el Filósofo que "primero nos es manifiesto y claro lo más indeterminado, y luego conocemos distinguiendo con precisión los principios y elementos". Ahora bien, es indudable que conocer una cosa en la que están contenidas otras muchas sin un conocimiento particular de cada una de éstas es conocerlas de una manera confusa. Y de este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso, sin tenerle claro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal es conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual es ya conocer al hombre o al león. Por consiguiente, nuestro entendimiento conoce al animal antes que al hombre, y la misma razón es apli-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam: quia «prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia» [11]. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

2. Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I «Physic.» [12], quod definitum prius cadit in cognitone nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut «animal» est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

4. Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in «Physic.» (ibid. n.4), quod «ex universalibus in singularia oportet devenire».

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione: quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, in I «Physic.» (ibid. n.3), quod «sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa». Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniusculusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodcumque ma-

[a] *Phys.* I lect.1; *Poster.* I lect.4.

[11] *Categor.* c.12 (Bk 14a29).

[12] C.1 n.5 (Bk 184b11): S.Th., lect.1 n.10.

cable a lo más universal con respecto a lo menos universal.

Y este mismo orden de conocimiento hallamos en los sentidos, por cuanto también ellos, como el entendimiento, pasan de la potencia al acto. Por los sentidos, en efecto, formamos juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Por ejemplo, y con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos antes cuenta de que es cuerpo que de que es animal, y antes que es animal de que es un hombre, y primero percibimos que es hombre antes de que es Sócrates o Platón. Y con respecto al tiempo, porque el niño comienza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél; y por eso dice el Filósofo que "los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno".

Y la razón de esto es obvia. Pues quien sabe algo indistintamente está aún en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Por todo esto es claro que el conocimiento confuso o indistinto es intermedio entre la potencia y el acto.

Debe concluirse, por tanto, que el conocimiento de los singulares nos es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero, tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

gis universale ad minus universale.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo «pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinat unumquemque», ut dicitur in I «Physic.» (l.c. nt.2).

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

Soluciones. 1. El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno, en cuanto que la naturaleza del universal incluye la intención de universalidad; y como la intención de universalidad, es decir, el que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es preciso que lo universal, bajo este aspecto,

Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I «De anima» [13] dicitur quod «animal universale aut nihil est, aut posterius est». Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae (cf. q.84 a.1).—Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam «prius generatur animal quam homo», ut dicitur in libro «De generat. animal.» [14]. Alius est perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal: naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub «animali» non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut «homo» non solum animal, sed etiam ratio-

[13] C.1 n.5 (Bk 402b7): S.TH., lect.1 n.9.
[14] L.2 c.3 (Bk 736b2).

sea lo posterior. Por eso dice el Filósofo que "el animal universal, o no es nada, o es algo posterior". En cambio, según Platón, que admitía los universales subsistentes, el universal así considerado sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son sino participaciones de los universales subsistentes, llamados ideas.—En un segundo aspecto, el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, por ejemplo, de animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. Primero, el de la generación y el tiempo, en conformidad con el cual son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común es por naturaleza anterior, como aparece claro en la generación del animal y del hombre; pues, como dice el Filósofo, "antes es engendrado el animal que el hombre". El segundo es el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto es por naturaleza anterior a la potencia y lo perfecto a lo imperfecto. Y, en este sentido, lo menos general es por naturaleza anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal; puesto que la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino además otras cosas; al modo como en "animal" se halla incluido no sólo el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común contiene en su concepto no sólo lo más común, sino también otras cosas; al modo como en "hombre" se contiene

no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, precede en nuestro conocimiento a hombre; pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. La parte puede ser conocida de dos maneras. Una, en absoluto, según es en sí misma; y de este modo nada impide conocer las partes antes que el todo: por ejemplo, las piedras antes que el edificio. Otra, en cuanto son partes de este todo; y es necesario entonces que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Del mismo modo, por tanto, debemos decir que los elementos de la definición, en sí mismos considerados, nos son conocidos antes que lo definido; de lo contrario, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues tenemos primero una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que conviene a su esencia.

4. El universal, en cuanto implica la intención de universalidad, es, de algún modo, principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo que se realiza mediante la abstracción lleva consigo esa intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón; pues a veces conocemos la causa por el efecto y la substancia por los accidentes. Por consiguiente, y según la doctrina de Aristóteles, el universal así considerado no es ni principio de ser ni substancia.—Mas, considerada la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, tiene en cierto modo, respecto a ellos, razón de principio formal, ya que lo singular se constituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. En cambio, la naturaleza genérica es, con respecto a la específica, más bien a modo de principio material, puesto que la razón de género se toma de lo que en el objeto hay de material, y la de especie, de lo que hay de formal; como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza se dirija a la especie y no al individuo ni al género; pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. Y no es preciso que el conocimiento de la causa o del principio sea para nosotros lo posterior, puesto que a veces conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y a veces sucede lo contrario.

nale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est: et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius: et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum: alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota: prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit (l.c.); cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII «Metaphys.» [16]—Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium: nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos: cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

[16] VI c.13 n.2 (Bk 1038b8): S.Th., l.7 lect.13 n.1570.

ARTICULO 4

Utrum possimus multa simul intelligere [a]

Si podemos entender muchas cosas simultáneamente

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod possimus multa simul intelligere.

1. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles. Et sic potest multa simul intelligere.

Dificultades. Parece que podemos entender muchas cosas simultáneamente.

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenece al tiempo. Luego el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto, como coexiste el olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Luego nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

[a] Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *Sent.* 2 d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.[a]4; *De verit.* q.8 a.14; *Cont. Gent.* 1,55; *Q. de anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

3. El entendimiento puede entender simultáneamente un todo: por ejemplo, un hombre o un edificio. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Luego el entendimiento entiende muchas cosas simultáneamente.

4. Como dice el Filósofo, no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si no se perciben ambas simultáneamente; y lo mismo acontece en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Luego conoce múchas cosas simultáneamente.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el entender es único, y el saber, múltiple".

Respuesta. El entendimiento puede ciertamente entender muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas; refiriéndonos, al hablar de unidad o multiplicidad, a una sola o varias especies inteligibles; el modo, en efecto, de cada acción proviene de la forma que es su principio. Cuanto el entendimiento, por consiguiente, puede entender mediante una sola especie, puede entenderlo simultáneamente; por eso Dios lo ve todo simultáneamente, puesto que ve todas las cosas en una sola, que es su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce mediante especies distintas, no las conoce a la vez. Y la razón de esto consiste en que es imposible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por distintas formas del mismo género y de distinta especie; como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de visión diversos colores y figuras. Ahora bien, todas las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, no obstante pertenecer a distinto género los objetos que representan. Es imposible, por consiguiente, que un mismo entendimiento sea perfeccionado a la vez por especies inteligibles diversas, de modo que entienda en acto objetos distintos.

3. Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro «De anima» [16]**: et eadem ratio est de quacumque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.**

Sed contra est quod dicitur in libro «Topic.» [17]**, quod «intelligere est unum solum, scire vero multa».**

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum: dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest: et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum: sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [18]**, quod «Deus movet creaturam spiritualem per tempus».**

Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae: sicut patet per exemplum inductum (in c) de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto: et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem: et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est (ad 3) quod cognoscit partes sub ratione totius.

Soluciones. 1. El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. Y a esta sucesión llama tiempo San Agustín cuando dice que "Dios mueve a las criaturas espirituales en el tiempo".

2. Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino una cualesquiera formas de un mismo género, aunque no sean opuestas, como está claro en el ejemplo propuesto de los colores y figuras.

3. Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. Una, con cierta confusión, en cuanto incluídas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por tanto, simultáneamente. Otra, con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

4. Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, del modo como hemos dicho que conoce las partes incluídas en el todo.

[16] L.3 c.2 n.12 (BK 426b22): S.TH., lect.3 n.605.
[17] L.2 c.10 n.1 (BK 114b34).
[18] C.20.22: ML 34,388-89.

ARTICULO 5

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo [a]

Si nuestro entendimiento conoce por composición y división

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas a un tiempo. Luego no puede entender componiendo y dividiendo.

2. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Luego el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si el juicio es verdadero, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Luego el entendimiento no compone ni divide.

Por otra parte, dice el Filósofo que las palabras significan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como está claro en las proposiciones afirmativas y negativas. Luego el entendimiento compone y divide.

Respuesta. El entendimiento humano necesita proceder componiendo y dividiendo. Pues el entendimiento humano, al pasar de la potencia al

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus: nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in I «Periherm.» [b] **Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.**

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando.— Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra (a.1; q.84 a.7) dictum est. Et ex ea

[a] Supra q.58 a.4.

[b] C.1 n.2 (Bk 1643): S.Th., lect.2 n.3.

acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, lo que constituye el raciocinio.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se comportan como las realidades incorruptibles, las cuales inmediatamente y desde un principio poseen toda su perfección. El entendimiento angélico y el divino adquieren, por consiguiente, un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente de esa realidad cuanto nosotros podemos alcanzar mediante composición, división y raciocinio.—El entendimiento humano, por tanto, conoce componiendo, dividiendo y razonando; el divino y el angélico, por el contrario, conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección de la esencia simple.

Soluciones. 1. La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y comparación entre ellas.

2. El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, como hemos dicho, no conoce en acto sino por referencia a ellas. Y es por esta referencia a las imágenes de la fantasía por lo que la composición y di-

visión intelectual transcurren en el tiempo.

3. La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Hay algo, por ello, en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es, en efecto, la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material hallamos dos clases de composición. La primera es la de la forma con la materia, y a ésta corresponde la composición intelectiva según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; la diferencia, que completa la especie, de la forma, y la singularidad, de la materia individual. La segunda composición es la del accidente con el sujeto, y a esta composición real corresponde por parte del entendimiento la composición en conformidad con lo cual el accidente se atribuye al sujeto; como al decir "el hombre es blanco".—Difieren, no obstante, la composición intelectiva y la del objeto; pues los componentes objetivos son diversos, mientras la composición establecida por el entendimiento es el signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento, en efecto, no compone de modo que se afirme ser el hombre la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura; pues uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Y lo propio puede decirse de la composición de forma y materia; pues animal significa el ser de naturaleza sensitiva; racional, el de naturaleza intelectiva; hombre, el que posee ambas, y Sócrates, finalmente, el que a todo ello añade la materia individual; y, en conformidad con

parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, «homo est albus». Tamen differt compositio intellectus a compositione rei: nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem: idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae: nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum

hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una cosa con otra atribuyendo aquélla a ésta.

ARTICULO 6

Utrum intellectus possit esse falsus *

Si el entendimiento puede errar

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. Dicit enim Philosophus in VI «Metaphys.» [20], quod «verum et falsum sunt in mente». Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra (q.79) dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est: «errant» enim «qui operantur malum», ut dicitur Prov. 14,22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.» [21], quod «omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit». Et Philosophus dicit, in libro «De anima» [22], quod «intellectus semper est rectus».

Respondeo dicendum quod Philosophus, in III «De anima» [23], comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est

Dificultades. Parece que el entendimiento puede errar.

1. Dice el Filósofo que "lo verdadero y lo falso están en la mente". Pero, según hemos dicho, mente y entendimiento son lo mismo. Luego hay error en el entendimiento.

2. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en una y en otro cabe falsedad. Luego puede haber falsedad en el entendimiento.

3. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica el error, pues en los Proverbios se dice: "Yerran los que practican el mal". Luego en el entendimiento puede haber error.

Por otra parte, dice San Agustín que "el que yerra no entiende aquello en que yerra". Y el Filósofo dice que "el entendimiento es siempre recto".

Respuesta. A este respecto, el Filósofo compara el entendimiento con los sentidos. Ahora bien, el sentido no se engaña acerca de su objeto propio—por ejemplo, la vista acerca del color—, a no ser accidentalmente, a causa de algún impedimento en el órgano, como ocurre cuando el paladar de los calenturientos juzga que es dulce lo amargo, debido

---

* Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De verit.* q.1 a.12; *Cont. Gent.* 1,59; 3,108; *De anima* 3 lect.11; *Periherm.* 1 lect.3; *Metaph.* 6 lect.4; 9 lect.11.

[20] V c.4 n.1 (1027b27): S.TH., l.6 lect.4 n.1230.
[21] Q.32: ML 40,22.
[22] L.3 c.10 n.4 (BK 433a26): S.TH., lect.15 n.828.
[23] C.6 n.7 (BK 430b29): S.TH., lect.11 n.760.

a que su lengua está cargada de malos humores. Se engaña, en cambio, con respecto a los sensibles comunes, como al formar juicio de la magnitud o la figura; por ejemplo, cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie, no obstante ser mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, como al juzgar que la miel es hiel por la semejanza del color.—Y la razón de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está de suyo ordenada a su objeto; y lo que así está ordenado obra siempre de la misma manera. Por eso, mientras subsista la potencia, no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas; sobre ella, por tanto, hablando en absoluto, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que rodea a la esencia, al establecer relaciones entre ello, o al juzgarlo o establecer su división, o al razonar sobre ello. Y, por la misma razón, tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen inmediatamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende también la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en cuanto a su certeza científica. — Puede, sin embargo, ocurrir que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, puesto que el entendimiento no es facultad que use de órgano, sino por razón de la composición que interviene en la definición; bien porque la definición de una cosa es falsa aplicada a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles; como si se define un ser diciendo que es "animal racional alado". De donde resulta que acerca de las realidades simplicísimas, en cuya definición no puede intervenir composición, no podemos engañarnos, aunque nuestro conocimiento resulte defectuoso por no alcanzar a concebirlas en su totalidad, como dice el Filósofo.

repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. — Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia: ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. — Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, «animal rationale alatum». Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX «Metaphys.» [24]

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse Philosophus in mente secundum compositionem et divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. — Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

Soluciones. 1-3. La falsedad que dice el Filósofo existe en la mente, se refiere a la composición y división. Y lo mismo se ha de contestar a la segunda objeción con respecto a la opinión y al raciocinio; y a la tercera, acerca del error de los que pecan, que consiste en la adhesión al objeto apetecible.—Pero, en la consideración absoluta de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. Y en este sentido hablan las autoridades aducidas en contra.

ARTICULO 7

Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit [a]

Si puede uno entender la misma cosa mejor que otro

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Dicit enim Augustinus in libro «Octoginta trium quaest.» [25]**: «Quisquis uliam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere».**

2. Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus: non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequa-

Dificultades. Parece que uno no puede entender la misma cosa mejor que otro,

1. Dice San Agustín: "El que conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. No cabe duda, por tanto, de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado; y, por consiguiente, tampoco cabe progresar hasta lo infinito en el conocimiento de una cosa, ni puede uno entenderla mejor que otro".

2. El entendimiento es verdadero en su operación. Pero, como la verdad consiste en cierta igualdad entre el entendimiento y el objeto, no admite más ni menos; pues no puede propiamente hablarse de algo más

[a] Supra q.12 a.6 ad 1; *Sent.* 4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De verit.* q.2 a.2 ad 11.

[24] VIII c.10 n.4.5 (BK 1051b23; 1052a1): S.TH., l.9 lect.11 n.1904-13.

[25] Q.32 = ML 40,22.

o menos igual. Luego tampoco de que una cosa sea más o menos conocida.

3. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Si, pues, un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son los dos de la misma especie.

Por otra parte, demuestra la experiencia que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad el que puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Respuesta. Que alguien conozca una cosa más que otro, puede entenderse de dos maneras. Una, expresando por la palabra "más" el acto de entender en relación al objeto entendido. Y en este sentido no puede nadie entender una cosa más que otro; porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como arguye San Agustín.—Otra, expresando el acto de entender por parte del sujeto que entiende. Y en este sentido puede uno entender la misma cosa mejor que otro, por cuanto es superior su vigor intelectual; como en la visión corporal ve mejor un objeto aquel que posee una facultad más perfecta, con mejor capacidad visiva.

Ahora bien, en el entendimiento ocurre esto de dos maneras. Una, por parte del mismo entendimiento, cuando es más perfecto. Pues no cabe duda de que cuanto mejor constituído está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte; lo que claramente se advierte en los seres de distinta especie. Y la razón está en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia, y, puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor cons-

le. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly «magis» determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius: quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus (l.c.). — Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur

in II «De anima»[26] quod «molles carne bene aptos mente videmus».—Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. — Et similiter ad secundum: veritas enim intellectus in hoc consistit quod intelligatur res esse sicut est.

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

tituído, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual; y por eso dice el Filósofo que "los de carnes suaves observamos que tienen buenas aptitudes mentales".—La segunda, por parte de las facultades inferiores, de las cuales necesita el entendimiento para el ejercicio de su operación; puesto que aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, son más aptos para entender.

Soluciones. 1-2. La primera se desprende claramente de lo dicho.—E igualmente la segunda, puesto que la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

3. La diferencia de forma, que no proviene sino de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, puesto que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTICULO 8

Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile [a]

Si el entendimiento entiende lo indivisible antes que lo divisible

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

1. Dicit enim Philosophus, in I «Physic.»[27], quod «intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione». Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

2. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

1. Dice el Filósofo que "entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y elementos". Pero los principios y elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Luego conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Lo que entra en la definición de una cosa nos es conocido con an-

[a] Supra q.11 a.2 ad 4; *De anima* 3 lect.11.

[26] C.9 n.1 (BK 421a25): S.TH., lect.19 n.481.

[27] C.1 n.1 (BK 184a12): S.TH., lect.1 n.5.

terioridad, puesto que, como dice el Filósofo, "la definición se establece con lo que es anterior y más conocido". Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto en la definición de la línea, pues "la línea, según Euclides, es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos"; y la unidad entra en la definición del número, puesto que "número es una multitud medida por la unidad", como dice el Filósofo. Luego nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3. "Lo semejante se conoce por lo semejante." Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, puesto que, como dice el Filósofo, "el entendimiento es simple". Luego nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo indivisible se nos presenta como una privación". Pero la privación es conocida con posterioridad. Luego también lo indivisible.

Respuesta. Según se desprende de lo ya dicho, el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material, que se abstrae de las imágenes. Y como lo que una facultad cognoscitiva conoce primaria y necesariamente es su objeto propio, puede colegirse el orden con que conocemos lo indivisible, de su relación con dicha esencia. Ahora bien, según el Filósofo, lo indivisible puede serlo de tres maneras. Una, como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Y este indivisble nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque, como ya hemos dicho, el conocimiento confuso es anterior al distinto.—Otra, como lo es la especie;

cognoscitur a nobis: quia definitio est «ex prioribus et notioribus», ut dicitur in VI «Topic.» [28]. **Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae: «linea» enim, ut Euclides dicit** [29], **«est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta». Et unitas ponitur in definitione numeri: quia «numerus est multitudo mensurata per unum», ut dicitur in X «Metaphys.»** [30] **Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.**

3. Praeterea, «simile simili cognoscitur» (cf. q.84 a.2). Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile: quia «intellectus est simplex», ut dicitur in III «De anima». [31]. **Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» [32], **quod «indivisibile monstratur sicut privatio». Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.**

Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis (a.1; q.84 a.7) patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III «De anima» [33], **Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes: quia cognitio confusa est prior quam distincta,**

[28] C.4 n.2 (Bk 141a32).
[29] *Element.* l.1.
[30] IX c.6 n.8 (Bk 1057a3) : S.Th., l.10 lect.8 n.2089.
[31] C.4 n.3.9 (Bk 429a18; b23) : S.Th., lect.7 n.677; lect.9 n.720.
[32] C.6 n.5 (Bk 430b21) : S.Th., lect.11 n.757.
[33] C.6 n.3 (Bk 430b6) : S.Th., lect.11 n.752.

ut dictum est (a.3).—Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra (a.3) dictum est: et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum.—Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur [34], **«punctum est cuius pars non est»: et similiter ratio unius est quod sit «indivisibile», ut dicitur in X «Metaphys.»** [35] **Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit.**

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt (cf. q.84 a.1,6), sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum: quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus [36].

Ad primum ergo dicendum quod in acquirendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora: quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum: quia, ut ibidem dicit Philosophus, «tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere».

por ejemplo, el concepto de hombre, que es algo indivisible. Y lo que de este modo es indivisible se conoce, como ya hemos dicho, antes que su división en partes lógicas, e incluso antes de que el entendimiento componga o divida afirmando o negando. Y esto porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio.—El tercer modo de ser indivisible es el de lo absolutamente indivisible, como el punto o la unidad, que ni actual ni potencialmente se dividen. Y esta clase de indivisibles se conocen con posterioridad, por su carencia de división. Por eso el punto se define privativamente, diciendo que "punto es lo que no tiene partes"; e igualmente para el concepto de unidad se requiere el que sea "indivisible", como dice el Filósofo. Y la razón es porque esta clase de indivisible guarda cierta oposición con el objeto corporal, cuya esencia conoce el entendimiento primaria y directamente.

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las substancias indivisibles separadas, como estimaban los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible; pues, según ellos, las realidades primeras son las primeramente participadas por las cosas.

Soluciones. 1. En el proceso de adquisición de la ciencia no siempre son los primeros los principios y los elementos, pues a veces llegamos por los efectos sensibles al conocimiento de los principios y causas inteligibles. Mas, una vez ya adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos depende siempre del de los principios y elementos, porque, como dice el Filósofo, "nos parece que sabemos cuando podemos resolver los efectos en sus causas".

[34] Euclid., l.c. nt.3.
[35] IX c.1 n.7 (Bk 1052b16) : S.Th., lect.1 n.1932.
[36] Cf. S.Th., op.15, *De angelis* c.1.

2. El punto no entra en la definición general de la línea, porque es evidente que ni en la línea infinita ni tampoco en la circular existe el punto más que en potencia. Lo que definió Euclides fué la línea recta limitada; por eso introdujo el punto en su definición, como el límite en la definición de lo limitado.—En cambio, la unidad es la medida del número; por eso entra en la definición del número por ella medido; pero no en la de lo divisible, sino más bien al contrario.

3. La semejanza o imagen por cuyo medio conocemos, es la especie de lo conocido que hay en el que conoce. Por tanto, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto; de lo contrario, la vista conocería mejor el sonido que el color.

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae: manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam: et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati.—Unitas vero est mensura numeri: et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ab obiectum: alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

INTRODUCCION A LA CUESTION 86

QUE CONOCEMOS DE LAS COSAS MATERIALES

Estudia Santo Tomás en esta cuestión, respecto del hombre, lo que ya estudió en las cuestiones 14 y 54 a propósito de Dios y de los ángeles respectivamente. La materia prima, en efecto, como pura potencia, es principio de incognoscibilidad, es un obstáculo a la inteligibilidad de las cosas, y los grados de conocimiento se toman de la separación o superación de la materia, por lo mismo que sólo se conoce *lo que es:* lo que está en acto y en tanto en cuanto está en acto. Para Dios (y proporcionalmente para los ángeles, que participan en sus conocimientos de las ideas divinas creadoras) no hay problema en definitiva, pues, siendo autor tanto de la materia como de la forma, conoce los seres materiales en todas sus dimensiones, en su estricta individualidad y contingencia, y los conoce en la suprema luz de su propia esencia creadora. El caso del hombre es distinto; nuestro intelecto entiende las cosas materiales por un conocimiento que no es intuitivo, creador, *a priori* respecto de su objeto, sino abstractivo, causado en algún modo por las cosas mismas que han actuado sobre nuestros sentidos, y es *a posteriori,* por tanto. Los seres actúan en la medida en que son acto; de la materia, pues, no podemos recibir, por una inmutación directa, una semejanza cognoscitiva adecuada que nos haga conocerla; debemos más bien, para entenderla, abstraer de ella y verla sólo a través de la forma. Ahora bien, la materia no es sólo principio de su propia incognoscibilidad, sino que oscurece cuanto toca; por eso origina un problema la singularidad material, la infinitud, la contingencia y la temporalidad: todas ellas tienen su origen y raíz en la materialidad o, al menos, en la potencialidad.

Esta cuestión no trata, pues, como de su título pudiera deducirse, del objeto directo y propio de nuestro entendimiento encarnado, sino de su objeto indirecto; sus cuatro artículos no son más que la solución a otros tantos casos en que la materialidad compromete la inteligibilidad de las cosas sensibles.

La solución es análoga para todos los casos. El singular material (a.1), que es, en cuanto tal, contingente (a.3) y temporal (a.4), sólo puede ser conocido en sí mismo por el entendimiento de una manera indirecta y *per quandam reflexionem,* volviendo la vista intelectual sobre los sentidos, que son los que perciben propiamente lo contingente y temporal como tal. Pero, en la medida en que implican alguna necesidad (al menos necesidad hipotética) o se hallan incluídos en sus causas necesarias o frecuentes, los singulares y contingentes, como los futuros, son posibles objetos de ciencia humana o, al menos, de conjetura y arte.

Por otra parte (a.2), en el mundo material no puede darse un infinito actual, y el infinito potencial, o sucesivo, no puede ser conocido por nuestro intelecto, sino por un conocimiento sucesivo, no actual ni habitual.

CUESTION 86

(In quatuor articulos divisa)

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat

De lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Debemos ocuparnos ahora de lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales, examinando acerca de ello los cuatro puntos siguientes:

Primero: si conoce las cosas singulares.

Segundo: si conoce las realidades infinitas.

Tercero: si conoce las contingentes.

Cuarto: si conoce las futuras.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat singularia.

Secundo: utrum cognoscat infinita.

Tertio: utrum cognoscat contingentia.

Quarto: utrum cognoscat futura.

ARTICULO 1

Utrum intellectus noster cognoscat singularia [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas singulares.

1. Todo el que conoce una proposición, conoce también sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce esta proposición: "Sócrates es hombre", ya que a él le incumbe formular las proposiciones. Luego nuestro entendimiento conoce el singular que es Sócrates.

2. El entendimiento práctico dirige a la acción. Pero las acciones recaen sobre objetos singulares. Luego el entendimiento conoce lo singular.

3. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo, que es un sujeto singular; de lo contrario, no ejecutaría acción alguna, pues las acciones son propias de los seres singulares. Luego nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. A cuanto alcanza una facultad inferior llega la facultad superior. Pero el sentido conoce lo singular. Luego con mayor razón el entendimiento.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. «Socrates est homo»: eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

2. Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in I «Physic.» [1], **quod «universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum».**

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra (q.85 a.1) dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra (q.84 a.7) dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. — Et hoc modo format hanc propositionem, «Socrates est homo». Unde patet solutio ad primum.**

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intel-

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo universal es conocido por la razón, y lo particular por los sentidos".

Respuesta. Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente las cosas materiales singulares. La razón es porque el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y, según hemos dicho, nuestro entendimiento conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Ahora bien, lo abstraído de la materia individual es universal. Por tanto, nuestro entendimiento no conoce directamente más que lo universal.

Sin embargo, indirectamente y como por una cierta reflexión, puede conocer lo singular, puesto que, según anteriormente dijimos, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a menos de volverse a las representaciones imaginarias, en las que entiende las especies inteligibles, como enseña el Filósofo. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles el universal, e indirectamente los singulares representados en las imágenes.—Y de este modo es como forma la proposición "Sócrates es hombre". De donde se desprende claramente la solución a la primera dificultad.

Soluciones. 2. La elección del objeto concreto de la operación viene a ser como la conclusión de un

[a] *Sent.* 2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.2 a.5,6; q.10 a.5; *Cont. Gent.* 1,65; *De anima* 3 lect.8; *Q. de anima* a.20; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *Quodl.* 12 q.8; *Op.* 29, *De princip. individ.*

[1] C.5 n.9 (BK 189a5): S.TH., lect.10 n.7; cf. *De anima* 2 c.5 n.6 (BK 417b19): S.TH., lect.12 n.375.

[2] C.7 n.5 (BK 431b2): S.TH., lect.12 n.777.

silogismo del entendimiento práctico, como dice el Filósofo. Ahora bien, de una proposición universal no puede deducirse directamente una conclusión singular a menos de interponer una proposición singular. Por consiguiente, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve si no es mediante una percepción sensitiva particular, según se expresa el Filósofo.

3. El singular es ininteligible no en cuanto singular, sino por ser material, ya que nada es entendido sino inmaterialmente. Por tanto, si existe algún ser inmaterial singular, como es el entendimiento, nada se opone a su inteligibilidad.

4. Una facultad superior tiene toda la virtualidad de la inferior, pero de modo más elevado. De ahí que cuanto el sentido conoce material y concretamente, en qué consiste el conocimiento directo del singular, lo conozca el entendimiento de modo inmaterial y abstracto, lo que equivale a conocer el universal.

lectus practici, ut dicitur in VII «Ethic.» [3] **Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III «De anima»** [4].

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita [5]

Si nuestro entendimiento puede conocer lo infinito

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

1. Dios sobrepasa toda infinitud. Pero, como anteriormente dijimos, nuestro entendimiento puede conocer a Dios. Luego con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Nuestro entendimiento está facultado para conocer los géneros y las especies. Pero son infinitas las especies de algunos géneros, como

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita.

1. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra (q.12 a.1) dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu: contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae corporalis, ut supra (q.76 a.1) dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in I «Physic.» [6], **quod «infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum».**

Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III «Physic.» [7] **Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.**

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem: alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo

[3] C.3 n.9 (Bk 1147a28): S.Th., lect.3 n.1345.
[4] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.845.

las de los números, las proposiciones y las figuras. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, puesto que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Luego nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de infinitas realidades.

4. Al no ser una facultad de la materia corporal, como ya dijimos, nuestro entendimiento parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede alcanzar lo infinito. Luego nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

Por otra parte, dice el Filósofo que "lo infinito, en cuanto infinito, nos es desconocido".

Respuesta. Puesto que la potencia es proporcionada a su objeto, sería preciso que el entendimiento guardase con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de las realidades materiales. Ahora bien, como enseña el Filósofo, en las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a otra. Por consiguiente, en nuestro entendimiento se hallará lo infinito también en potencia, por cuanto percibe una realidad después de otra, sin que nunca alcance a entender tantas que no pueda entender más.

Pero ni actual ni habitualmente puede nuestro entendimiento entender lo infinito. Actualmente no, porque su intelección actual no se extiende más que a lo que puede ser

[5] *De verit.* q.2 a.9; *Compend. Theol.* c.133.
[6] C.4 n.4 (Bk 187b7): S.Th., lect.9 n.7; cf. l.3 c.6 n.10 (Bk 207a18): S.Th., lect.11 n.6.
[7] C.6 n.2.3 (Bk 206a18-29): S.Th., lect.10 n.4-6.

conocido mediante una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, pues en tal caso tendría razón de todo y de perfecto. Por consiguiente, no puede ser entendido más que sucesivamente, una parte después de otra, como se desprende de la definición aristotélica: Es infinito aquello que, "cualquiera que sea la cantidad que de él se tome, siempre quede algo más que tomar". Por eso no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, lo cual es imposible.

Y por la misma razón tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues el conocimiento habitual proviene en nosotros de la consideración actual, ya que, como dice el Filósofo, entendiendo es como llegamos a sabios. Por tanto, no podremos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas, numerándolas a medida que se van sucediendo en nuestro conocimiento; lo cual es imposible. Así, pues, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, según hemos dicho.

Soluciones. 1. Según hemos dicho, a Dios se le llama infinito en cuanto que es forma que no está limitada por materia alguna, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites que provengan de una forma. Y como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, síguese que lo infinito material es en sí mismo desconocido, y, por el contrario, el infinito formal, que es Dios, es conocido por sí mismo, aunque para nosotros nos sea desconocido a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en el presente estado de vida, se ordena al conocimiento de las realidades

non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III «Physic.»[7] est enim infinitum «cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere». Et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur: quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione: intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II «Ethic.»[8] Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem: quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (q.7 a.1) dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam: in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tollet-

[7] C.6 n.8 (Bk 207a7): S.Th., lect.11 n.2.
[8] C.1 n.4 (Bk 1103a33): S.Th., lect.1 n.250.

tur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive: quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la futura, desaparecida la debilidad de nuestro entendimiento por la elevación gloriosa, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin comprenderlo perfectamente.

2. Nuestro entendimiento está naturalmente ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales; lo que equivale a conocer en potencia y de modo confuso.

3. Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería preciso que entrasen en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entrasen sirviese para enumerar los objetos allí situados. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, puesto que no entiende en acto muchas cosas simultáneamente. Por tanto, es preciso que las especies en él existentes sean limitadas y no infinitas.

4. De igual modo que nuestro entendimiento es virtualmente infinito, de ese mismo modo conoce lo infinito. Su virtualidad es infinita, por cuanto no está limitada por la materia corporal; y conoce el universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, de suyo, se extiende a individuos infinitos.

ARTICULO 3

Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas contingentes

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento no conoce las cosas contingentes.

1. Dice el Filósofo que el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no versan sobre lo contingente, sino sobre lo necesario.

2. Asimismo dice que "las cosas que a veces son y a veces no son, se miden por el tiempo". Ahora bien, el entendimiento abstrae del tiempo, como también de las demás condiciones materiales. Y como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no son, parece, por consiguiente, que el entendimiento no las conoce.

Por otra parte, todas las ciencias están en el entendimiento. Pero hay ciencias cuyo objeto son las cosas contingentes, como las ciencias morales, que se ocupan de los actos humanos sujetos al libre albedrío, y también las naturales en la parte en que tratan de los seres susceptibles de generación y corrupción. Luego el entendimiento conoce los seres contingentes.

Respuesta. Los seres contingentes pueden ser considerados de dos maneras. Una, en cuanto contingentes; otra, en cuanto que en ellos se encuentra cierta necesidad, puesto que no hay ser tan contingente que no tenga en sí algo de necesario. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates corra es en sí mismo contingente; pero la relación de la carrera al movimiento es necesaria, pues, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium.

1. Quia, ut dicitur in VI «Ethic.» [9], intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

2. Praeterea, sicut dicitur in IV «Physic.» [10], «ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur». Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus: sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractant de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

[a] *De verit.* q.15 a.2 ad 3; *Ethic.* 6 lect.1.

[9] C.6 n.1 (Bk 1040b31): S.Th., lect.5 n.1175.
[10] C.12 n.13 (Bk 221b29): S.Th., lect.20 n.12.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium: ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra (a.1) quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra (a.1) dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Ahora bien, las realidades contingentes lo son por parte de la materia, puesto que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia radica en la materia. La necesidad, en cambio, está implicada en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Mas la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Pero ya hemos dicho que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento. Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento; en cambio, las nociones universales y necesarias de esas mismas realidades contingentes sólo el entendimiento las conoce.

Por consiguiente, si se consideran las razones universales de las cosas que pueden ser objeto de ciencia, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Pero, si se consideran las cosas en sí mismas, unas ciencias tienen por objeto lo necesario, y otras lo contingente.

Soluciones. Y de este modo quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 4

Utrum intellectus noster cognoscat futura [a]

Si nuestro entendimiento conoce las cosas futuras

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles,

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce las cosas futuras.

1. Nuestro entendimiento conoce por especies inteligibles, que, por

[a] Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *Sent.* 1 d.38 a.5 ad 2; 2 d.7 q.2 a.2; *De verit.* q.8 a.12; *In Is.* 3; *Cont. Gent.* 3,154; *De malo* q.16 a.7; *Compend. Theol.* c.133.134.

abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indiferentes a toda temporalidad. Pero puede conocer las cosas presentes. Luego también las futuras.

2. El hombre puede conocer algunas cosas futuras cuando está enajenado de los sentidos, como se observa en los que sueñan y en los que deliran. Pero, cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Luego, en cuanto está de su parte, el entendimiento puede conocer las cosas futuras.

3. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian la lluvia futura con frecuentes graznidos. Luego con mucha mayor razón puede el entendimiento humano conocer las cosas futuras.

Por otra parte, se dice en el Eclesiastés: "Grande es la aflicción del hombre, que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro."

Respuesta. Acerca del conocimiento de las cosas futuras debemos establecer la misma distinción que acerca del conocimiento de las contingentes. En efecto, las cosas futuras, consideradas con relación al tiempo, son singulares, las cuales, según hemos dicho, no las conoce el entendimiento humano a no ser por reflexión. Sus razones, en cambio, pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento, como también pueden ser objeto de ciencia.

No obstante, hablando en general del conocimiento de las cosas futuras, debemos afirmar que pueden ser conocidas de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en sus causas. Las cosas futuras no pueden ser conocidas en sí mismas más que por Dios, al cual están presentes aun cuando en el curso temporal de las cosas

quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 8,6-7: «Multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio».

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium (cf. a.3). Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra (a.1) dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles: et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt: uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra (q.14 a.13) dictum

est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «Confess.» [11], **anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere: et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum.—Et haec quidem opinio rationabilis esset, si ponneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt** [12]**: quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.**

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corpora-

son todavía futuras, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, según hemos dicho al tratar de la ciencia de Dios.—Pero, en cuanto están en sus causas, podemos también conocerlas nosotros. Y si están en ellas de modo que hayan de producirse necesariamente, las conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con antelación la venida de un eclipse. Y si están en sus causas de modo que en la mayoría de los casos habrán de producirse, podemos conocerlas por conjeturas, más o menos ciertas según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Soluciones. 1, La razón aducida se refiere al conocimiento que se funda en las razones universales de las causas, a través de las cuales es posible conocer las cosas futuras según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

2. Según San Agustín, el alma tiene un cierto poder de adivinación, que le hace naturalmente capaz de conocer las cosas futuras. Por eso, cuando se substrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro.—Esta opinión sería admisible si aceptáramos la opinión platónica de que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas; pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos, y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, no siendo éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que más bien inicia su intelección en los sentidos, no se aviene con la naturaleza del alma el que conozca las cosas futuras cuando está enajenada de los sentidos, sino se debe más bien al influjo de ciertas causas superiores espirituales o

[11] *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464.
[12] Vide *Civit.* l.6 c.19

corporales. A causas espirituales se debe, por ejemplo, el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine al entendimiento humano y asocie las imágenes en orden al conocimiento de cualquier cosa futura; o también la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía, encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que, como en otra parte hemos indicado, conocen los demonios. Y ocurre que el alma humana se halla mejor dispuesta para recibir esta clase de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más en ese estado a las substancias espirituales y hallarse más libre de las inquietudes exteriores.—Y esto mismo tiene lugar por influjo de causas corporales superiores. Pues no cabe duda que los cuerpos superiores influyen sobre los inferiores. Por eso, ejerciendo las facultades sensitivas su actividad mediante órganos corporales, es natural que la fantasía sea afectada en alguna manera por la acción de los cuerpos celestes; y como éstos son causa de muchos sucesos futuros, de ahí el que se formen en la imaginación ciertos indicios de acontecimientos futuros. Y estos indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que vigilan, porque, como dice el Filósofo, "las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado, por ser las noches más silenciosas. Y se sienten estas impresiones en el cuerpo a favor del sueño, porque los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los despiertos. Y son estos movimientos los que producen las representaciones imaginarias mediante las cuales se prevé lo futuro".

3. Los animales no tienen ninguna facultad superior a la fantasía, que ordene sus representaciones imagi-

lium. Spirituallum quidem, sicut eum virtute divina ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae daemones cognoscunt, ut supra (q.57 a.3) dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur: quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus.—Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus: quia, ut dicitur in libro «De somn. et vigil.»[13], «quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aër noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum: quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura».

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet

[13] *De divinat.* c.2 (Bk 464a12): S.Th., lect.2.

phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» (l.c.), quod «quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes: nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur».

narias, como tienen los hombres la razón. Por eso, la fantasía de los animales obedece totalmente al influjo de los astros. A causa de lo cual, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, que se rigen por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como las lluvias y cosas semejantes. De ahí que el mismo Aristóteles afirme que "sujetos ignorantísimos sean los que mejor prevén: porque, como su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino se halla como desierta y vacía de todo, se deja conducir enteramente a merced de lo que la mueve".

INTRODUCCION A LA CUESTION 87

COMO SE CONOCE A SI MISMA EL ALMA

Hasta aquí ha estudiado Santo Tomás el origen, objeto y modo del conocimiento intelectual directo que el hombre puede alcanzar de su objeto propio y especificativo: las realidades corporales. Ahora comienza el estudio de las propias realidades anímicas, que puede descubrir el hombre gracias al precioso instrumento de la reflexión. La reflexión no es la actividad primera de nuestra inteligencia: sigue y supone la intelección directa, y sólo actualizado el entendimiento por el objeto propio puede darse, sin nueva especificación antecedente, un conocimiento reflejo del verbo mental en que termina la intelección del acto mismo de intelección, del hábito correspondiente de la potencia intelectiva y del alma, principio *quod* de esta serie de actividades y términos. Afirmado este principio en el artículo 2 de la cuestión 85 y estudiado allí lo relativo a la especie expresa o *verbum mentis,* aquí no le queda más que tratar de los otros términos posibles del movimiento reflexivo. Lo hace considerando en primer lugar los principios mismos del acto por los que venimos en conocimiento del objeto: tanto remotos (esencia del alma y hábitos) como próximo (la propia intelección), y después las potencias de cuyos actos es principio especificativo (voluntad).

Las fuentes doctrinales en que se ha inspirado el santo Doctor para construir su teoría de la reflexión son en parte peripatéticas y en parte platónicas. El marco general de la gnoseología tomista es indudablemente aristotélico, y las primeras indicaciones sobre la reflexión giran en torno al problema del sentido común y de la conciencia sensorial, a través de la exégesis de Avicena sobre todo. La materialidad del sentido, que hace imposible la conciencia plena de su acto propio, revela ya algo, como en negativo, de lo que ha de ser la reflexión de las potencias espirituales. Pero los aportes directos sobre la *reflexibilidad* («sit venia verbo») del espíritu proceden por una línea platónica de San Agustín y del autor del *Liber de causis,* el neoplatónico Proclo [1].

Santo Tomás ha ampliado insospechadamente el alcance y aplicaciones sistemáticas de los principios de tan diversas fuentes extraídos. Reconoce en principio como un hecho, que justifica después racionalmente, el que toda potencia superior conozca el acto de la inferior en cuanto ésta le proporciona el determinante cognoscitivo a la superior, quien, al conocer, retorna sobre su objeto [2]. De aquí un primer sentido y una primera operación reflexiva: la del sentido común respecto de los sentidos externos. Pero se trata aquí de una

[1] Cf. Webert, O. P., *Etude sur la «reflexio»:* Mélang. Mandonnet (París, Vrin, 1930) t. 1 p. 285-325.

[2] Cf. *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

reflexión imperfecta, que más bien deberíamos llamar refracción, por lo mismo que no se alcanza a sí misma como término de su acto.

La reflexión propiamente dicha supone un retorno sobre sí, una autotransparencia, una conciencia perfecta del propio acto. En este sentido estricto sólo el intelecto es capaz de esta reflexión. Es el privilegio del espíritu. Una torsión completa sobre sí es también posible a la voluntad en cuanto que puede querer su propio querer. Pero la voluntad es potencia ciega que ha de ser dirigida por el intelecto, y su inmanencia es menor que la de éste [3].

El sumo analogado de la reflexión es, pues, el conocimiento intelectual del propio acto de intelección de sí. Pero, como a este acto concurren diversas concausas y tiene un fruto inmanente (el *verbum mentis)* y es principio de otras actividades vitales (las imperadas a las otras potencias), de ahí que la reflexión pueda detenerse en cada una de las etapas que han dado por resultado la intelección del objeto o de los efectos de esta intelección. Principios de la intelección son, remotamente, la esencia del alma como principio *quod* y el fantasma como término *a quo,* y próximamente, la potencia intelectiva, el hábito, el acto mismo de intelección y el verbo mental y el fantasma como término *ad quem* de la *conversio.* Consecuencias y efectos regulados por la intelección del objeto son los actos de la voluntad y de las facultades inferiores a las que impera la razón.

La reflexión sobre los principios del acto supone una vuelta total sobre sí para recorrer, en sentido inverso, las etapas cumplidas por la intelección de una manera inconsciente y simultánea en la vía *a rebus ad animam.* La reflexión sobre aquello de que la intelección es principio *(via ab anima ad res)* supone sólo una torsión, o inflexión, sobre el término *ad quem* a que tiende la propia orden o imperio, orden que no se cumple sino por intermedio del apetito y de la cogitativa, lo cual implica tan sólo una reflexión impropia [4].

En uno y otro caso, la reflexión puede hacerse *in universali,* con intención científica y por un proceso comparativo, donde han de entrar en juego los principios científicos y las percepciones sensibles, para descubrir las leyes que dominan el psiquismo: «diligens et subtiles inquisitio», por la que se investiga la naturaleza del acto, de la idea, del entendimiento y del espíritu, así como las intenciones lógicas y el problema crítico general; o puede también cumplirse *in particulari,* por vía de experiencia, ante la presencia actual de la actividad intelectiva y del alma a sí misma. La primera tiene por término un conocimiento quidditativo y supone un discurso formal propio que opera por conceptos reflejos y análogos. La segunda es un conocimiento existencial, intuitivo y paraconceptual [5].

La *conversio ad phantasmata,* necesaria para el conocimiento del singular material, es un tipo de reflexión imperfecta (el *regard dévié* de que habla Webert) y particular o experimental, no quidditativa o universal ni perfecta. Por eso alcanza al singular en el fantasma considerado como imagen, y lo alcanza, además, como operable o dirigible por la razón (cf. *Introducción general,* p. 107 ss.).

[3] Cf. 1 q.16 a.1.

[4] *De verit.* q.10 a.5. Aunque hablemos aquí del imperio, no nos referimos tan sólo a la actividad práctica, agible o factible; los sentidos también deben ser instrumentalizados e imperados por el intelecto en la última resolución material de los juicios al sentido. Cf. *In Boet. «De Trin.»* 2 q.2 a.2 a.2.

[5] Cf. *De verit.* q.10 a.8.9; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2; *Cont. Gent.* 2,46; *De malo* q.10 a.3 ad 7.

El conocimiento de la voluntad, que puede cumplirse también con intención científica y mediante conceptos reflejos universales y análogos, es objeto de intuición o experiencia refleja en cada uno de los actos cognoscitivos que preceden a los volitivos en la serie de los doce que integran el acto humano perfecto o completo. Notemos, sin embargo, que siendo *quoad exercitium* la voluntad principio de la intelección, ésta puede captar la moción precedente voluntaria no como determinada por ella («sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati», dice en el ad 3 del a.4), sino *per redundantiam* o *ex inclinatione* [6], con un conocimiento existencial y paraconceptual.

El fundamento metafísico de la reflexión es la inmaterialidad. La materia, por su función radical de extraponer las partes fundando la extensión y la multiplicidad, hace en la misma medida imposible el retorno a sí y la autotransparencia. La superación de la materialidad supone la posibilidad de recibir una actualización sin perder la propia, coincidir en la inmanencia de un acto un cognoscente y un conocido. La primera reflexión incoada es, por tanto, el primer grado de inmanencia cognoscitiva. En la medida en que el cognoscente *es* lo conocido, en esa medida se conoce a sí mismo. Bajo este aspecto, pues, la primera inmanencia y la primera reflexión incoada se dan ya en el sentido externo, que conoce y es verdadero, pero no conoce que conoce ni que es verdadero.

Los sentidos internos, por lo mismo que no son directamente inmutados por el sensible, sino por el sentido en acto, disfrutan de una inmanencia, de una inmaterialidad mayor, y por eso pueden conocer los actos de los sentidos inferiores. Pero son aún materiales y no pueden conocerse a sí mismos ni conocer su verdad, aunque conocen verdaderamente la cosa con más plenitud e independencia: se libran del *hic et nunc* del objeto motivo o estímulo externo, pero no del *hic et nunc* del sujeto y de su modo material de conocer.

Sólo en la intelección se da la liberación total de la materia y la inmanencia perfecta, y sólo ella puede replegarse enteramente sobre sí misma y hacerse objeto y término de su propio conocimiento. La posibilidad de reflexión de la inteligencia supone la perfecta subsistencia del correspondiente principio *quod* o sujeto de inhesión, el espíritu o mente que entiende mediante ella.

Todavía dentro de las inteligencias cabe una jerarquía: nuestra reflexión, nuestro conocimiento actual de nosotros mismos, es una operación secundaria, que no se cumple sino previa la actualización de nuestro entendimiento por su objeto propio: la semejanza inmaterial de una realidad material. Los ángeles, en cambio, se conocen actualmente a sí mismos por sí mismos, por su propia esencia en funciones de especie impresa inteligible, aunque en ellos sea realmente distinta la esencia y la intelección. En Dios, finalmente, la inmanencia, la inmaterialidad y la reflexión son absolutas en la simplicidad omnímoda de su ser, donde se identifican esencia y existencia con su propia intelección y amor de sí; de ahí lo profundo de la definición aristotélica de Dios: «pensamiento que se piensa a sí mismo».

[6] «Alio modo, anima reflectitur supra actus suos cognoscendo illos actus esse... Sed actus voluntatis percipit *per redundantiam* motus voluntatis in intellectu, ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo quia volo» (*In Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3).

Por lo demás, los dos primeros artículos son una síntesis de lo que, con más extensión y lujo de objeciones y respuestas, trató ya en la cuestión 10 *De veritate* (a.8 y 9). La doctrina es esencialmente la misma. Ni se debe deducir del silencio que aquí guarda Santo Tomás respecto del conocimiento habitual del alma por sí misma que haya sido abandonado por el santo Doctor. No hay tal. La prueba está en el paladino reconocimiento que de ese conocimiento habitual hará en esta primera parte de la *Summa* pocas cuestiones más adelante: «Anima *semper intelligit* et amat se, non actualiter, sed *habitualiter*» [7].

CUESTION 87

(In quatuor articulos divisa)

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quae sunt in ipsa, cognoscat

De cómo el alma intelectiva se conoce a sí misma y a lo que en ella existe

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo: quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio: quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto: quomodo cognoscat actum voluntatis.

Debemos ahora considerar cómo el alma se conoce a sí misma y a cuanto en ella existe; sobre lo cual han de tratarse cuatro problemas.

Primero: si se conoce a sí misma por su esencia.

Segundo: cómo conoce los hábitos que existen en ella.

Tercero: cómo el entendimiento conoce su propio acto.

Cuarto: cómo conoce el acto de la voluntad.

ARTICULO 1

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam [a]

Si el alma intelectiva se conoce a sí misma por su propia esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Dificultades. Parece que, en efecto, el alma se conoce por su propia esencia.

[a] Supra q.14 a.2 ad 3; *De verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gent.* 2,75; 3,46; *De anima* 2 lect.6; 3 lect.9; *Q. de anima* a.16 ad 8.

[7] 1 q.93 a.7 ad 4.

1. Dice San Agustín que "la mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea".

2. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la substancia intelectual. Entendiéndose, pues, el ángel a sí mismo por su propia esencia, también lo hará el alma humana.

3. Escribe Aristóteles que "en los seres inmateriales se identifican el entendimiento y lo entendido". Ahora bien, la mente humana no tiene materia, pues, como dejamos dicho, no es acto de ningún cuerpo; en ella, por consiguiente, es lo mismo el entendimiento y lo entendido, y, por tanto, se conoce por su misma esencia.

Por otra parte, afirma también Aristóteles que "el entendimiento se conoce a sí mismo igual que a las restantes cosas"; y como a éstas no las entiende por sus esencias, sino por sus imágenes, tampoco a sí mismo se conocerá por su propia esencia.

Respuesta. Dice el Filósofo que las cosas son cognoscibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia. Así, pues, una cosa tiene tanto de ser y de verdad, objeto del conocimiento, cuanta es su actualidad. Esto se evidencia sobre todo en las cosas sensibles: la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que está en acto. Es igualmente claro respecto del entendimiento en cuanto ordenado al conocimiento de las cosas materiales, que sólo conoce actualizadas, por lo cual es incognoscible la materia prima, a no ser, como advierte Aristóteles, por su relación a la forma. En las substancias inmateriales ocurre también que son inteligibles por su

1. Dicit enim Augustinus, IX «De Trin.» [1], **quod «mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea».**

2. Praeterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Praeterea, «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ut dicitur III «De anima» [2]**. Sed mens humana est sine materia: non enim est actus corporis alicuius, ut supra (q.76 a.1) dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.**

Sed contra est quod dicitur in III «De anima» (ibid.) quod «intellectus intelligit seipsum sicut et alia». Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX «Metaphys.» [3]**; sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu: et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I «Physic.»** [4] **Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad**

[1] C.3 : ML 42,963.
[2] C.4 n.12 (BK 430a3) : S.TH., lect.9 n.724.
[3] VIII c.9 n.6 (BK 1051a29) : S.TH., l.9 lect.10 n.1888.
[4] C.7 n.16 (BK 191a8) : S.TH., lect.13 n.9.

hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. — Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam: etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. — Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium: unde «possibilis» nominatur [5]**. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundum eos.**

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt (cf. q.80 a.4 ad 2), per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra (q.84 a.7) dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligi-

propia esencia en la medida en que les compete por esencia existir en acto.

La esencia divina, acto puro y perfecto, es, en consecuencia, absoluta y perfectamente inteligible en sí misma; por eso, Dios entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todas las cosas.— En cambio, la esencia angélica, si bien como acto, pertenece al género de los seres inteligibles, no es, sin embargo, acto puro y completo, y, por tanto, su capacidad de entender no termina en el conocimiento de la propia esencia; y así, aunque se entiende por su esencia, no conoce todas las cosas por ella, sino que las cosas distintas de él las conoce por sus imágenes.—El entendimiento humano está, con respecto a los seres inteligibles, en pura potencia, como la materia prima en relación a las cosas sensibles, y por eso se le llama "posible". Considerado, pues, en su esencia, es sólo una capacidad de entender, teniendo por ello, de suyo, el poder de entender, mas no el de ser entendido mientras no se constituya en acto. Esta es la causa por la que los mismos platónicos supusieron que el orden de los seres inteligibles es superior al de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa es, según ellos, inferior a lo participado.

Si el entendimiento se actualizara participando las formas inteligibles separadas, según la opinión platónica, por esa misma participación de las cosas incorpóreas se entendería a sí mismo el entendimiento humano. Mas como lo natural a él, según el estado de la vida presente, es conocer lo material y sensible, según antes hemos dicho, síguese que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimien-

[5] Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.3 (BK 428a22) : S.TH., lect.7 n.677.

to agente, que es el acto de las especies inteligibles y, mediante ellas, del entendimiento posible. Nuestro entendimiento se conoce, pues, a sí mismo, no por su esencia, sino por su acto.

Y este conocimiento puede ser doble: particular, cuando, por ejemplo, Sócrates o Platón se dan cuenta de que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden; universal, cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero, en definitiva, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma se deben a la iluminación de nuestro entendimiento por la Verdad divina, en la cual están contenidas las razones de todo, como ya se explicó. En este sentido dice San Agustín: "Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas".—Hay, no obstante, diferencia entre estos dos tipos de conocimiento: para obtener el primero, basta la misma presencia del alma, principio del acto por el cual se conoce a sí misma, y por ello se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. Para adquirir, en cambio, la segunda clase de conocimiento, no basta su presencia, sino que se requiere una ardua y sutil investigación. Ello explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y muchos también se hayan engañado respecto a ella. Por eso dice San Agustín refiriéndose a esta investigación: "No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que procure discernirse como algo presente": es decir, conocer su diferencia de las demás cosas, lo cual es conocer su esencia y naturaleza.

billium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra (q.84 a.5) dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX «De Trin.» [6]**: «Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat».—Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X «De Trin.»** [7]**, de tali inquisitione mentis: «Non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere», idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.**

[6] C.6: ML 42,966.
[7] C.9: ML 42,980.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum: ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod «in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur», ac si diceretur quod «in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur»: per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia (cf. q.55 a.1 ad 2). Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens:

Soluciones. 1. La mente se conoce por sí misma, puesto que al fin llega a conocerse, aunque por sus actos; es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se añade en el texto citado. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: bien porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; bien porque su conocimiento no es indirecto; así, el color es visible por sí mismo, mientras que la substancia sólo indirectamente.

2. La esencia del ángel, como sus actos, pertenecen al género de los objetos inteligibles, y por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido, lo que le permite conocerse por su propia esencia. No así el entendimiento humano, que o bien está en pura potencia respecto de los seres inteligibles, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. El texto aristotélico es universalmente válido para todo entendimiento, porque, así como lo sentido en acto es lo sensible a causa de la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido, por la semejanza del objeto conocido, que es forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, por esa misma especie, como forma suya, es entendido. Decir, pues, que "en los seres inmateriales es lo mismo el entendimiento y lo entendido", equivale a decir: "en los objetos entendidos en acto se identifican el entendimiento y lo entendido", puesto que una cosa es entendida en acto precisamente por existir sin materia. Pero cabe en esto una distinción entre las esencias que existen sin materia, como las substancias separadas que llama-

mos ángeles, cada una de las cuales es a la vez conocida y cognoscente, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso dice Averroes que el texto aducido sólo tiene aplicación a las substancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, según acabamos de explicar.

sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III «De anima» (comm.15), quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis: verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est (ad 2).

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum [a]

Si nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias

Dificultades. Parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por sus mismas esencias.

1. "No vemos la fe en el corazón del creyente, dice San Agustín, como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo; sin embargo, la demuestra una ciencia certísima y la proclama la conciencia". Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma, los cuales, por consiguiente, no se conocen por sus actos, sino por sí mismos.

2. Conocemos las cosas materiales exteriores al alma por la presencia de sus imágenes en ella, y por esto se dice que se las conoce por sus representaciones. Los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia; luego por su esencia se conocen.

3. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esa otra con mayor razón". Pero el alma conoce las demás cosas por medio de hábitos y especies inteligibles; luego con mayor motivo conocerá estas cosas por sí mismas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum.

1. Dicit enim Augustinus, XIII «De Trin.» [8]: «Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia». Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Praeterea, «propter quod unumquodque tale, et illud magis» [9]. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

[a] *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 a.2.
[8] C.1: ML 42,1014.
[9] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur in II «De anima» [10], «priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt». Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est (a.1) quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur: sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus: quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra (a.1) dictum est de mente.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra [11] dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

Por otra parte, los hábitos, lo mismo que las potencias, son principios de los actos, y dice Aristóteles que "los actos y las operaciones son en nuestro conocimiento anteriores a las potencias"; por la misma razón, también a los hábitos. Estos, pues, nos son conocidos, lo mismo que las potencias, mediante los actos.

Respuesta. El hábito viene a ser un término medio entre la pura potencia y el acto puro. Ahora bien, puesto que nada se conoce sino en cuanto está en acto, como antes hemos establecido, ya que el hábito carece de la actualidad perfecta, no posee tampoco la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido mediante su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, puesto que ella sola produce el acto que inmediatamente lo testifica. El segundo se obtiene mediante una cuidadosa investigación, lo mismo que antes se dijo de la mente.

Soluciones. 1. Aunque la fe no se revele en los movimientos del cuerpo, quien la posee la percibe por el acto interno de la mente, pues nadie sabe que tiene fe más que porque se percata de que cree.

2. Los hábitos están presentes al entendimiento no como objetos suyos (pues ya hemos dicho que su objeto, en el actual estado de vida, es la naturaleza de la cosa material), sino como medios por los que entiende.

[10] C.4 n.1 (BK 415a16): S.TH., lect.6 n.304.
[11] Q.84 a.7; q.85 a.8; q.86 a.2.

3. El aforismo "lo que una cosa es por causa de otra lo es esa otra con mayor razón", es verdadero referido a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, a causas de un mismo género; y así, al decir que la salud es deseable por la vida, se infiere que ésta lo es mas que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no es admisible: si, por ejemplo, se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más apetecible, porque la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina al de las causas eficientes. Fijándonos, pues, en dos objetos por sí mismos cognoscibles, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como lo son más los principios que las conclusiones. Pero el hábito, en cuanto tal, no pertenece al orden de los objetos ni es causa del conocimiento de cosa alguna, a la manera de un objeto conocido, sino a la manera de una disposición o forma mediante la cual el sujeto conoce. Por tanto, la razón aducida no es concluyente.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur: «Propter quod unumquodque, et illud magis», veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae: puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem: ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit: et ideo ratio non sequitur.

ARTICULO 3

Utrum intellectus cognoscat proprium actum *

Si el entendimiento conoce su propio acto

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce su propio acto.

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Siendo el acto distinto del objeto, el entendimiento no conoce su propio acto.

2. Todo cuanto es conocido, lo es mediante algún acto. Si el entendimiento conoce, pues, su acto, será en virtud de otro acto, y éste en virtud de otro, procediendo así hasta el infinito, lo cual parece imposible.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum: quod videtur impossibile

* *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.10 a.9; *Cont. Gent.* 2,75; *De anima* 2 lect.6

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro «De anima» [12]. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [13]: «Intelligo me intelligere».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1.2) dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX «Metaphys.» [14] Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. — Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra (q.79 a.1) dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae: simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. — Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis

3. Hay igual proporción entre los sentidos y sus actos que entre el entendimiento y los suyos. Pero, según Aristóteles, el sentido propio no siente su acto, sino que esto es función del sentido común. Por lo mismo, tampoco el entendimiento entenderá el suyo.

Por otra parte, afirma San Agustín: "Entiendo que entiendo".

Respuesta. Hemos repetido ya que una cosa es cognoscible en tanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, la cual no es una acción transeúnte, que perfeccione al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en el operante como perfección y actualidad propias, según enseña Aristóteles. Lo primero, pues, que el entendimiento conoce de sí mismo es su misma acción de entender.

Sin embargo, en esto se diversifican los distintos intelectos. Hay uno, el divino, que es su mismo entender. Y, puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de intelección, el entender que entiende y el entender su esencia son una misma cosa.—Existe otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, como se demostró más arriba, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia. Por consiguiente, aunque en el ángel quepa distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, conoce simultáneamente y en el mismo acto ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es el entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección.—Hay, por fin, otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender, ni el primer objeto de su intelección es su propia

[12] L.3 c.2 (425b12): S.Th., lect.2 n.584; lect.3 n.599.
[13] C.11: ML 42,984.
[14] VIII c.8 n.9 (Bk 1050a36): S.Th., l.9 lect.8 n.1862

esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y esto es lo que primariamente conoce; en segundo lugar, conoce el acto mediante el que ha entendido al objeto, y por el acto, al propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Por eso, Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.

Soluciones. 1. El objeto del entendimiento es algo universal, el ser y la verdad, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender, pudiendo, por tanto, conocer también este acto. Pero no inmediatamente, porque el objeto primero de nuestro entendimiento, durante la vida presente, no es cualquier ente o verdad, sino únicamente, como hemos dicho, el ser y la verdad considerados en las cosas materiales, a través de las cuales llega al conocimiento de todas las demás.

2. La intelección humana no es el acto y perfección de la cosa entendida, de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y la propia intelección, como por uno solo se conoce la cosa y su perfección. Es, por eso, distinto el acto por el cual el entendimiento conoce la piedra del acto por el cual entiende que la conoce, y así sucesivamente. No hay dificultad, por otra parte, en admitir que el entendimiento sea infinito potencialmente.

3. El sentido propio siente a causa de la inmutación de un órgano material por un objeto externo, y, como es imposible que nada material se inmute a sí mismo, sino que una cosa inmuta a otra, el sentido común es quien percibe el acto del sentido propio. Pero el entendimiento no conoce por inmutación material de un órgano y, por lo tanto, no hay paridad entre ambos casos.

rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit [15] quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est (q.84 a.7); ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra (q.80 a.2) dictum est.

Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile.

[15] *De anima* 2 c.4 n.1 (Bk 415a16): S.Th., lect.6 n.304.

ARTICULO 4

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis [a]

Si el entendimiento conoce el acto de la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu: cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Praeterea, Augustinus, in libro X «Confess.» [16], attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur «neque per imagines, sicut corpora; neque per praesentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones». Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X «De Trin.» [17]: «Intelligo me velle».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.59 a.1) dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est

Dificultades. Parece que el entendimiento no conoce los actos de la voluntad.

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera esté presente en él. Como entendimiento y voluntad son facultades distintas, los actos de ésta no están presentes al entendimiento, que, por tanto, no los conocerá.

2. El acto se especifica por su objeto. Y, puesto que son distintos los objetos del entendimiento y de la voluntad, también sus actos serán específicamente diversos, y, por consiguiente, los de la voluntad, incognoscibles por el entendimiento.

3. San Agustín considera que los afectos del alma no son conocidos "ni por imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones". Pero no parece que en el alma puedan existir otras nociones que las esencias de las cosas conocidas o sus imágenes. Resulta, pues, imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

Por otra parte, dice San Agustín: "Entiendo que quiero".

Respuesta. Hemos indicado que el acto de la voluntad es simplemente una inclinación consiguiente a una forma conocida, como el apetito natural es una inclinación que sigue a la forma natural. Ahora bien, la inclinación de toda realidad es íntima a ella y conforme a su modo de ser. Así, la inclinación natural existe naturalmente en las cosas naturales; la sensible, sensiblemente en el suje-

[a] Supra q.82 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

[16] C.17: ML 32,790.

[17] C.11: ML 42,983.

to que siente; y de modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende como en su principio y sujeto propio. Por eso, el Filósofo, hablando en este sentido, dice que "la voluntad está en la razón". Pues bien, es lógico que lo que está de modo inteligible en un sujeto inteligente sea entendido por él; y así, el entendimiento conocerá el acto de la voluntad, tanto al percatarse de su acto de querer cuanto al conocer la naturaleza de ese acto y, por consiguiente, de su principio, que es un hábito o una facultad.

Soluciones. 1. La razón aducida sería convincente si la voluntad y el entendimiento, además de ser potencias diversas, tuvieran distintos sujetos, pues entonces no estaría en la voluntad lo que estuviese en el entendimiento. Mas, radicando ambas en la misma substancia del alma y siendo él uno, en cierto modo, principio del otro, síguese que lo que está en la voluntad debe estar también, de alguna manera, en el entendimiento.

2. El bien y la verdad, objetos respectivos de la voluntad y el entendimiento, difieren, sin duda, conceptualmente; pero, no obstante, se contienen mutuamente, según hemos explicado, pues la verdad es un bien, y el bien una verdad. Por eso, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden entrar en el dominio de la voluntad.

3. Los afectos del alma no están en el entendimiento ni solamente por sus imágenes, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio que contiene la noción de lo derivado. Por eso afirma San Agustín que los afectos del alma están en la memoria por ciertas nociones especiales.

[18] C.9 n.3 (BK 432b5): S.TH., lect.14 n.802.
[19] Q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1.

sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III «De anima» [18], quod «voluntas in ratione est». Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent: sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra [19] dictum est: nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

INTRODUCCION A LA CUESTION 88

CONOCIMIENTO DE LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES

A través de los tres artículos de esta cuestión, trata de la posibilidad y condiciones del conocimiento métafísico de las substancias espirituales. Lo hace de un modo negativo, excluyendo en cualquier caso un conocimiento propio, quidditativo y directo, esto es, mediante especies adecuadas de tales substancias. En el artículo 1 se enfrenta con una tesis favorita del averroísmo: la posibilidad del conocimiento intelectual directo de los ángeles, o substancias separadas, por conversión al intelecto agente separado. En el artículo 2 rebate la opinión de Ibn Madja, que defendía la posibilidad de un conocimiento abstractivo directo de estas mismas substancias separadas, mediante un tipo de abstracción lógica total. El ontologismo en sus versiones neoplatónicas es objeto de discusión en el artículo 3.

En los tres se afirma idéntica doctrina: no cabe un conocimiento quidditativo, unívoco y por propias especies de ninguna substancia separada, ni, *a fortiori*, de Dios. Todo nuestro conocimiento de tales entes ha de ser analógico y causal, por la clásica triple vía de la causalidad, remoción y eminencia, mediante una abstracción formal real.

Por otra parte, si podemos llegar por el razonamiento a conocer con certeza metafísica la existencia de Dios como primera causa necesaria, motor y fin del universo, y primer ser imparticipado [1], respecto de la existencia de los ángeles sólo la fe puede informarnos con certeza [2].

[1] 1 q.1 a.3.
[2] Los argumentos aducidos en *Cont. Gent.* 2,91 son puras conveniencias, no verdaderas demostraciones.

CUESTION 88

(In tres articulos divisa)

Quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt

Cómo el alma conoce las realidades superiores a ella

Veamos ahora cómo el alma humana conoce aquellas cosas superiores a ella, es decir, las substancias inmateriales.

Para esto averiguaremos tres cosas:

Primera: si el alma humana, durante la vida presente, puede entender las substancias inmateriales que llamamos ángeles.

Segunda: si llega a su conocimiento por el de las cosas materiales.

Tercera: si es Dios lo primero que conocemos.

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo: utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio: utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

ARTICULO 1

Utrum anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas [a]

Si el alma humana, durante la vida presente, puede conocer las substancias inmateriales en sí mismas

Dificultades. Parece que el alma humana, en su estado actual de vida, puede conocer las substancias espirituales en sí mismas.

1. Escribe San Agustín: "La mente adquiere por sí misma el conocimiento de las cosas incorpóreas, como le adquiere de las cosas corpóreas mediante los sentidos corporales". Incorpóreas son las substancias inmateriales, las cuales, por consiguiente, son conocidas por el alma.

2. Lo semejante se conoce por lo semejante. La mente humana, que es inmaterial, según se ha dicho, se asemeja más a los seres inmateriales que a los materiales, y, puesto que conoce a éstos, con más razón conocerá lo inmaterial.

3. Nosotros no sentimos con la máxima intensidad las cosas que son por naturaleza sumamente sensibles, porque la excelencia de éstas corrompe el sentido. En cambio, la excelencia de lo inteligible no perturba la inteligencia, según enseña Aristóteles, y, por consiguiente, aquellas cosas que son de suyo más inteligibles lo son también, en el mismo grado, para nosotros. Como, además, las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto nosotros hacemos—por la abstracción—que lo sean actualmente, es evidente que serán más inteligibles aquellas substancias que por naturaleza son inmateriales, y, por tanto, las conoceremos mejor que a las cosas materiales.

4. Dice Averroes que, si nosotros no pudiésemos conocer las substancias abstractas, "la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo de suyo inteligible, no es entendido por nadie". Mas, como nada es inútil o superfluo en la naturaleza, podemos entender las substancias inmateriales.

5. Los sentidos son a las cosas sensibles lo que el entendimiento a las inteligibles. Ahora bien, nuestra vista puede ver todas las cosas, ya superiores e incorruptibles, ya corruptibles e inferiores; luego nuestro entendimiento puede conocer todas las substancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

Por otra parte, se lee en el libro de la Sabiduría: "¿Quién investigará lo que hay en el cielo?" Pues en el cielo están las substancias inmateriales, según el texto de San Mateo: "Sus ángeles en el cielo", etc.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Dicit enim Augustinus, in IX «De Trin.» [1]**: «Mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam». Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.**

2. Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus, quam materialibus: cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis (q.76 a.1) patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

3. Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III «De anima» [2]**. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.**

4. Praeterea, Commentator dicit, in II «Metaphys.» (comm.1), quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, «tunc natura otiose egisset: quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo». Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immaterialos possunt intelligi a nobis.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sap. 9,16: «Quae in caelis sunt, quis investigabit?» In caelis autem dicuntur huiusmodi substantiae esse; secundum illud Mt. 18,10: «Angeli eorum in caelis» etc. Er-

[a] *De verit.* q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3; *Cont. Gent.* 2,60; 3,42-46; *Q. de anima* a.16; *Metaph.* 2 lect.1.

[1] C.3: ML 42,963

[2] C.4 n.5 (BK 429b2): S.TH., lect.7 n.687.

Luego la investigación humana es incapaz de conocer las substancias inmateriales.

Respuesta. Creía Platón que no sólo conocemos las substancias inmateriales, sino que son ellas lo primero que nuestro entendimiento conoce, porque, como suponía que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba "ideas", eran los objetos propios de nuestro entendimiento, pensaba que eran su objeto directo y primario. El alma llega, no obstante, al conocimiento de las cosas materiales, en cuanto que a la acción intelectual va unida la sensación y la imaginación; y por eso, cuanto más depurado está el entendimiento, mejor percibe la verdad inteligible de las cosas inmateriales.

En cambio, según la opinión de Aristóteles, más conforme a la experiencia, nuestro entendimiento, durante la vida presente, está naturalmente ordenado a las esencias de las cosas materiales, por lo cual no entiende nada sin recurrir a las imágenes. Resulta así evidente que las substancias inmateriales, que no caen bajo el dominió de los sentidos y la imaginación, conforme al modo de intelección que experimentamos en nosotros, no pueden ser entendidas primaria y directamente.

Sin embargo, Averroes afirma que el hombre puede llegar, finalmente, aun en esta vida, a entender las substancias separadas, por la continuidad o unión a nosotros de una de ellas, que denomina "entendimiento agente", el cual puede conocer directamente las substancias separadas, por serlo también él. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, mediante él, conozcamos con perfección, entenderemos las substancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales.—Explica así la unión del entendimiento agente a nosotros: puesto que entendemos mediante él y los objetos inteligibles contemplados, como lo confirma el conocimiento de las conclusiones por los principios, es necesario que el entendimiento agente esté con los objetos entendidos en la relación de un agente principal con su instrumento o de la forma con la materia, porque en ambos casos se atribuye una acción a dos principios distintos: o al agente principal y su instrumento, como la acción de serrar se atribuye al carpintero y a las sierras, o a la forma y su sujeto, como la de calentar al calor y al fuego. En cualquiera de los dos sentidos, el entendimiento agente es, con relación a los objetos contemplados, como la perfección respecto a lo perceptible o el acto a la potencia. Y siendo simultánea la recepción de lo perfecto y la perfección, como lo es en la pupila la de lo visible en acto y la luz, así también se reciben a la vez en el entendimiento posible las verdades contempladas y el entendimiento agente. Cuantas más sean, pues, estas verdades, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente, de modo que, si conociéramos todas las posibles, la unión sería perfectísima y podríamos conocer por él todas las cosas, las materiales y la inmateriales, consistiendo en esto la suprema felicidad del hombre.—Ni importa al caso que, en ese estado de felicidad, el entendimiento posible conozca las substancias separadas mediante el entendimiento agente, como él piensa, o, como atribuye a Alejandro de Afrodisia, el entendimiento posible, por ser corruptible, no llegue nunca a conocerlas, sino que esto lo haga sólo el agente.

Pero esta opinión es inadmisible: primero, porque, si el entendimiento agente es una substancia separada, es imposible que conozcamos formal-

go non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas «ideas» vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus (cf. q.84 a.1): et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam [3], quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis (q.84 a.7) patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. III «De anima» [4], ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat «intellectum agentem», qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales.—Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis: principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem [5]. — Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit: vel, ut ipse imponet Alexandro [6], intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit,

[3] *De anima* 3 c.7 n.2 (BK 431a16): S.TH., lect.12 n.770.
[4] Comm.36 in digressione.

[5] *De animae beatitud.* c.4.
[6] AFRODIENSI, *De anima* l.c. nt.3.

mente por él, porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, puesto que todo principio activo obra en tanto que está en acto, como queda dicho al tratar del entendimiento posible.

Segundo, porque si, conforme a esa explicación, el entendimiento agente fuera una substancia separada, no se uniría a nosotros substancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto participada en los entendimientos especulativos. No en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que nos permitiese entender las substancias inmateriales. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la substancia del sol, de forma que participemos de su acción, sino que es sólo su luz la que se une a nosotros, permitiéndonos la visión.

Tercero, porque, aun admitiendo que la substancia del entendimiento agente se uniera a nosotros según la forma descrita, ellos mismos afirman que no lo haría perfectamente por uno o dos inteligibles, sino por el conocimiento de todos ellos. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las substancias separadas que todas las cosas materiales. Por donde se evidencia que, aun conocidas todas las cosas materiales, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que pudiésemos conocer las substancias separadas.

Cuarto, porque apenas se hallaría alguno en este mundo que conociese todas las cosas inteligibles materiales, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices, lo cual contradice la afirmación aristotélica de que la felicidad es "un bien común que pueden alcanzar todos los que no estén privados de virtud".—Es, además, absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra (q.12 a.1) dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculativis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum, in I «Ethic.»[7], qui dicit quod felicitas est «quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem».—Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

[7] C.9 n.4 (Bk 1099b18) : S.Th., lect.14 n.170.

Quinto, quia Philosophus dicit expresse, in I «Ethic.»[8], quod felicitas est «operatio secundum perfectam virtutem». Et enumeratis multis virtutibus, in Decimo, concludit[9] quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in Sexto[10] esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas: et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam conflctam.

Sexto, quia supra (q.79 a.4) ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem activo se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptivo: quia, ut dicitur in III «De anima»[11], intellectus possibilis est «quo est omnia fieri», intellectus agens «quo est omnia facere». Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Undo secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substan-

Quinto, porque dice el Filósofo expresamente que la felicidad es "una operación de la virtud perfecta", y, enumeradas muchas virtudes, concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de lo máximo inteligible, corresponde a la virtud de la sabiduría, de la que antes había dicho que era la primera de las ciencias especulativas. Ello manifiesta que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas, tal como puede obtenerse mediante las ciencias especulativas, y no mediante la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

Sexto, porque ya antes se mostró que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino una facultad del alma que se extiende activamente a todos aquellos objetos a que pasivamente se extiende el entendimiento posible, porque, según las definiciones de Aristóteles, el entendimiento posible es "lo que permite al alma hacerse todas las cosas", y el agente, "lo que la permite hacer todas las cosas". Ninguno de los dos alcanza, durante la vida presente, más que a las cosas materiales, que el entendimiento agente convierte en actualmente inteligibles y el posible recibe. En definitiva, durante el actual estado de vida, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer en sí mismos las substancias inmateriales.

Soluciones. 1. Del texto de San Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede saber de las substancias inmateriales puede conocerlo por sí misma, y esto es tan cierto, que los mismos filósofos dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las substancias separadas. En efecto, por el hecho de co-

[8] C.10 n.15 (Bk 1101a14) : S.Th., lect.16 n.200 ; cf. l.10 c.8 n.1 (Bk 1177a12) : S.Th., lect.10 n.2080.
[9] C.8 n.13 (Bk 1178b24) : S.Th., lect.12 n.2124.
[10] C.7 n.3 (Bk 1141a20) ; S.Th., lect.6 n.1190.
[11] C.5 n.1 (Bk 430a14) : S.Th., lect.10 n.728.

nocerse a sí misma, el alma llega a tener conocimiento de las substancias incorpóreas, tal como es capaz de tenerlo, pues no las conoce, por eso, absoluta y perfectamente.

2. La semejanza de naturaleza no basta para que se dé conocimiento. De lo contrario, sería preciso admitir la opinión de Empédocles de que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Basta para conocer que la semejanza del objeto conocido esté en el sujeto cognoscente como forma suya. Nuestro entendimiento posible, durante la vida presente, es apto para recibir las semejanzas de las cosas materiales abstraídas de las imágenes, y por eso conoce más bien las substancias materiales que las inmateriales.

3. Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe existir la misma proporción que entre lo activo y pasivo o que entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban los sensibles demasiado intensos no es sólo que éstos perturben los órganos de la sensación, sino también que no son proporcionados a las potencias sensitivas. De modo semejante, las substancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida presente no puede conocerlas.

4. La opinión de Averroes es falsa por muchas razones; en primer lugar, porque de que nuestro entendimiento no conozca las substancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca: se entienden a sí mismas y mutuamente.—En segundo término, porque el fin de las substancias separadas no es el que nosotros las entendamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para que existe. Por eso no se sigue que las substancias inmateriales sean inútiles del hecho de que no las conozcamos nosotros.

5. Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, o sea, por inmutación de los órganos sensibles. En cambio, no conocemos de la misma manera las substancias materiales, que entendemos mediante la abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque carecen de imágenes.

tias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere: non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem: alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret [12]. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem.—Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

[12] Cf. ARISTOT., *De anima* 1 c.2 n.6 (BK 404a11) : S.TH., lect.4 n.45.

ARTICULO 2

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales [a]

Si nuestro entendimiento puede llegar a entender las substancias inmateriales por medio del conocimiento de las cosas materiales

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.» [13], quod «non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur». Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus: definit enim Damascenus angelum [14]; et de angelis aliqua documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo sub-

Dificultades. Parece que podemos llegar al conocimiento de las cosas inmateriales mediante el de las materiales.

1. Dice el Pseudo-Dionisio que "le es imposible al alma humana elevarse a la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes sin valerse de un guía material". Infiérese de esto que podemos ser conducidos mediante las substancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. La ciencia está en el entendimiento; mas hay ciencias y definiciones de las substancias inmateriales. Así, San Gregorio define a los ángeles, y sobre ellos se dan algunas noticias, tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Luego pode-

[a] *Sent.* 4 d.49 q.2 a.7 ad 12; *De verit.* q.18 a.5 ad 6; *Cont. Gent.* 3,41; *In Boet. «De Trin.»* q.6 a.3-4; *Q. de anima* a.16; *Poster.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

[13] § 3 : MG 3,124.

[14] *De fide orth.* 1.2 c.3 : MG 94,863.

nos conocer las substancias inmateriales.

3. El alma humana, que pertenece al género de las substancias inmateriales, puede ser conocida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende las cosas materiales. Luego también podemos conocer las demás substancias inmateriales por sus efectos en las cosas corpóreas.

4. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que dista infinitamente de ellos, lo cual es exclusivo de Dios. Luego las demás substancias inmateriales nos son conocidas por medio de las materiales.

Por otra parte, el mismo Pseudo-Dionisio afirma que "no puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, ni lo incorporal por lo corpóreo".

Respuesta. Refiere Averroes que un filósofo llamado Avempace opinaba que, según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar al conocimiento de las substancias inmateriales por medio del de las materiales; pues siendo nuestro entendimiento capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría de nuevo abstraerla, y, siendo posible prolongar este proceso hasta el infinito, debería, por fin, llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En eso precisamente consiste la intelección de las substancias inmateriales.

Esto sería cierto si tales substancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como creían los platónicos. Pero, si no se admite esto y, en cambio, se supone que las substancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llega-

stantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

3. Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 cap. «De div. nom.» [15], **quod «sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt».**

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III «De anima» (c.1 nt.4), quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere: et cum hoc in infinitum non procedat, tandem perveniet poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt (cf. q.7 a.1.4). Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perve-

[15] § 1: MG 3,588; S.TH., lect.1.

niet ad aliquid simili substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 cap. «Cael. hier.» [16]

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis: sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles [17] **per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus: sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis, et alicuius habitudinis ad res materiales.**

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura: quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque se-

rá a algo semejante a una substancia espiritual. Por consiguiente, no podemos, por las cosas materiales, conocer perfectamente las inmateriales.

Soluciones. 1. Por las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes, y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son, como dice el Pseudo-Dionisio, muy desproporcionadas.

2. De las cosas superiores se trata en las ciencias, sobre todo por vía de negación, y así Aristóteles describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Con mucha más razón nos es imposible conocer las substancias inmateriales aprendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de intelección, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa alguna que se encuentre en las substancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. Las substancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. Pertenecen, no obstante, al mismo género lógico, porque también las substancias inmateriales están incluídas en el predicamento de la substancia, ya que su esencia se distingue de su existencia. Dios, en cambio, no conviene con las cosas materiales ni

[16] § 2: MG 3,137.
[17] *De caelo* l.1 c.3 (BK 269b18): S.TH., lect.5.6.7.

en el género natural ni en el lógico, puesto que, como ya se dijo, no está incluído en género alguno. Por tanto, mediante las imágenes y las cosas materiales, podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico. De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

cundum genus logicum: quia Deus nullo modo est in genere. Unde per similitudines rerum, ut supra (q.3 a.5) dictum est, materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei: de Deo autem nullo modo.

ARTICULO 3

Utrum Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur [a]

Si es Dios lo primero que conoce la mente humana

Dificultades. Parece que Dios es el primer objeto que conoce la mente humana.

1. Lo primero conocido por nosotros es aquello en que conocemos todas las demás cosas y por lo cual juzgamos de ellas, como la luz es lo primero conocido por el ojo, y los primeros principios lo primero conocido por el entendimiento. Pero, según testimonio de San Agustín, lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos de lo demás. Luego es Dios lo primero que conocemos.

2. "Lo que una cosa es por causa de otra, lo es esta otra con mayor razón". Siendo Dios la causa de todo nuestro conocimiento, puesto que es, según la expresión de San Juan, "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", será El lo que primero y mejor conocemos.

3. Lo que primeramente se conoce en una imagen es el objeto que representa. En nuestra mente existe la imagen de Dios, como afirma San Agustín, y, por tanto, será Dios lo primero conocido.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur.

1. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro «De Trin.» [19], et in libro «De vera relig.» [19]. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

2. Praeterea, «propter quod unumquodque, et illud magis» [20]. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis: ipse enim est «lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum», ut dicitur Io. 1,9. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

3. Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit [21]. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

[a] *In Boet. «De Trin.»* q.1 a.3.

[19] L.2 c.12: ML 42,999.
[19] C.31: ML 34,147; cf. *Confess.* l.12 c.25: ML 32,840.
[20] ARISTOT., *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S.TH., lect.6 n.3.
[21] *De Trin.* l.12 c.4.7: ML 42,1000.1005.

Sed contra est quod dicitur Io. 1,18: «Deum nemo vidit unquam».

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (a.1); multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur: sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1,20: «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5) dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quod «Propter quod unumquodque, et illud magis», intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra (q.87 a.2 ad 3) dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Undo ratio non sequitur.

Por otra parte, dice San Juan: "Nadie vió jamás a Dios."

Respuesta. No pudiendo nuestro entendimiento, durante la vida presente, conocer las substancias inmateriales creadas, conforme acaba de demostrarse, mucho menos podrá conocer la esencia de la substancia increada. Ha de afirmarse, pues, en absoluto, que Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento sirviéndonos de las criaturas, según aquello del Apóstol: "Conocemos las cosas invisibles de Dios por medio de aquello que ha sido hecho". Lo primero que nosotros entendemos en el estado actual de nuestra vida, es la esencia de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como insistentemente se ha repetido.

Soluciones. 1. Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la Primera Verdad, en cuanto la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es otra cosa que una impresión de la Primera Verdad, como también queda dicho. No siendo, pues, la misma luz intelectual objeto, sino medio, de nuestro conocimiento, con mucha menor razón será Dios lo primero conocido por nosotros.

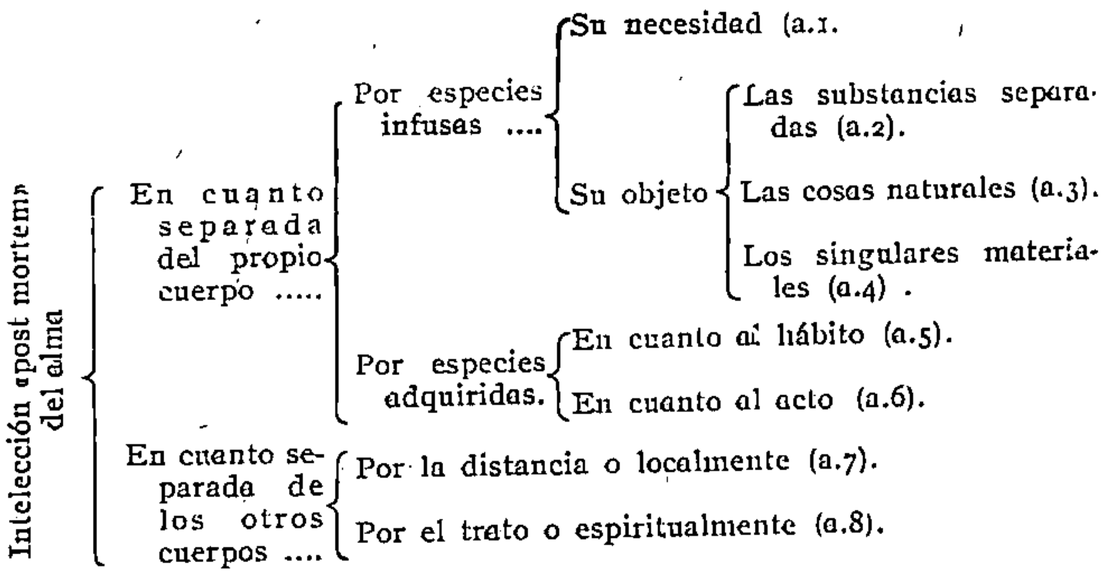
2. Ya advertimos que el aforismo "lo que una cosa es por medio de otra lo es esta otra con mayor razón" ha de aplicarse a objetos de un mismo orden. Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que El sea lo primero conocido, sino en cuanto es la primera causa de la potencia cognoscitiva.

3. Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo lo es del Padre, le conoceríamos inmediatamente; mas, siendo imperfecta la imagen, la razón no es concluyente.

INTRODUCCION A LA CUESTION 89

INTELECCION DEL ALMA SEPARADA DEL CUERPO

Es la coda final. Pasan en esta cuestión de nuevo los temas ya estudiados respecto de la intelección del alma unida al cuerpo, pero traspuestos, invertidos, como en negativo. Se trata de estudiar la vida intelectual, obscura para nosotros, del alma separada de su propio cuerpo. Ocho artículos desenvuelven el pensamiento de Santo Tomás con arreglo al siguiente esquema:



Los temas han sido tratados ya anteriormente con más extensión en las *Sentencias* (3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1), así como en *De veritate* (q.19) y *Q. d. De anima*. Pero la unidad de doctrina permanece idéntica a través de las distintas versiones. Sobre el tema, baste lo dicho en la *Introducción general* (p.120).

CUESTION 89

(In octo articulos divisa)

De cognitione animae separatae

Del conocimiento del alma separada

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae (cf. q.84 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo: utrum intelligat substantias separatas.

Tertio: utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto: utrum cognoscat singularia.

Quinto: utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto: utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo: utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo: utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

Hemos de ocuparnos a continuación del conocimiento del alma separada.

Acerca de lo cual pueden considerarse ocho cosas:

Primera: si el alma separada del cuerpo puede entender.

Segunda: si entiende las substancias separadas.

Tercera: si conoce todas las cosas naturales.

Cuarta: si conoce las cosas singulares.

Quinta: si el hábito de la ciencia adquirida en esta vida permanece en el alma.

Sexta: si puede usar de este hábito.

Séptima: si la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

Octava: si las almas separadas conocen lo que aquí sucede.

ARTICULO 1

Utrum anima separata aliquid intelligere possit [a]

Si el alma separada puede entender algo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima» [1], quod «intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto». Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per li-

Dificultades. Parece que el alma separada del cuerpo no puede conocer nada.

1. Dice Aristóteles que "cesa la actividad intelectual cuando se corrompe algo interno". La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Luego también su mismo entender.

2. El impedimento de los sentidos y la perturbación de la imagi-

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.1; *De verit.* q.19 a.1; *Cont. Gent.* 2,81; *Q. de anima* a.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

[1] C.4 n.14 (BK 408b24): S.TH., lect.10 n.163.

nación imposibilitan al alma para conocer; y en la muerte hemos dicho que desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos. El alma, por tanto, no conoce nada después de la muerte.

3. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies; mas éstas no pueden ser innatas, porque en un principio está "como una tabla rasa en la que nada hay escrito"; ni abstraídas de las cosas, porque carece de órganos sensoriales y de imaginación, mediante los cuales pudiera abstraer esas especies de las cosas; ni anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte; ni, en fin, infundidas en ella por Dios, pues tal conocimiento no sería el natural de que ahora nos ocupamos, sino el sobrenatural. Por consiguiente, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría". Y, puesto que se separa, debe tener alguna operación propia, sobre todo la de entender. y, por consiguiente, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Respuesta. Esta cuestión resulta difícil, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como la experiencia atestigua. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos, la cuestión sería fácilmente soluble. En efecto, una vez suprimido el obstáculo del cuerpo, volvería el alma a su estado natural, conociendo entonces las cosas de suyo inteligibles sin tener que referirse a las imágenes; lo mismo que hacen las demás substancias separadas. Pero si esto fuera así y el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, tal unión no sería para beneficio propio, sino sólo en provecho del cuerpo, lo cual es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés.—Si, por el contrario, admitimos que el alma necesita naturalmente para entender volverse a las imágenes, no cambiando su naturaleza por la destrucción del cuerpo, parece seguirse que no podría entender naturalmente nada, porque no dispone de imágenes a qué referirse.

Para resolver esta dificultad debemos advertir que todo ser obra en cuanto está en acto, y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. Y el alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando separada de él, conservando, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Así, tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Por tanto, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, le corresponde al alma un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes corporales que se hallan en los órganos; en cambio, en estado de separación, le compete un modo de entender semejante al de las demás substancias separadas, consistente en una versión hacia lo que es de suyo inteligible. Por tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes, es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo; en cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo para existir y obrar conforme a su naturaleza.

gamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra (q.84 a.7.8) dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas: quia a principio est «sicut tabula in qua nihil est scriptum» [2]. Neque per species quas abstrahat a rebus: quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas: quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas, haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I «De anima» [3], quod «si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari». Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt [4], de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si pejus intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso.—Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quo est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt: cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri: sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.

[2] Ibid. l.3 c.4 n.2 (BK 429b29): S.TH., lect.9 n.722.
[3] C.1 n.10 (BK 403a11): S.TH., lect.2 n.21.
[4] Vide *Phaedon.* c.20.

Pero esto plantea un nuevo problema. Puesto que la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose a lo que es de suyo inteligible que recurriendo a las representaciones imaginarias, debió la naturaleza del alma ser formada de tal modo por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, aunque el entender refiriéndose a las cosas superiores es de suyo más noble que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Lo cual se demuestra así: en todas las substancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina, la cual en su primer principio es una y simple; pero cuanto más van alejándose de El las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye, como ocurre con las líneas que se alejan del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia y que las substancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de varias formas, no obstante, se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las substancias inferiores necesitan muchas formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, a causa de que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las substancias inferiores poseyeran formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los que poseen un entendimiento más débil no adquieren un conocimiento perfecto mediante los

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata: debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus: nam qui sunt debiliores intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur.—Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius (l.c. nt.1) facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire: nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.—De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas: nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat: sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae

conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular.—Pues bien: es claro que, según el orden natural, las almas humanas son las menos perfectas entre las substancias espirituales, contribuyendo así a la perfección del universo, que exige la existencia de grados diversos en las cosas. Si, por consiguiente, Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las substancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unir a los cuerpos, para recibir de este modo, de las mismas cosas sensibles, un conocimiento adecuado de ellas, a semejanza de lo que sucede a los hombres rudos, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Queda así claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es un bien para el alma, que, no obstante, puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Soluciones. 1. Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su acento depende de una previa hipótesis, según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano, pues aun no había establecido la distinción entre el entendimiento y el sentido.

2. Puede también decirse que habla del modo de entender por medio de las imágenes, en lo cual funda también la segunda dificultad.

3. El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las abstraídas entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende la objeción, sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las cuales participa el alma

como las demás substancias separadas, aunque en menor grado. Por eso, inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo, se relaciona con las realidades superiores, lo cual no impide que el conocimiento sea natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de gracia, sino también de la natural.

separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULO 2

Utrum anima separata intelligat substantias separatas

Si el alma separada conoce las demás substancias separadas

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce las otras substancias separadas.

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana, y toda parte es más perfecta cuando está en su todo. Pero, como en estado de unión no entiende las substancias separadas, según hemos demostrado, mucho menos las entenderá separada del cuerpo.

2. Cuanto es conocido, ha de serlo o por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las substancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios; ni por especies que pueda abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Luego no puede conocerlas de modo alguno.

3. Algunos filósofos pusieron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las substancias separadas. Si, pues, el alma las conoce, consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo, lo cual es inadmisible.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata: cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra (q.88 a.1) habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam: quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit: quia angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Lc. 16,23. Ergo vident etiam et daemones et angelos animae separatae.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX «De Trin.»[5]: «Mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit», idest cognoscendo seipsam, sicut supra (q.88 a.1 ad 1) dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem (a.1; q.84 a.7) quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra (q.87 a.1) dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget.—Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae[6]: sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura

---

·* *Cont. Gent.* 3,45; *Q. de anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

[5] C.3: ML 42,963.
[6] *De causis* prop.8: S.TH., lect.8.

Por otra parte, las almas separadas se conocen unas a otras, puesto que el rico que estaba en el infierno vió a Lázaro y a Abrahán. Igualmente las almas ven a los demonios y a los ángeles.

Respuesta. Dice San Agustín que "nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí mismas", es decir, conociéndose a sí misma, como antes se aclaró. Por el modo de conocerse el alma separada a sí misma, podemos inferir cómo conocerá a las demás substancias separadas. Pero hemos dicho que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Y por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto entiende actualmente mediante la especie abstraída de las imágenes; es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya se explicó; mas, una vez separada del cuerpo, entiende no por conversión a las imágenes, sino a lo que es de suyo inteligible, y por ello se conoce a sí misma por sí misma.—Es común a toda substancia separada "el entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su substancia", pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce y un objeto está en otro en conformidad con el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la substancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural, pues otra cosa ocurre tratándose del conocimiento de gloria.

Soluciones. 1. El alma separada es, en efecto, más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza,

en que comunica con el cuerpo; sin embargo, está más libre para conocer, por cuanto antes la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y preocupaciones del cuerpo.

2. El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel.

3. La suprema felicidad del hombre no consiste en el conocimiento de cualquiera de las substancias separadas, sino sólo en el de la substancia divina, que únicamente puede ser contemplada mediante la gracia. El conocimiento de las demás substancias separadas, si es perfecto, constituye una gran felicidad, aunque no la suprema.

qua communicat cum natura corporis: sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam angeli.

Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est (in c)

ARTICULO 3

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat [a]

Si el alma separada conoce todas las cosas naturales

Dificultades. Parece que el alma separada conoce todas las cosas naturales.

1. En las substancias separadas existen los conceptos de todas las cosas naturales. Y puesto que las almas separadas conocen las substancias separadas, conocerán también todas las realidades naturales.

2. Quien entiende lo más inteligible, con mayor razón entenderá lo menos inteligible. Entendiendo, pues, el alma las substancias separadas, que son lo más inteligible, puede entender mucho mejor las demás cosas naturales, que son menos inteligibles.

Por otra parte, el conocimiento natural de los demonios es mayor que el de las almas separadas. Mas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

Sed contra, in daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed daemones

[a] *Q. de anima* a.18.

non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit [7]. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1 ad 3) dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli: sed tamen, quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia: quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus «Super Gen. ad litt.» [8]. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum quod nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra (q.55 a.1; q.87 a.4 ad 2) dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non perfec-

los demonios no conocen todas las cosas naturales, sino que, como dice San Isidoro, necesitan una larga experiencia para aprender muchas de ellas. Por consiguiente, tampoco el alma conocerá todas las cosas naturales.

2. Si inmediatamente después de su separación el alma conociese todos los objetos naturales, sería vano el esfuerzo de los hombres para adquirir la ciencia; lo cual es inadmisible. Luego el alma separada no conoce todas las cosas naturales.

Respuesta. Hemos indicado ya que el alma separada entiende mediante especies recibidas por influjo divino, al igual que los ángeles. Siendo, no obstante, la naturaleza del alma inferior a la del ángel, a quien es connatural este modo de conocer, el conocimiento que el alma separada consiga mediante estas especies no es perfecto, sino general y confuso. Así, pues, en la misma medida en que los ángeles tienen por dichas especies un conocimiento perfecto de las cosas naturales, lo tienen las almas separadas imperfecto y confuso. Tal modo de conocer es, en efecto, perfecto en el ángel, porque, como dice San Agustín, Dios creó en la inteligencia angélica todo lo que creó en las propias naturalezas reales. Por eso, las almas separadas tienen de todas las cosas naturales un conocimiento general y confuso, no propio y cierto.

Soluciones. 1. Como hemos dicho, ni el ángel mismo conoce todas las cosas naturales por su substancia, sino mediante ciertas especies, y, por eso, de que el alma conozca de algún modo las substancias separadas no se sigue que conozca todos los objetos naturales.

2. Así como el alma no conoce perfectamente las demás substancias

[7] *Sent.* 1 c.10: ML 83,556; cf. AUGUST., *De divinat daemon.* c.3: ML 40,584.
[8] L.2 c.8: ML 34,269.

separadas, tampoco entiende todas las cosas naturales con perfección, sino, como se ha dicho, con cierta confusión.

3. San Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas tienen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de las cosas naturales.

4. El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio es propio y perfecto; el de la otra vida, en cambio, es confuso. No se concluye, pues, que el afán de aprender sea vano.

te, intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec angeli nec daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULO 4

Utrum anima separata cognoscat singularia *

Si el alma separada conoce las cosas singulares

Dificultades. Parece que el alma separada no conoce lo singular.

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, según más arriba se probó. Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también se ha dicho, y, por tanto, tampoco el alma separada.

2. Es más determinado el conocimiento mediante el cual se conoce algo en particular que aquel mediante el que sólo se conoce en universal. Pero el alma separada no conoce determinadamente las especies de las cosas naturales, y, por tanto, mucho menos los singulares.

3. Si conociese por otro medio que los sentidos algunas cosas singulares, de igual manera las conocería todas, lo cual no es exacto. Luego no conoce ninguna.

Por otra parte, refiere el evangelista San Lucas que el rico que

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Nulla etim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra (q.77 a.8) dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra (q.86 a.1) habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

3. Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: «Habeo

* *Sent.* 4 d.50 q.1 a.3; *De verit.* q.19 a.2; *Q. de anima* a.20.

quinque fratres», ut habetur Lc. 1,28.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus: et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra (q.86 a.1) dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra (q.14 a.11; q.57 a.2) dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli, propter efficaciam sui intellectus, per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis *.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractio-

estaba en el infierno decía: "Tengo cinco hermanos".

Respuesta. Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para comprender lo cual, ha de tenerse en cuenta que hay dos maneras de entender: una, por abstracción de las imágenes. De este modo no pueden conocerse los singulares directa, sino indirectamente, según se ha dicho en otro lugar. Otra, mediante las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular, porque, así como Dios, en cuanto es causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal como lo singular, según se afirmó anteriormente, así las substancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

La diferencia entre los ángeles y las almas separadas está en que aquéllos tienen, por esas especies, un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, el de las almas separadas es sólo confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer mediante tales especies las naturalezas de las cosas de modo específico, sino también los singulares comprendidos en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las cuales tengan alguna relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una inclinación natural o por disposición divina, puesto que todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Soluciones. 1. El entendimiento no conoce por abstracción de lo sin-

* Cf. *De causis* prop.10: S.Th., lect.10.

gular. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que se acaba de explicar.

2. Hemos advertido que el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos a los que dice alguna relación determinada.

3. El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que está con unas relacionadas de modo distinto que con otras. Por eso no hay igual motivo para que conozca todos los singulares.

nis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULO 5

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata [a]

Si el hábito de la ciencia adquirida en este mundo permanece en el alma separada

Dificultades. Parece que los hábitos científicos adquiridos durante esta vida no permanecen en el alma separada.

1. Dice el Apóstol: "La ciencia será destruída".

2. Algunos menos buenos en este mundo poseen ciencia, mientras que otros mejores carecen de ella. Si, por consiguiente, los hábitos científicos perseveraran en el alma después de la muerte, seguiríase que, aun en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los de mayor virtud; lo que no parece aceptable.

3. Las almas separadas poseerán ciencia de las cosas por influjo de la luz divina. Ahora bien, si la ciencia aquí adquirida permaneciese en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un único sujeto, lo cual es imposible.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 13,8: «Scientia destruetur».

2. Praeterea, quidem minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

[a] 1-2 q.67 a.2; *Sent.* 4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In I Cor.* 13 lect.3.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in libro «Praedicament.» [10], quod «habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia». Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in Epistola «Ad Paulinum» [11]: «Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo».

Respondeo dicendum quod quidam [12] posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibile. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est «locus specierum», ut dicitur in III «De anima» [13]; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur: nam «habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur», ut dicitur in II «Ethic.» [14]. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus

4. Afirma Aristóteles que "el hábito es una cualidad que cambia difícilmente, y, sin embargo, la ciencia desaparece, a veces, a causa de una enfermedad u otra causa semejante". Ningún cambio es tan grande en esta vida como el que supone la muerte. Parece, pues, que por la muerte se destruye el hábito científico.

Por otra parte, escribe San Jerónimo: "Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá con nosotros en el cielo".

Respuesta. Supusieron algunos que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas, a saber, la imaginación, la cogitativa o la memoria; e igualmente, que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si fuera cierta esta opinión, seguiríase que, destruído el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito de la ciencia aquí adquirida.

Pero, puesto que la ciencia está en el entendimiento, que es el "lugar de las especies", como enseña el Filósofo, el hábito de la ciencia adquirida en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse por los mismos actos con los que se adquiere la ciencia, porque, según doctrina aristotélica, "los hábitos son semejantes a los actos mediante los cuales se adquieren". Pero los actos intelectuales mediante los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas, de donde resulta que, en virtud de tales actos, se produce en el mismo entendimiento posible una ap-

[10] C.6 n.4 (Bk 8b28).
[11] *Epist.* 53: ML 22,549.
[12] Cf. Avicenn., *De anima* p.5 c.6.
[13] C.4 n.4 (Bk 429a27): S.Th., lect.7 n.686.
[14] C.1 n.7 (Bk 1103b21): S.Th., lect.1 n.252

titud para comprender por medio de las especies recibidas. Y aun las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda contemplar más fácilmente lo inteligible: pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo y de manera material y dispositiva en las facultades inferiores, así ocurre también con el hábito.

Por consiguiente, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo, porque, según se dice en el libro "De la duración y brevedad de la vida", una forma puede destruirse de dos modos: por sí misma, cuando es sustituida por su contraria, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, puesto que éste es incorruptible, como antes se probó. Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruídas por sus contrarios, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, mediante la cual conocemos las esencias. Sin embargo, tratándose del juicio o del raciocinio, hay, en efecto, contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a la verdad. En este sentido, a veces, la ciencia es destruída por su contrario, como ocurre cuando alguno por un argumento falso se desvía de la ciencia verdadera. Esta es la causa por la que el Filósofo admitía que la ciencia se destruía por dos motivos, a saber: "olvido", por parte de la memoria, y "engaño", debido a un razona-

possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata: sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro «De longitudine et brevitate vitae [15], dupliciter corrumpitur aliqua forma: uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest: cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra (q.79 a.2 ad 2; cf. q.75 a.6) ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur «quod quid est». Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus, in libro praedicto (l.c. nt.15), ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur: scilicet «oblivionem», ex parte memorativae, et «deceptionem», ex parte argumen-

[15] C.2 (Bk 465a19-26).

tationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit (v.12): «Nunc cognosco ex parte».

Ad secundum dicendum quod sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

miento falso. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por eso ha de concluirse que el hábito científico, en cuanto está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Soluciones. 1. El Apóstol no habla allí de la ciencia como hábito, sino como acto de conocimiento. Así, para probar esto, añade: "Ahora conozco en parte".

2. Como en estatura corporal puede el que es menos bueno aventajar al que es mejor que él, así nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación de otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

3. Las dos ciencias de que se trata no son de la misma naturaleza, y, por tanto, la objeción no lleva consigo ningún inconveniente.

4. El argumento se refiere a la corrupción de la ciencia en cuanto a lo que en ella proviene de las facultades sensitivas.

ARTICULO 6

Utrum actus scientiae hic acquisitae maneat in anima separata [a]

Si el acto de la ciencia adquirida es este mundo permanece en el alma separada

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata.

1. Dicit enim Philosophus, in I «De anima» [16], quod, corrupto corpore, anima «neque reminiscitur neque amat». Sed considerare

Dificultades. Parece que no permanece en el alma separada el uso actual de la ciencia adquirida aquí.

1. Dice Aristóteles que, una vez corrompido el cuerpo, "el alma ni recuerda ni ama". Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno

[a] *Sent.* 3 d.31 q.2 a.4: 4 d.50 q.1 a.2.

[16] C.4 n.14 (Bk 408b27): S.Th., lect.10 n.103.

conoció anteriormente. Por tanto, el alma separada no posee el uso actual de la ciencia adquirida en esta vida.

2. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada que lo son en el alma unida al cuerpo. Mediante ellas, sin embargo, no podemos ahora entender sino volviéndonos hacia las imágenes, como ya se ha dicho. Luego tampoco podrá hacerlo el alma separada, y en forma alguna podrá conocer mediante las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Dice Aristóteles que "los hábitos producen actos semejantes a los actos de donde ellos proceden". Pero el hábito de la ciencia se adquiere aquí por los actos del entendimiento, que se vuelve sobre las imágenes. Luego el hábito no puede producir otros actos. Ahora bien, como tales actos no competen al alma separada, ésta no poseerá ningún uso de la ciencia adquirida en este mundo.

Por otra parte, refiere San Lucas que se dijo al rico que estaba en el infierno: "Acuérdate que recibiste bienes durante tu vida".

Respuesta. En el acto han de considerarse dos cosas: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el cual el acto de la potencia cognoscitiva se encamina mediante la especie que es su imagen; en cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo.—Permaneciendo, pues, en el alma separada las especies inteligibles, como queda dicho, y no siendo su estado igual al que al presente tiene, síguese que el alma separada puede entender por las especies inteligibles aquí adquiridas las cosas que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es decir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Soluciones. 1. Aristóteles habla de reminiscencia refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que, según hemos dicho, es de alguna manera intelectual.

2. El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. Los actos mediante los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. En efecto, el hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, mediante el cual las obramos gustosamente.

ea quae prius aliquis movit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

2. Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra (q.84 a.7) habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II «Ethic.» (cf. nt.14), quod «habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur». Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

Sed contra est quod Lc. 16,25 dicitur ad divitem in inferno positum: «Recordare quia recepisti bona in vita tua».

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare: scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo: sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo: sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi.—Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (a.5); status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam: non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (q.79 a.6).

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus: non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter [17], causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULO 7

Utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae [a]

Si la distancia local impide el conocimiento del alma separada

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De cura pro mortuis agenda» [18], quod «animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt». Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

Dificultades. Parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

1. Dice San Agustín que "las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en este mundo". En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Luego la distancia local impide al alma separada conocer.

---

[a] *Sent* 4 d.50 q.1 a.4.

[17] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10 (BK 1135a15): S.TH., lect.13 n.1035.

[18] C.13: ML 40,605.

2. Afirma el propio Santo que "los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros ignoramos". Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Con mayor motivo impedirá, pues, el del alma separada, que es de inferior naturaleza.

3. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce las cosas futuras. Parece, pues, que también lo impedirá la distancia local.

Por otra parte, dice San Lucas que, "cuando el rico estaba en los tormentos, levantando sus ojos, vió desde lejos a Abrahán". Luego la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta. Algunos supusieron que el alma separada conoce los singulares por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera verdad, podría decirse que la distancia local impedía el conocimiento del alma separada, pues sería preciso, o que las cosas sensibles obrasen sobre ella, o ella sobre los objetos sensibles, y en ambos casos se exigiría una determinada distancia.—Tal hipótesis es, sin embargo, imposible, porque el abstraer especies de las cosas sensibles se realiza mediante los sentidos y demás potencias sensitivas, de que carece el alma separada. Esta conoce los objetos singulares mediante especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo que está cerca y a lo lejano. Por tanto, la distancia local no impide en absoluto el conocimiento del alma separada.

Soluciones. 1. San Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De divinatione daemonum» [19], quod «daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant». Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam daemon.

3. Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae: non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

Sed contra est quod dicitur Lc. 16,23, quod dives, «cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe». Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem: requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata.— Sed praedicta positio est impossibilis: quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur: sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra (a.8) dicetur.

[19] C.3: ML 40,584.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod daemones habent corpora naturaliter sibi unita (cf. q.51 a.9 ad 1): secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro (l.c. nt.2) Augustinus expresse tangit: licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro «De civ. Dei» [20].

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia: quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que atribuya a la distancia local esa ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como luego veremos.

2. San Agustín habla allí refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según esa opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro, aunque más bien exponiéndola que afirmándola, como se ve por lo que dice en el libro "Sobre la ciudad de Dios".

3. Las cosas futuras, que distan en el tiempo, no son entes en acto; por ello, no son cognoscibles en sí mismos, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, los objetos distantes espacialmente son entes en acto, y, por tanto, cognoscibles en sí mismos. Por eso, la distancia local y temporal no son de la misma naturaleza.

[20] C.10: ML 41,724.

ARTICULO 8

Utrum animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur [a]

Si las almas separadas conocen lo que sucede en este mundo

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Lc. 16,18: «Habeo quinque fratres, ut

Dificultades. Parece que las almas separadas conocen lo que ocurre en el mundo.

1. Si no lo conocieran, no se cuidarían de ello; sin embargo, se preocupan de lo que sucede aquí, como confirman aquellas palabras de San Lucas: "Tengo cinco hermanos,

[a] 2-2 q.83 a.4 ad 2; *Sent.* 4 d.45 q.3 a.1 ad 1.2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De verit.* q.8 a.2 ad 12; q.9 a.6 ad 5; *Q. de anima* a.20 ad 3.

para que les advierta que no vengan también ellos a este lugar de tormentos". Por consiguiente, conocen lo que ocurre en esta vida.

2. Los difuntos aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, ya en la vigilia, y les avisan de cosas que ocurren en el mundo, como lo hizo Samuel a Saúl, según nos enseña la Escritura. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por tanto, lo conocen.

3. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local la que lo impidiese, cosa que hemos demostrado no ser cierta.

Por otra parte, se lee en el libro de Job: "Tengan honores sus hijos o sean despreciados, él no lo sabrá".

Respuesta. Por conocimiento natural, que es al que ahora nos referimos, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. La razón de esto está en lo que hemos dicho: el alma separada conoce las cosas singulares en cuanto de alguna manera está determinada a ellas, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de la comunicación con los vivos y en convivencia con las substancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros.—San Gregorio da de ello esta razón: "Los muertos ignoran la manera como se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida espiritual es muy diferente de la carnal, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento". Y San Agustín parece indicar lo

testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum». Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

2. Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg. 28,11 sqq. Sed hoc non esset, si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

3. Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra (a.7) negatum est.

Sed contra est quod dicitur Iob 14,21: «Sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget».

Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic igitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis (a.4) accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coiunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. — Et hanc rationem assignat Gregorius in XII «Moralium» [21], dicens: «Mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione». Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro «De cura pro mortuis agenda» [22], dicens quod «animae mortuorum rebus viventium non intersunt».

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: «Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent». — Augustinus vero, in libro «De cura pro mortuis agenda» (c.13), expresse dicit quod «nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii», ut habetur in glossa (interl.), super illud, «Abraham nescivit nos», Isaiae 63,16. Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod Dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV Reg. 22,20. — Sed Augustinus hoc dubitando dicit: unde praemittit, «ut velet, accipiat quisque quod dicam». Gregorius autem assertive: quod patet per hoc quod dicit, «nullo modo credendum est».

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales: de quibus etiam Augustinus asserit [23] quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

[21] C.21: ML 75,999.
[22] C.13.16: ML 40,604.607.

mismo cuando dice que "las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos".

Respecto a las almas de los bienaventurados, parece existir diferencia entre San Gregorio y San Agustín, porque San Gregorio añade allí mismo: "Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior".—En cambio, San Agustín afirma expresamente que "los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos", como se lee en el comentario sobre el texto de Isaías: "Abrahán no supo de nosotros". Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no le visitaba y consolaba en sus tristezas, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa; como asimismo a que el Señor prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo.—No obstante, San Agustín duda acerca de su opinión, y por eso había advertido previamente: "Cada cual piense lo que quiera de lo que voy a decir"; en cambio, San Gregorio habla de modo afirmativo, como demuestra su expresión: "en modo alguno ha de creerse".

Parece, sin embargo, más probable, conforme la opinión de San Gregorio, que las almas de los bienaventurados que ven a Dios conocen todas las cosas presentes que aquí suceden, porque son iguales a los ángeles, de los que el mismo San Agustín afirma que no ignoran las cosas que suceden entre los vivos. Pero, como las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, ni se entristecen ni intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de esa divina justicia.

[23] Ibid. c.15: ML 40,605.

Soluciones. 1. Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se hallan, como nosotros nos ocupamos de ellos, ofreciendo sufragios en su favor aunque ignoramos su estado.—Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van hasta ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien, finalmente, "porque se lo revele el Espíritu de Dios", como dice San Agustín.

2. Que los muertos aparezcan a los vivos de una u otra manera, acontece o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios, o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos aparecen sin saberlo a otros vivos durante el sueño, según dice San Agustín.—Y así, en el caso de Samuel podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque dice la Escritura que "se durmió y anunció al rey el fin de su vida"; o bien, si no se admite la autoridad del Eclesiástico, puesto que los hebreos no lo cuentan entre las Escrituras canónicas, que aquella aparición fué dispuesta por los demonios.

3. Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la razón que hemos señalado.

Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus.—Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per angelos seu daemones; vel etiam «Spiritu Dei revelante», sicut Augustinus in eodem libro dicit (l.c.).

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint: et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto [24].—Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. 46,23, quod «dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae». Vel illa apparitio fuit procurata per daemones: si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas scripturas apud Hebraeos non habetur (cf. nt.23).

Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam (in c).

[24] C.10: ML 40,606.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 90-92

LA FORMACION DEL HOMBRE

Trata Santo Tomás esta cuestión desde un punto de vista teológico. Dios es la causa primera de todas las cosas, y, por tanto, también del hombre, el cual se compone de alma y de cuerpo, siendo como un intermedio entre las substancias puramente espirituales y las materiales. Por eso comienza determinando, en primer lugar, el origen del alma racional, que es en lo que el hombre conviene con las substancias espirituales, estudiando después el origen del cuerpo. En el hombre está comprendida también la mujer; pero, como la Sagrada Escritura describe de un modo especial la formación del cuerpo de aquélla, Santo Tomás le asigna una cuestión distinta, con el objeto de explicar el sentido de la revelación acerca de este particular.

I. Origen del alma racional

ERRORES.—Acerca de esta cuestión hubo muchos errores en el transcurso de la historia. Santo Tomás cataloga los principales bajo estos dos conceptos: 1.º Los de aquellos que no pudieron superar su imaginación. 2.º Y los de aquellos otros que no supieron distinguir entre los diversos grados de substancias espirituales (q.90 a.1). En los primeros están comprendidos los materialistas de todo tiempo, como Demócrito, Lucrecio, Moleschott, Le Dantec, Haeckel, etc.; los sensistas; los transformistas al estilo de Darwin y Spencer; los tradicianistas o generacionistas, materiales o espirituales, entre los cuales pueden contarse Rosmini, Frohschammer, Hermes, Ubaghs. Y en los segundos, los gnósticos, que enseñaban que el alma humana era una emanación de Dios; los panteístas, que sostienen que nuestra mente se identifica con la divina esencia, y los maniqueos, que enseñaban que el alma humana es una porción de la substancia divina.

Otros sostenían que el alma racional había sido creada por Dios antes de su unión con el cuerpo. Así Orígenes, los priscilianistas y algunos eclesiásticos, de los cuales habla San Jerónimo en la epist.126 c.1 [1]. Por fin, propugnaban otros que los ángeles habían sido instrumento de Dios en la creación del alma, como Avicena, Algazel, los seleucianos y Domingo Gundisalino.

[1] ML 33,731-732.

El alma humana no es una emanación de la substancia divina ni tampoco una porción de ella, sino que es creada inmediatamente por Dios en el momento mismo de su infusión en el cuerpo.

La Sagrada Escritura no suministra explícitamente ningún argumento apodíctico acerca de la creación del alma por Dios; sin embargo, es completamente favorable a ella. En el libro de la Sabiduría (15,11) y Génesis (2,7) se dice que el alma es debida a una *inspiración* de Dios. A este lugar del Génesis hace alusión el Eclesiástico (12,7).

La mayor parte de los Santos Padres enseña el creacionismo del alma inmediatamente por Dios. Así, dice San Clemente Romano que Dios es *el creador de todos los espíritus* (1 Cor. 59,3).

Casi todos los grandes Padres de la Iglesia oriental lo enseñan expresamente. En la Iglesia occidental, algunos dudan acerca de esta cuestión a causa de la transmisión del pecado original y del peso de la autoridad de San Agustín, el cual, aunque rechaza fuertemente el traducianismo material, dudaba acerca del espiritual, por la causa antes indicada, como puede apreciarse en la epíst.166 c.8 [2], dirigida a San Jerónimo. Hay que exceptuar, sin embargo, a San Hilario, San Ambrosio y San Jerónimo, que manifiestamente enseñan el creacionismo.

El Magisterio de la Iglesia tiene determinaciones precisas en todo lo que atañe a esta cuestión. El emanantismo es condenado en el concilio Vaticano (D 1804). En los concilios de Toledo de los años 400 y 477 se condena al que dijere o creyera que el alma humana es una porción de Dios o la substancia de Dios (D 20.31).

El papa San Anastasio II llama «sana doctrina» a la que enseña que Dios crea las almas de todos los hombres (D 170). El concilio provincial de Colonia afirma: «No puede caber duda, según la mente de los concilios, que el alma racional es creada por Dios» (CL 5,293). En la profesión de fe impuesta por León IX a Pedro, obispo de Antioquía, se dice: «Creo y predico que el alma no es parte de Dios, sino creada de la nada» (D 348). Y el Lateranense IV, después de definir, contra los albigenses y maniqueos, la creación *ex nihilo* de todas las cosas por Dios al principio del tiempo, añade después la creación del alma, en la que el hombre conviene con los ángeles (D 428). Por lo cual terminantemente enseña Pío XII en la *Humani generis* que «la fe nos impone creer que el alma es creada por Dios inmediatamente» (D 2327).

El preexistencialismo del alma, además de ser rechazado unánimemente por todos los Santos Padres, fué condenado por el papa Vigilio y el concilio de Braga (D 203.236) Y el concilio Lateranense V condena como herética la doctrina que afirma una sola alma para todos los hombres (D 738). A su vez, el concilio de Viena define que el alma por sí misma y esencialmente es forma del cuerpo (D 481). De donde resulta que el alma es creada en el mismo momento de su infusión en el cuerpo, como claramente consta por el concilio V de Letrán y la bula de Alejandro VII *Sollicitudo omnium ecclesiarum* respecto de la Virgen María (D 738 1100).

El traducianismo fué condenado por San Anastasio II y Benedicto XII (D 170.533). El traducianismo de Rosmini es condenado

[2] ML 33,731-732.

por León XIII (D 1910 1911 a). La obra de Frohschammer en la que enseñaba el traducianismo fué incluída en el *Indice* por Pío IX, el cual mandó también a Ubaghs expurgar la suya de la idea de traducianismo. Santo Tomás califica de herético al traducianismo (1 q.118).

El Doctor Angélico explica de la manera más fundamental esta doctrina de la Iglesia. La imposibilidad de que el alma venga de Dios por emanación, o sea una parte de la substancia divina, se basa en la absoluta simplicidad e inmutabilidad del ser de Dios (1 q.3 a.4.7.8).

La necesidad absoluta de la creación del alma radica en su espiritualidad.

En cuanto espiritual, el alma racional es independiente de la materia en su ser, o existencia, y en su hacerse, puesto que el *fieri* de una cosa tiene por término su existencia (1 q.90 a.2). Y siendo independiente el alma de la materia en su existir y en su *fieri*, no está en la potencialidad de la misma ni puede ser producida por ningún agente por educción de la potencia material, sino tan sólo por creación. Por eso el alma racional solamente puede ser producida por Dios inmediatamente, porque todo agente creado, por lo mismo que es *particular*, no extiende su virtud a la producción de todo el ser de una cosa, sino que presupone una potencia o materia, de la cual la educe mediante su acción. Pero Dios, como agente universal e infinito, no presupone nada en su operación, extendiéndose su virtud efectiva a todo el ser de las cosas.

La espiritualidad del alma la deduce Santo Tomás de su virtud intelectiva, la cual se extiende a todo el ser en cuanto tal (1 q.75 a.5). Y de la espiritualidad, su subsistencia e inmortalidad (1 q.75 a.2.6). Supuesta la espiritualidad del alma, su creación por Dios es una consecuencia necesaria, puesto que el término de la creación son las cosas subsistentes (1 q.45 a.4). Por tanto, la negación de la creación del alma inmediatamente por Dios llevaría consigo la negación de su espiritualidad e inmortalidad. Tal es la unión tan estrecha que entre sí tienen los dogmas de nuestra fe acerca de nuestra alma.

No hay que confundir la espiritualidad del alma con su simplicidad. La espiritualidad dice independencia de la materia en el ser y en el obrar, y la simplicidad, negación de elementos distintos en su constitución. El alma racional tiene una subsistencia propia independientemente del cuerpo, pues serían totalmente inexplicables en otro caso sus operaciones intelectivas de conocer y de querer. Es más, como forma del cuerpo, ella es la que le comunica también a él su subsistencia (1 q.76 a.4). Pero en sí misma no es totalmente simple, puesto que consta de potencia y de acto, o de esencia y existencia. Y así dice Santo Tomás: «La misma esencia simple del alma es como potencia respecto del ser participado, el cual necesariamente acompaña a la esencia del alma, ya que el ser o existencia necesariamente sigue a la forma" (ibid., a.2 ad 1).

Supuesto que el alma es naturalmente forma del cuerpo, el preexistencialismo de Orígenes cae por su base, puesto que Dios creó las cosas según la condición de su naturaleza. Por eso mismo el alma es creada en el momento mismo de su infusión en el cuerpo. Aun en la hipótesis agustiniana de la creación de todas las cosas al principio en sus «razones seminales», sólo se podría decir que el alma fué creada antes del cuerpo en cuanto conviene genéricamente

con las substancias angélicas. El alma no es una substancia completa en la razón de especie o naturaleza, como los ángeles, sino tan sólo en la razón de substancia. Y así, según el orden natural, el alma no comienza a ser sin el cuerpo, aun cuando accidentalmente subsista sin él después de la muerte y antes de la resurrección universal (ib., a.4; 1 q.75 a.4.7).

El traducianismo se opone radicalmente a la creación del alma por Dios. En cuanto al traducianismo sensitivo es evidente, porque el alma racional trasciende completamente a toda virtud de tipo de cualquier modo corpóreo, no estando contenida en la potencialidad de ninguna materia, de la cual pudiera educirse por algún agente creado. Afirmar lo contrario equivaldría a negar su espiritualidad. Cosa parecida ocurre también con el traducianismo espiritual, porque, como todo agente creado, por lo mismo que tiene una virtud limitada, educe las formas de una potencia o materia que necesariamente presupone. Decir que el alma es espiritualmente traducida, o educida de la potencialidad de otro sujeto, sería lo mismo que negar su propia subsistencia o espiritualidad. Y, por lo tanto, su creación. Por eso Santo Tomás no vacila en afirmar que el traducianismo, de cualquier tipo que se imagine, es herético (1 q.118 a.2). La razón está plenamente de acuerdo con la fe en la afirmación de la creación del alma inmediatamente por Dios en el momento de su infusión en el cuerpo.

¿En qué momento de la generación humana es creada el alma por Dios? No lo sabemos con certeza. Santo Tomás dice que al fin de la generación humana. Distingue el Doctor Angélico en la formación del hombre una triple generación o metamorfosis sucesiva, de tipo vegetativo la primera, sensitivo la segunda e intelectivo la tercera. El hombre por su propia virtud sería causa de las formas vegetativa y sensitiva que sucesivamente recibe el embrión humano, no por transformación de la primera en la segunda, sino por generación sucesiva en virtud del impulso primero. A su vez, la forma sensitiva, según el modo humano, sería la disposición inmediata que exigiría la creación e infusión por Dios del alma racional en el cuerpo, en la que se terminaría la generación del hombre. Santo Tomás no encuentra ninguna dificultad en la generación sucesiva de estas formas por la acción de dos agentes coordinados, que en el caso presente son el hombre y Dios. De este modo, el hombre en la generación es como la causa subordinada, o el instrumento de Dios, en sentido lato, de la creación del alma. Según esto, entre el acto de la generación inicial y la creación del alma racional por Dios, mediaría un lapso de tiempo que se podría extender bastante [3]. Muchos autores, sin embargo, tienden a acortarlo lo más posible. La concepción de Santo Tomás, además de hallarse corroborada por la metamorfosis de algunos animales, tiene su fundamento, por una parte, en la manifestación sucesiva de las condiciones de la vida del embrión, puramente vegetativa primero y después sensitiva, las cuales no exigen para su explicación natural nada más que la forma vegetativa, primero, y después la sensitiva, conteniendo ésta virtualmente la primera, y, por último, la racional, que comprende las dos para dar realidad al ser humano. Por otra parte, en las exigencias de la forma racional para su infusión en el cuerpo, las cuales no parecen

[3] 1 q.118 a.2 ad 2.3.4.

hallarse en el embrión humano en los primeros momentos de su existencia. La Iglesia prescribe que se bauticen los fetos extrauterinos de un modo absoluto, siempre que den señales de vida [4], lo cual parece favorecer la concepción inmediata, aunque no la decide completamente.

II. Origen del cuerpo humano

A) La hipótesis de la evolución

Esta cuestión es en la actualidad sumamente discutida. Luchan en ella dos concepciones distintas y antagónicas del mundo: la evolucionista, por una parte, y la estática, por otra. La primera establece la primacía en el tiempo de una potencialidad universal que residiría en la materia, de la cual fueron saliendo todas las cosas por evolución de unas en otras mediante la manifestación sucesiva de sus virtualidades casi infinitas. Si aquella potencialidad universal se establece como principio único de toda la realidad, y la evolución de la materia se extiende hasta la misma alma racional, tenemos lo que se llama evolucionismo absoluto, contrario a los dogmas de la creación en general y del alma racional en particular. Pero, excluída ésta y admitida la existencia de Dios como causa primera de la materia y primer propulsor de la evolución universal del mundo, representa, sin duda, una concepción grandiosa y mucho más teocéntrica que su opuesta la estática.

Esta no se contenta con la existencia de una materia universal, creada y dirigida por Dios, sino que al lado de la materia pone también agentes creados, causados y regidos por Dios, los cuales son causa de las mutaciones de las cosas. ¿Hasta dónde se extienden los seres creados por Dios al principio del tiempo y hasta dónde alcanzan las mutaciones que las mismas cosas producen bajo la regulación suprema de Dios? Más concretamente: el cuerpo del hombre, ¿es fruto de la evolución animal o fué formado inmediatamente por Dios? La concepción evolucionista, aun moderada, afirma la evolución respecto del cuerpo del hombre, mientras que la estática lo hace efecto de una inmediata intervención divina.

Sin duda que la concepción de una materia potencia universal pasiva de la que procedieran todas las cosas, sin agentes naturales que las produjeran, haría de la naturaleza la obra más imperfecta de Dios, puesto que carecería de las virtudes activas, sin las cuales toda evolución de la materia es naturalmente imposible. Por tanto, no queda otra solución que la mixta de una materia universal existente en uno o en muchos seres dotados de virtudes activas capaces de desarrollar sus inmensas virtualidades. Porque a nadie se le puede ocurrir poner una potencia pasiva universal, mezclada de virtudes activas, sin un sujeto en el cual ambas residan. La cuestión está en saber ahora si ese ser o seres en acto, primitivos y fundamentales, dotados de una potencia universal pasiva y al mismo tiempo de virtudes activas, es único o múltiple. Y, supuesto que sea múltiple, si una multiplicidad de seres, tan numerosa y

[4] C. I. C., cn.747.

variada como se quiera, hasta llegar a los seres vivientes inmediatamente inferiores al hombre, es capaz por sí misma para explicar el origen del cuerpo humano independientemente de Dios.

B) Ambigüedad de la doctrina de la evolución

Comenzando por la misma palabra *evolución,* no se puede menos de reconocer que tiene muchos sentidos diferentes, lo cual puede dar lugar a grandes confusiones si no se distinguen con toda claridad. Porque uno es el genérico de aparición sucesiva en el mundo de los seres que lo pueblan, y otros muy distintos los específicos, fixista, transformista, mecanicista y finalista. El primero mantiene y defiende la fijeza e inmutabilidad de las esencias o especies de las cosas, mientras que el transformista afirma la conversión y mutación de unas en otras. El mecanicismo trata de explicar toda la variación y progreso del universo solamente por la intervención de agentes físico-químicos, negando la finalidad y la intervención de una inteligencia ordenadora que dirija todo el movimiento de la naturaleza, al paso que su opuesta la finalista encuentra en la finalidad el resorte más poderoso de la evolución. De aquí que con una misma palabra se puedan expresar conceptos totalmente opuestos acerca de la evolución.

A esto hay que añadir la diversidad tan grande de la terminología empleada en las ciencias naturales respecto de la que comúnmente se usa, de un modo especial en filosofía. Particularmente tiene esto aplicación en el concepto de especie, no siendo la especie natural nada más que una variación accidental de la especie filosófica y comúnmente tomada. Cosa parecida sucede también con el género y la diferencia, todo lo cual hace que con unos mismos nombres se signifiquen o expresen conceptos diversísimos y hasta opuestos entre sí, siendo necesario que en cada caso averigüe el lector el sentido que da el autor a los vocablos que emplea.

Por otra parte, la cuestión de la evolución se trata generalmente desde un punto de vista totalmente exclusivista, siendo así que solamente considerándola de un modo integral puede llevar a término feliz. Porque la evolución puede y debe considerarse desde el punto de vista, no sólo científico, sino también filosófico y teológico. El que prescinda de cualquiera de estos aspectos fundamentales, forzosamente tiene que parar en el fracaso. Porque en el estudio de la naturaleza, y, sobre todo, en una cuestión tan importante de la misma como es su progreso y desarrollo, nosotros no podemos prescindir de los principios de nuestra razón, y mucho menos de Dios, su primera causa eficiente y final última, que con su inteligencia infinita ordena, dispone y dirige todos los movimientos de las cosas. La ciencia actual, particularmente al tratar esta cuestión, es, en la mayor parte de los casos, atea por profesión y acéfala por tendencia y por elección. Y sólo una concepción integral de la evolución, que reconozca íntegramente todos los valores legítimos de la ciencia, de la razón filosófica y de la teología, puede llegar a imponerse. Tanto el transformismo como el mecanicismo prescinden de Dios en la explicación del universo, y ambos son contrarios a la razón. Pues el transformismo hace al efecto superior a la causa y pone como causa de la diversidad esencial la esencial identidad; y el mecanicismo establece como causa del orden lo que es privación del mismo. A su vez, el fixismo, que reconoce los valores teológicos y filosóficos, no se conforma con el hecho mismo de la evolución histórica.

En un sentido genérico no se puede negar el hecho de la evolución. La geología, la biología y la paleontología son una demostración palmaria. «El estado presente del mundo—dice Labourdette—no es primitivo, no sólo en cuanto que temporalmente está muy lejos de su origen, sino también en cuanto que en sí mismo es un término, un resultado, cualquiera que sea su porvenir. Este estado actual del mundo fué preparado en un pasado en el que todavía no existía, y se encontraba en un estado de *involución*. Cualesquiera que sean nuestras investigaciones—por ejemplo, acerca de la formación de la tierra, del sistema solar o de la historia de la vida—, tocamos siempre lo viejo y primitivo. No nos podemos substraer a la impresión de que la historia del mundo, lejos de ser una duración horizontal de las cosas, tal como fueron desde el principio, es más bien una explicitación sucesiva en la duración de inmensas virtualidades primitivas» [5]. «La sucesión de faunas y floras en el tiempo—añade Bermudo Meléndez—es un hecho cierto e indiscutible desde el punto de vista paleontológico. En los sucesivos horizontes estratigráficos aparecen y desaparecen especies, géneros y grupos sistemáticos enteros, que unas veces van siendo gradualmente sustituídos por otros y que otras veces desaparecen totalmente. Para un determinado grupo hay siempre un orden de sucesión de formas, cada vez más especializadas y más adaptadas a un determinado género de vida. Este proceso irreversible es, sin duda, el carácter más acusado de la evolución orgánica. Estos hechos hacen surgir la hipótesis de la evolución, como la más probable, frente a la contraria fixista, que propugna la inmutabilidad de las especies y de los grupos sistemáticos superiores en el tiempo» [6].

C) La evolución y la filosofía tradicional

La evolución, en un sentido integral y verdadero, cabe perfectamente dentro de los principios de la filosofía tradicional.

Pero ¿es posible concebir de tal manera la evolución que, conformándose, por una parte, con los hechos de la ciencia, no se oponga, por otra, a los principios de la razón y de la teología? Santo Tomás no fué, sin duda, evolucionista; pero en los principios de su filosofía cabe con toda holgura una teoría de la evolución que, admitiendo todos los hechos legítimos de la ciencia, los explica al mismo tiempo que los armoniza con los principios de la razón y de la teología.

Estos principios son los siguientes: *a)* Todo ser corpóreo está constituído por un doble principio, potencial el uno y material el otro, llamados materia y forma [7]. *b)* La materia está en potencia para todas las formas materiales, desde la más inferior a la más

[5] *Le péché originel et les origines de l'homme* p.121.
[6] *La evolución orgánica vista por un paleontólogo:* Las Ciencias, año 18 n.1
[7] *Phys.* 1 c.7; S.Th. lect.12

superior, y cuando tiene una en acto, está en potencia para todas las demás [8]. *c)* Esta potencia natural de la materia es pasiva, y para que no resulte un contrasentido, en la naturaleza deben existir también las virtudes activas capaces de actuarla con la recepción de todas las formas [9]. *d)* Estas virtudes activas son de dos clases, dispositivas unas y perfectivas las otras [10]. *e)* Las virtudes perfectivas se dividen en dos grandes grupos: particulares y universales, o unívocas y análogas [11]. *f)* Las primeras son causa del *fieri* de una forma, pero no de la misma forma, mientras que las universales o análogas lo son también de la forma que virtualmente contienen en sí mismas o como instrumento de la causa primera que las contiene a todas eminentemente (1 q.104 a.1). *g)* Tanto las causas particulares como las universales están subordinadas a la sabiduría y poder de Dios, bajo cuyo impulso y dirección obran en orden a la consecución del fin intentado por Dios en la gobernación del mundo, para el cual se requiere la variedad y multiplicidad de seres diversos existentes en él (1 q.47 a.1.2). *h)* De este modo, la naturaleza, bajo la égida de la Providencia divina, va produciendo sucesiva y escalonadamente los seres que pueblan el universo en orden a los fines propios de cada uno de ellos y del universal que Dios se propuso en la creación del mundo [12]. *i)* Dentro de cada especie se pueden dar variedades accidentales de la misma, que son una demostración de la fecundidad de la sabiduría divina (1 q.47 a.2). *j)* Esta evolución tiene un límite infranqueable, el alma humana, que sólo puede ser creada inmediatamente por Dios, respecto de la cual también la materia está en potencia, no natural, sino obediencial (1 q.90 a.2). *k)* Luego ni evolucionismo absoluto ni tampoco un fixismo rígido, sino evolución no transformista ni mutacionista, sino finalista por educción de las formas de la potencialidad de la materia en el tiempo, según el orden preestablecido por Dios [13].

Si algún día llega la evolución a imponerse como un hecho, no puede ser más que en este sentido, en el que se salvan al mismo tiempo los principios de la razón y las exigencias de la ciencia y de la fe.

D) La evolución y la formación integral del hombre

El origen del cuerpo del hombre por evolución del mono es cuando menos muy discutible.

Los representantes modernos de la biología y de la paleontología generalmente son partidarios del origen simiano del cuerpo del hombre. En la reunión celebrada en París del 17 al 23 de abril de 1947 por iniciativa del Centre National de la Recherche Scientifique y la Rockfellers Fundation, a la que asistió gran número de eminentes científicos de Francia, Inglaterra y Norteamérica, *todos* convinieron en aceptar la evolución, disintiendo únicamente en el modo de explicarla.

[8] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1.
[9] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1.
[10] *In Sent.* 2 d.18 q.2 a.1 ad 4.
[11] 3 q.62 a.3; 1 q.4 a.2; 1 q.4 a.3.
[12] 1 q.22 a.2.3; q.103 a.2.5.6.
[13] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.1; d.30 q.2 a.1; 3 d.3 q.2 a.2; *Cont. Gent.*, 3,22; S.TH., 1 q.118 a.2 ad 2.

«El indicio más claro que se ha aducido en favor de la descendencia del hombre de antepasados irracionales—dice Owerhager [14]—es la serie graduada en que se han clasificado los restos prehistóricos de calaveras y esqueletos: forma antropoide, forma de *anthropus (pitecanthropus, sinanthropus), homo neandertalensis, homo sapiens.* En esta serie, los rasgos simianos van descendiendo incesantemente y, en cambio, los rasgos humanos van acentuándose. Este sencillo esquema clasificatorio se anunció como verdad cierta, y así se consignó en la mayor parte de los libros de texto, de suerte que podemos decir que tuvo en su favor los votos de la mayoría». La conclusión que de esto se desprende para los cultivadores de las ciencias biológicas es que el cuerpo del hombre viene por evolución del cuerpo del mono.

Sin embargo, esta conclusión es, en primer lugar, muy discutible. Porque en todas estas clasificaciones se reflejan solamente caracteres accidentales y extrínsecos a la naturaleza de las cosas. Por eso mismo dependen en gran parte de la orientación ideológica del apriorismo psicológico y de las ideas preconcebidas que existen en todos los hombres científicos acerca de la evolución, cuya veracidad habría primero que justificar.

Así, «la hipótesis de los tres peldaños—sigue diciendo Owerhager—, que nos habla de los tres niveles primitivos del hombre, los cuales están en sucesión inmediata tanto geológica como morfológica, y, por tanto, se origina cada uno por evolución del que le precede, ha quedado tan maltrecha, que es muy problemática su supervivencia. Numerosos hallazgos recientes de formas de *australopithecus* del pleistoceno inferior, en Africa del Sur, con sus arcos supraciliares menos acentuados, nos revelan la sorprendente noticia de que los prominentes toros supraorbitales de las formas *anthropus* no son algo primitivo ni original. Y, por tanto, no pueden constituir reminiscencias de estadios antropomórficos, y su falta en el *homo sapiens* no se puede calificar de cualidad posteriormente adquirida o de atrofia paulatina. El *pithecanthropus* ha perdido su puesto de eslabón intermedió, pues la premisa en que se apoyaba implícitamente, a saber: que solamente formas antropoides (con prominentes toros supraorbitales) pueden ser los predecesores del hombre, ha perdido todo su valor. La alteración que ha habido necesariamente que introducir y el nuevo criterio en la clasificación de los restos fósiles humanos, se impuso, además, por el hecho de que las formas afines al *homo sapiens (praesapiens)* no comienzan a últimos del último período glacial würmiense, sino que son ya conocidas en los dos períodos interglaciales precedentes (Swanscombe, Fontechevade, Quinzano, etcétera). Tales formas convivieron, por tanto, con las neandertalenses y las de *anthropus.* Y, por consiguiente, el grupo de los *sapiens* no constituye el término de una evolución que partiera de los *anthropus,* sino que existía ya a principios del pleistoceno».

Estos novísimos hechos han socavado de tal forma la teoría clásica de la evolución filogenésica, con su esquema sencillísimo de las tres etapas, que el antropólogo alemán Heberer pudo declarar en la asamblea de la Sociedad Antropológica Alemana tenida en Maguncia (1950): «Hay que renunciar a ese esquema graduado de la serie histórico-filética... Debemos corregir también la sucesión temporal

[14] *Sujeción y libertad del pensamiento católico* p.314

admitida hasta el día de hoy, que ordena así a los hominidos, partiendo de un antropoide: *pitecanthropus, neandertal, homo sapiens*» (o.c., p.215-16). «La opinión clásica—dice Bernard Neuvelmans—, según la cual el hombre desciende del mono, no es defendible en el estado actual de nuestros conocimientos. Desde hace ya tiempo, los anatomistas, médicos embriólogos y zoólogos han descubierto en el hombre tantos caracteres primitivos con relación a los otros primates *y aun a todos los mamíferos,* que parece que su origen debe ser empujado hasta el mismo origen de esta clase» [15].

Además, la dependencia de origen no se puede descubrir por el examen de fósiles y esqueletos, cualesquiera que sean sus semejanzas. «El proceso filogenésico propiamente tal, o sea la dependencia de origen y la consanguinidad entre los organismos, no se puede observar directa ni exactamente, pues ningún fósil lleva en sí mismo la indicación de cuáles fueron sus antepasados. Lo único que en filogénesis se puede observar directa y exactamente son semejanzas de forma, es decir, afinidades de forma, pero nunca parentescos de sangre ni dependencias realmente históricas. Por consiguiente, todas las afirmaciones que se hagan sobre dependencias filogenésicas se reducen a interpretar las semejanzas o afinidades de forma como parentescos de sangre. Ahora bien, las interpretaciones que pueden darse a un hecho son siempre variadas y diversas y aun opuestas. Esta es la razón de que exista tanta diversidad de opiniones. Con ello se pone patente algo muy importante: que la tesis evolucionista no se apoya en observaciones directas o exactas, sino en la interpretación dada a unas observaciones; es una explicación de datos, una hipótesis para dar razón de la variedad y semejanza de formas observada en el reino animal. La evolución no pasa, por tanto, de ser una hipótesis» [16]. Sin duda que es una hipótesis genial muy fecunda en el campo de la ciencia, pero como teoría va más allá de los hechos. Y la ciencia no puede salirse de los hechos que la misma experiencia le proporciona.

Es muy interesante a este propósito lo sucedido a Dubois con la parte de esqueleto hallado por él en Java: la parte superior de un cráneo, un fémur y dos muelas. Dubois lo presentó al Congreso Internacional de Zoología de Berlín, pretendiendo hacerlo pasar por el *Pitecanthropus erectus.* Después de largas discusiones manifestó Virchow, que presidía las sesiones, que hasta que Dubois no encontrara un esqueleto completo nada se podía afirmar de cierto. El doctor Brass reconstruyó más tarde científicamente el esqueleto, resultando una forma genuinamente humana. Como que el terreno del hallazgo era de fines del cuaternario, varios siglos más tarde de la existencia del hombre sobre la tierra.

El mismo Virchow declaró en el discurso a los sabios naturalistas del Congreso de Munich: «Tenemos que reconocer, efectivamente, que falta todo tipo fósil de un hombre menos perfecto que nosotros; y si reunimos la suma de los hombres fósiles encontrados hasta el presente y los ponemos en parangón con los de ahora, hasta podríamos afirmar decididamente que entre los contemporáneos existe un número mucho mayor de individuos relativamente inferiores que entre los fósiles conocidos. No me atrevo a presumir que sean los grandes ingenios del tiempo cuaternario los que han tenido la

[15] *Sciences et Avenir,* febrero de 1954.
[16] OWERHAGER, o.c., p.211.

suerte de habérsenos conservado. Es costumbre inferir de la calidad de un objeto fósil aislado que de la misma son los demás. Yo no voy a hacer lo mismo en este caso. No afirmaré que toda la raza haya sido tan excelente como los escasos cráneos que de ella restan. Pero debo decir también que nunca se ha encontrado un cráneo fósil de mono o de hombre-mono que realmente hubiese podido pertenecer a un poseedor humano. Todo aumento de número de objetos que están por discutir nos ha alejado más del problema propuesto. *No podemos enseñar, no podemos proclamar como una conquista de la ciencia que el hombre desciende del mono o de cualquier otro animal».*

A esto hay que añadir que es mucho más amplia la conclusión que las premisas de las cuales se pretende deducirla. Porque el número de fósiles encontrados hasta la fecha es insignificante en comparación de la importancia y universalidad de la tesis que se sustenta, lo cual prueba que en esta cuestión actúan también móviles distintos de los estrictamente científicos. Y si ese número, aunque pequeño, ofreciera una base segura de interpretación de la realidad, todavía sería más aceptable la conclusión; pero, dada la insuficiencia e inseguridad de nuestro conocimiento acerca de las relaciones y naturaleza de la conexión con su origen y dependencia, resulta aventurada e ilógica la certeza con que se afirma semejante conclusión.

Pero es, además, que la ciencia tampoco puede hacer semejante afirmación sin salirse de su propio campo. Porque la ciencia sólo estudia los fenómenos de las cosas, y, no siendo reversible su origen, no es un fenómeno que ella pueda observar nada más que en las cosas actuales, en las que tampoco encuentra su comprobación, sino todo lo contrario. Tanto más cuanto que en los fósiles no queda rastro por donde se pueda venir en conocimiento del origen de los mismos. Cuando el científico pasa del fenómeno a la causa del mismo, no hace esto en cuanto científico, sino en cuanto filósofo, a no ser que la causa caiga también dentro del orden de los fenómenos de una manera más o menos directa e inmediata. Pero si está fuera del campo de la observación y de la experiencia, como sucede en el caso presente, sólo a la filosofía pertenece determinarlo, sirviéndose de los datos que la ciencia le suministre. De lo contrario sólo hipótesis se pueden hacer, en las que tienen un influjo decisivo no sólo las ideas filosóficas, sino también los prejuicios del mismo que las hace. Porque el origen de una cosa pertenece al ser de la misma, según su causa eficiente. Y el objeto de la ciencia no es el ser de las cosas, sino la determinación de sus cualidades, accidentes y propiedades, manifestados en la experiencia sensible. Tal vez no se repara bastante en esto cuando se habla de la evolución.

«El misterioso origen del hombre—dice Owerhager—no es tan fácil ni tan sencillo como se creía. Los recientes hallazgos y progresos de la investigación, lejos de esclarecerlo, lo han vuelto todo más intrincado y obscuro. En nada se ha incrementado la prueba de indicios. La idea de una evolución que incluya el cuerpo humano, por más grandiosa y digna que sea del Dios creador, no ocasiona por este motivo pura satisfacción, sino más bien insatisfacción e incluso la preocupación de ser una explicación demasiado simplista y precipitada si se considera bien la ingente y complicadísima historia de la paleontología, desde los primeros organismos hasta el hombre, con

sus innumerables dificultades y problemas sin resolver, y se siente un poco la abrumadora obscuridad del origen del hombre [17].

No está menos expresivo el ilustre catedrático de paleontología de la Universidad Central, don Bermudo Meléndez: «El origen del hombre, a partir de los antropomorfos, no puede considerarse como un caso de microevolución, y no puede generalizarse lo demostrado para las especies animales, por cuanto el hombre íntegro se compone de cuerpo y espíritu, no de aquél sólo...

Pese a los recientes, interesantísimos y numerosos descubrimientos paleantropológicos, sigue siendo notable la insuficiencia de los documentos fósiles, que aún no nos permiten establecer una serie filética que, partiendo de un determinado antropomorfo fósil, nos conduzca al hombre...

Hay, además, algunos hechos de dudosa interpretación que vienen a complicar el problema. La aparente inversión en el orden de aparición de determinados fósiles en relación con su perfección morfológica: el *homo sapiens,* el morfológicamente más perfecto, no parece haber sido el último aparecido. Los hallazgos de Swanscombe y posiblemente también los de Denise, Kanjera, Quinzano, etc., todos ellos del paleolítico inferior y medio, corresponden a fanerontrópidos y sugieren como posible la hipótesis contraria, de que las formas morfológicamente inferiores de hombres fósiles pudieran derivar por evolución regresiva de otras morfológicamente más perfectas» [18].

En la Sagrada Escritura se dice que el hombre fué formado inmediatamente por Dios del polvo de la tierra (Gen. 2,7). Y en este sentido lo afirman también comúnmente los Santos Padres y teólogos. La Iglesia ha mantenido siempre el sentido histórico de los once primeros capítulos del Génesis, en los que se narran hechos fundamentales de la religión cristiana, y entre ellos la peculiar creación del hombre por Dios. Pero el estudio profundo de los géneros literarios de la Biblia ha tenido por resultado el reconocimiento, en estos mismos capítulos, de un género histórico distinto del usado entre los eximios historiadores, así antiguos como modernos: estilo sencillo y figurado, acomodado a la mentalidad de un pueblo rudo e inculto, que no obliga a tomar estas narraciones al pie de la letra [19]. Cabe a Santo Tomás la gloria de haber apuntado este último avance de la exégesis católica en su exposición sobre la formación del hombre (1 q.91 a.1 ad 4). Esto permite una posible conciliación de las enseñanzas de la Biblia con la doctrina de la evolución acerca de la formación del cuerpo del primer hombre. Y así, la misma Iglesia, por boca de Pío XII, deja en libertad a los peritos de la ciencia y de la teología la determinación de esta cuestión, con las limitaciones que más adelante se indicarán (D 2327).

No es nuestra intención excluir la evolución universal ni tampoco suponerla como un hecho. Aunque actualmente estamos todavía muy lejos de haber conseguido esto último, es indudable que esta idea va ganando terreno, perteneciendo a la ciencia, en unión con la filosofía, llegar algún día a su demostración o a su repulsa, con las determi-

[17] OWERHAGER, *Libertad y sujeción del pensamiento católico. Resultados de las ciencias naturales,* p.226.

[18] «Las Ciencias», año 18 n.1.

[19] Carta del secretario de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, de París, el 16 de enero de 1948; *Humani generis,* 1950.

naciones y limitaciones que las mismas cosas impongan. Nuestro objetivo aquí es señalar los límites dentro de los cuales es posible una perfecta conciliación de la fe con los datos de la ciencia aun en la hipótesis de la evolución. Para ello debemos tener presente que el cuerpo del hombre no es el cuerpo de un animal cualquiera, sino un cuerpo adaptado a un espíritu que lo informa. Toda otra hipótesis desvirtuaría nuestra cuestión, trasladándola a un plano que no es el que se discute.

Esto supuesto, establecemos las siguientes proposiciones:

1.ª Ningún ser animal puede producir por su propia virtud el organismo humano.

Solo tres argumentos esgrimiremos en favor de esta tesis. El primero es de tipo teológico y es del tenor siguiente: Si el cuerpo del hombre pudiera ser causado por un viviente inferior, cualquiera que fuera éste, el poligenismo sería inevitable. Porque si ese ser existía en diferentes partes del mundo, en todas ellas produciría cuerpos humanos, todos independientes unos de otros. Y si sólo existía en una parte, igualmente podría producir cuerpos distintos en las mismas condiciones. Y entonces, toda nuestra fe sobre el pecado original, que se funda sobre la descendencia de toda la humanidad de un primer hombre, se arrumbaría por sí sola como un castillo de naipes fundado en el aire. Por eso el poligenismo es totalmente reprobable, no admitiendo la Iglesia libertad de opinar acerca del mismo (D 2328).

Las razones filosóficas hunden sus raíces en los principios ontológicos del hombre y en los mismos que rigen la causalidad de todos los seres creados. En efecto, el cuerpo es, con relación al alma, como la materia respecto de la forma o como la potencia respecto del acto. Y es indudable, si no queremos introducir la violencia en las mismas entrañas de las cosas, que la primera debe ser proporcionada a la segunda. Por eso reza el principio metafísico que entre la materia y la forma, o entre el acto y la potencia, debe existir proporción. Ahora bien, nadie puede negar que el alma racional, forma del cuerpo humano, es de un orden totalmente superior a la forma de cualquier bruto. Por consiguiente, la proporción o adaptación del cuerpo humano para recibir el alma como forma es de un orden superior a la propia de todo ser viviente inferior. Luego ningún viviente inferior puede causar por su propia virtud el cuerpo humano, puesto que todo agente obra en virtud propia por su forma.

Este mismo argumento, que en el orden estático u ontológico es tan claro y sencillo, se puede establecer también en el orden dinámico. El cuerpo no sólo es materia o potencia en la cual se recibe el alma, sino también el órgano de todas sus operaciones sensitivas. Por su unión con el espíritu, éstas son en el hombre de un orden superior a las de los otros animales. Y como el órgano debe ser proporcionado con la función que está ordenado a desarrollar, de aquí que las disposiciones o adaptación del cuerpo humano a las actividades del alma, a la cual sirve de instrumento, rebase la causalidad de todo ser viviente inferior. Por lo cual, la contextura y composición del organismo humano es mucho más rica y complicada que la de los vivientes inferiores. Santo Tomás, con su habitual perspicacia, notó ya esta fundamental diferencia (q.78 a.4 ad 5).

Este doble argumento nos lleva como por la mano a un tercero, no menos eficaz y evidente. Tal es el que se funda en las mismas leyes de la causalidad. La más fundamental de todas es la proporción que debe existir entre el efecto y la causa. Esta proporción es totalmente necesaria, de tal manera que sin ella repugna la misma existencia de la causalidad. Ahora bien, el cuerpo humano, lo mismo en el orden estático, de materia o potencia proporcionada con el alma racional, que en el dinámico, como órgano de sus actividades sensitivas, excede y sobrepasa a la virtud propia de todo ser viviente inferior proporcionalmente al exceso que el alma racional tiene sobre la forma de todos los seres vivientes inferiores. Por consiguiente, ningún ser viviente inferior puede producir por su propia virtud el cuerpo del hombre. Decir lo contrario sería lo mismo que negar la necesidad de la proporción entre la materia y la forma substancial o entre la potencia y el acto, por una parte, y por otra, entre la causa y el efecto, afirmando que todo ser puede rebasar los límites de su propia causalidad produciendo efectos de un orden distinto y superior al de su propia forma. Y entonces habría que renunciar a los principios del ser, que son los mismos de la razón, para dar paso a las doctrinas de la evolución.

Toda esta sencilla argumentación la condensa Santo Tomás en estas breves palabras: «La preparación que se exige en la materia para que reciba la forma incluye dos cosas: proporción con la forma y con el agente que debe introducirla en la materia» [20].

¿Se puede pensar, pregunta Labourdette, que el acto generador de padres animales se termine, por ejemplo, según el mecanismo de una mutación brusca de los factores genéticos de la herencia, en una materia que exija el alma humana? No considerando más que los padres animales, *esto es evidentemente imposible*. La disposición para el alma humana es un efecto radicalmente superior a todo lo que pueda producir tal causa» (o.c., p.126).

2.ª Sólo como instrumento de Dios, en sentido estricto, puede la generación animal de un viviente inferior ser causa del cuerpo del hombre.

Para comprender debidamente esta proposición, preciso es distinguir entre causa instrumental en sentido lato y en sentido estricto. Causa instrumental en sentido lato es aquella que produce el efecto por su propia virtud, pero movida por otra principal. Así, son instrumento de Dios todas las causas segundas, las cuales no obran sino en cuanto movidas por Dios, como causa primera. Causa instrumental en sentido estricto es aquella que produce un efecto superior al de su propia naturaleza y virtud por razón de la comunicación, de una manera transeúnte y vial, de la virtud de la causa principal que la mueve. Así, por ejemplo, las teclas de la máquina con que estoy escribiendo respecto de la *escritura artificiosa* para expresar los conceptos. Síguese de aquí que en toda causa instrumental propiamente dicha hay una doble virtud, una doble acción, un doble efecto, atribuyéndose siempre el principal a la causa principal y no a la instrumental. Yo soy el que escribo propiamente, y no la máquina, a no ser de un modo puramente instrumental.

Hechas estas observaciones, que en filosofía tomista son vulgares, la proposición anterior no ofrece dificultad alguna, puesto que el cuerpo humano, aunque es un efecto de un orden superior a la causalidad propia de todo viviente inferior al mismo hombre, no lo es, sin embargo, respecto de la virtud divina, que los contiene a todos de un modo eminente. La misma dificultad existe para que produzca Dios el cuerpo del hombre por medio de la generación animal instrumentalmente que del polvo de la tierra.

[20] *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 sol.2.

Esta intervención de Dios, si se diera de hecho, sería verdaderamente *extraordinaria*, tan extraordinaria como si lo produjera del polvo de la tierra. Y, desde luego, mucho más que la creación e infusión del alma en el cuerpo humano. Porque esta intervención de Dios en manera alguna estaría *exigida* por las causas segundas, como en el caso de la creación del alma, en la generación humana, puesto que interceptaría, elevándolo, el curso natural de las causas segundas respecto de sus efectos connaturales.

Además, tal intervención de ninguna manera se presentaría como un factor biológico especial que el naturalista pudiera descubrir por la observación científica. Pero tampoco lo puede negar. Es algo que trasciende al dominio de su propio campo. Por añadidura, de aquí nunca se podría seguir el poligenismo, porque, aun cuando esta intervención de Dios de igual modo se pudiera realizar en otras líneas que se encontraran en condiciones semejantes de desarrollo animal, de hecho sólo se daría en la que Dios escogiera y por una sola vez. Porque Dios no se contradice a sí mismo.

Ni esta intervención especial de Dios en la producción del cuerpo humano prejuzgaría el curso natural de la evolución en los demás seres. Hasta se harían más explicables esos ensayos de hominización entre el hombre y los vivientes inferiores, por otra parte muy conforme con la jerarquía de seres establecida por la Providencia divina en el mundo para su belleza y perfección. Todo el mal está en prescindir de Dios en una cuestión que reconoce como principal artífice a la sabiduría, providencia y gobernación divinas en el mundo, y no precisamente al solo curso de las causas naturales.

De este modo sería muy fácil conciliar el evolucionismo relativo, si algún día llegara a ser un hecho, con la fe y con el relato del Génesis. Porque el alma racional sería obra solamente de Dios, y el cuerpo humano sería en todo caso formado por una especialísima intervención suya. Pues la Iglesia no obliga a sostener la formación del cuerpo humano del polvo de la tierra, toda vez que esta expresión es debida al estilo popular de que se sirve el hagiógrafo para hacerse entender del pueblo rudo e ignorante. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia impone ciertas condiciones a la libertad que concede en esta cuestión, a fin de que no se proceda con demasiada precipitación y ligereza. Estas condiciones pueden reducirse a las siguientes: *a*) que no se dé ya por un hecho la existencia de la evolución; *b*) que se proceda con la mayor cautela, moderación y ponderación de juicio; *c*) que se esté siempre dispuesto a aceptar las decisiones de la Iglesia, que es a la que incumbe interpretar fielmente la revelación divina (D 2327).

Una vez expuestas estas proposiciones, es fácil ya condensar todo lo dicho en una tercera proposición que expresa el pensamiento de la Sagrada Escritura, de la Iglesia y de Santo Tomás, aun en la hipótesis de la evolución.

3.ª La formación del hombre es debida, en todo caso, a una especial intervención de Dios.

El hombre no es cuerpo solamente ni tampoco alma sola, sino un compuesto de cuerpo y alma. Además, la fe nos enseña que el hombre fué creado por Dios, elevado al orden sobrenatural, y que juntamente con esto comenzó a ser en un estado de perfección preternatural, llamado de inocencia o de justicia original, en el que todo le sonreía, sin conocer el dolor ni el sufrimiento. Hasta el mismo trabajo era en él un placer. Ahora bien, en todas estas cosas, la intervención de Dios es manifiesta y necesaria. Si prescindimos de Dios en la formación del hombre, tal como la revelación nos lo presenta, su existencia se convierte en la más enigmática e inexplicable de cuantas existen.

Ni basta solamente, como algunos quieren, que el alma sea creada por Dios, ya que las últimas disposiciones provienen de la misma forma, toda vez que la adaptación y proporción del cuerpo para recibir el alma como forma, sin lo cual tampoco se darían aquéllas, sólo puede darlas otro hombre, y, tratándose del primero, el mismo Dios, sea cualquiera la materia de que se sirva. «La virtud generativa—dice Santo Tomás—no engendra sólo en virtud propia, sino en virtud de *toda el alma,* de la cual es una potencia. Por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa de un animal engendra otro animal. Y cuanto más perfecta sea el alma, tanto su virtud generativa está ordenada a producir un efecto más perfecto (1 q.118 a.1 ad 2). Por eso, aun cuando el hombre procediera de la generación de un animal como instrumento de Dios, jamás se podría decir que aquél era padre del hombre, puesto que la preparación y disposición de la materia para recibir el alma racional como forma vendría de la virtud divina, a la que habría que atribuirla, y no del mismo animal.

Así dice Pío XII: «Solamente del hombre podía venir otro hombre que lo llamase padre y progenitor» [21].

En cuanto a las demás condiciones que rodean la existencia del primer hombre, no hace falta insistir que solamente pueden darse debido a una especialísima intervención divina. Tal es la enseñanza fundamental de la revelación, del magisterio de la Iglesia y de la teología.

Santo Tomás lo repite incesantemente [22], aun cuando él haya seguido la interpretación literal del Génesis en el relato de la creación del hombre que le ofrecían los Padres y los teólogos de su tiempo. Pero sus principios se extienden mucho más allá y son susceptibles de una aplicación distinta sin modificación ni variación alguna en su sentido fundamental.

Y esta doctrina de la revelación, así entendida y explicada, es totalmente compatible con la evolución rectamente entendida, puesto que la intervención divina respecto de la formación del cuerpo del hombre en nada contradeciría el curso natural de las cosas, y en particular de la vida animal, sino que tan sólo serviría de eslabón para explicar la existencia de la vida del hombre, última manifestación, y la más perfecta, de la vida animal, que de otro modo sería totalmente ininteligible.

[21] Discurso en el Congreso de las Ciencias, 30 de noviembre de 1941.
[22] *In Sent* 1 d.18 q.1 a.1 ad 5; *S. Th.* 1 q.91 a.1 ad 3 et passim.

E) Una dificultad seria

La dificultad más grande para conciliar la evolución con la doctrina de la fe es, sin duda, la perfección tan grande del primer hombre. Dios creó al primer hombre elevado al orden sobrenatural. Juntamente con esto le colocó en un estado de perfección admirable, que llamamos el estado de inocencia. Este estado estaba integrado por los dones preternaturales de la justicia original, comunicables unos a los demás, e individuales o particulares otros. Los dones comunicables del estado de inocencia son los siguientes: *a)* Integridad, o sujeción inmediata del espíritu del hombre, y especialmente de su voluntad, a Dios como fin sobrenatural. Esta sujeción llevaba aneja una revelación especial de Dios a Adán. *b)* Impasibilidad, o exención del dolor y de toda perturbación en las facultades inferiores inmediatamente sometidas a la razón. *c)* Inmortalidad, o sujeción del cuerpo al alma. *d)* Dominio perfecto sobre los seres inferiores, siendo entonces el trabajo una cosa deleitable. *e)* Libertad soberana, no hallándose en este estado obstaculizada la voluntad del hombre por ninguna causa exterior, ni interior, para la práctica del bien.

Juntamente con estos dones recibió Adán otros personales, como padre y maestro de la humanidad. Entre ellos culmina el de su ciencia. Santo Tomás, siguiendo la concepción estática del mundo en su tiempo, pone en él una ciencia infusa universal perfectísima (1 q.94).

No sabemos cuánto duró este estado de perfección del primer hombre, aunque todo induce a pensar que fué muy corto. Pero, habida cuenta del profundo estado de miseria en que el hombre cayó después y de la imperfección primitiva que los restos de fósiles humanos nos presentan, no se puede disimular la dificultad que esta doctrina ofrece a primera vista para conciliarla con los postulados y exigencias de la evolución.

Sin embargo, no es tan difícil si distinguimos bien lo que en esta doctrina pertenece a la fe de lo que es fruto de una concepción de las cosas de un tiempo determinado. Lo primero es necesario mantenerlo íntegro e intangible; en cambio, lo segundo podría cambiarse o abandonarse si la realidad de las cosas a ello obligara. Así, los dones preternaturales y transmisibles del estado de inocencia pertenecen a la fe; pero los particulares de Adán, como la ciencia universal, no son objeto de fe, sino fruto de una concepción estática del mundo, en la que el acto, lo perfecto, es anterior a lo imperfecto. Santo Tomás admitió en Adán una ciencia universal y perfectísima, porque seguía la concepción estática del mundo, común en su tiempo. Acaso es la más racional, pero ningún vínculo de fe obliga a seguirla, y en la hipótesis contraria, o evolucionista, bastaría una ciencia relativa con virtualidades para un crecimiento indefinido, tanto más cuanto que Adán constituía un objeto especial de la providencia divina, como padre y maestro de la humanidad, según la cual recibiría instrucciones sucesivas del mismo Dios para el desarrollo de su magisterio universal. Al principio bastaría colocar en él el conocimiento de aquellas verdades fundamentales necesarias para la dirección de la vida en su aspecto social y religioso.

En cuanto al cuerpo, sin duda que Adán tuvo una perfección mayor que la que tendría si sólo fuera fruto de la evolución y no

constituyera el objeto de una providencia especial de Dios como padre de la humanidad en estado de inocencia. Pero nada obliga tampoco a pensar que tuviera una perfección completa. Bastaría una perfección relativa, que después iría creciendo y desenvolviéndose. Tanto más cuanto que los dones del estado de justicia original, como la inmortalidad, impasibilidad, etc., son totalmente compatibles con una perfección puramente relativa del cuerpo, ya que éstos eran en sí mismos preternaturales como el mismo estado de inocencia, los cuales tenían su asiento principalmente en el alma.

Por su caída perdió Adán todo el estado de perfección de la justicia original. Su caída fué verdaderamente vertical. Por ella volvería la naturaleza al estado que tendría si no hubiera sido constituída en estado de inocencia. Sería una caída en la naturaleza despojada de toda perfección sobrenatural y abandonada a las leyes de su evolución.

En esta perspectiva, el cuerpo humano se encontraría todavía muy próximo a su larga herencia animal, y no tiene nada de particular que la naturaleza humana siguiera en su propagación un curso mucho más bajo que en el estado de inocencia. «No sería—dice Labourdette—la expansión pacífica de una humanidad real y santa en un mundo que le estaba sometido, sino que, volviendo a emprender su marcha muy cerca de donde se encontraba antes de su elevación al estado de inocencia, se volvió a encontrar sometida a las leyes que dominan sobre la tierra la expansión de toda especie biológica, ley de desarrollo temporal, de fijación de una herencia cada vez más típicamente humana, progresivamente purificada, fruto a la vez de la naturaleza y de la cultura. Este progreso no se realizaría sin aventuras. La marcha habitual de la evolución no es rectilínea. Se manifiesta a la vez rica y seleccionadora. La distinción de razas o de ramas más o menos diferenciadas, que no presentan el mismo porvenir, es un hecho normal, así como la degeneración progresiva y la extinción de tal o tal rama... Si Adán, en cuanto al cuerpo, era parcialmente un fruto de la evolución animal, supuesta la intervención divina, no es de extrañar que su retorno a las leyes naturales de la vida hubiera hundido a la humanidad naciente en la corriente de esta herencia, ni de que ciertas ramas de un modo especial se aproximen a lo que, antes de producirse el hombre, hubiera podido ser un ensayo animal de hominización» (o.c., p.172-178). No es que la caída se haya convertido en Adán en una transformación estructural de su cuerpo, sino en simple retorno a las leyes de la vida. Porque en la hipótesis evolucionista nada impide considerar el cuerpo de Adán como un tipo primitivo, tanto más cuanto que nadie sabrá decir cómo fué, con el cual no es incompatible señalar una verdadera perfección humana.

Con esto no queremos señalar un argumento en favor de la evolución, sino tan sólo indicar que la perfección del hombre primitivo, según los datos de la fe, no la rechaza, sino que es perfectamente compatible con ella. La evolución, para que llegue a ser un hecho, hay que demostrarla con argumentos científicos, no con razones teológicas. La fe es distinta e infinitamente superior a la filosofía y a la ciencia. Pero el católico que presta su asentimiento a la evolución, rectamente entendida y con las limitaciones que se imponen, puede seguir tranquilo manteniendo sus convicciones científicas sin menoscabo de su fe.

A lo que se opone la concepción evolucionista del mundo es a la concepción estática del mismo, que durante muchos siglos ha constituído el patrimonio intelectual de la humanidad. En ella hay, sin duda, mucho que conservar. Pero esta concepción no es precisamente la fe ni la misma teología, sino el resultado de una cultura, de una civilización y de un estado de la ciencia. ¿De qué manera quiso Dios hacer el cuerpo del hombre, por evolución de la vida animal o del polvo de la tierra? ¿Cuál de las dos concepciones del mundo es la verdadera? Esto lo ha de decidir el estudio profundo de la naturaleza. Mientras esta cuestión no esté resuelta, guardémonos mucho de comprometer la fe, vinculándola a una u otra concepción. La concepción dinámica del mundo no es ni menos grande ni menos teocéntrica que su opuesta la estática, aun cuando aquélla dé otras dimensiones al misterioso universo. Pero nuestra misión es la de salvar la fe, no una concepción del mundo, por grandiosa que se nos presente. Todavía falta mucho camino por andar para que esta cuestión se decida, si es que algún día llega a resolverse. Pero tampoco olvidemos que la doctrina evolucionista va ganando mucho terreno, y sería muy sensible que cerráramos los ojos al progreso de la ciencia.

III. El cuerpo de la mujer (q.92)

Esta cuestión se discute mucho entre los exégetas, particularmente acerca de si el cuerpo de Eva fué formado de la costilla de Adán. Pero, después de la determinación de la Iglesia acerca del género literario de los once primeros capítulos del Génesis, parece que esta cuestión ha perdido toda su acritud (D 2303). Esta consideración adquiere todavía más valor si se tiene en cuenta que en el primer capítulo del Génesis (v.27) se habla de una manera absoluta de la creación por Dios del hombre y de la mujer, y que San Pablo en su primera epístola a los de Corinto (11,9) dice que la mujer fué creada por razón del hombre. Lo cual, unido al género literario de la descripción de la formación del cuerpo de la mujer en el capítulo segundo (v.21-22), pudiera dar lugar a que se tomara como una expresión figurada para significar la dependencia y subordinación que la mujer tiene respecto del hombre desde su misma creación. Desde luego, lo más sencillo de imaginar es que el cuerpo de la mujer siguiera el mismo camino del hombre en cuanto a la formación de su cuerpo, dejando siempre a salvo las posibilidades divinas y el juicio infalible de la Iglesia. Santo Tomás, a pesar del atisbo genial que tuvo del género literario de esta narración (1 q.91 a.1 ad 4), sigue, no obstante, la interpretación corriente de los Santos Padres.

CUESTION 90

(In quatuor articulos divisa)

De prima hominis productione quantum ad animam

De la primera producción del hombre en cuanto al alma

Después de lo dicho, procede tratar de la primera producción del hombre. Con respecto a lo cual debemos estudiar cuatro puntos: primero, la producción del hombre; segundo, el fin al cual se ordena esa producción; en tercer lugar, el estado y condiciones del primer hombre; y, finalmente, el lugar en que fué producido.

La producción comprende, a su vez, tres puntos que debemos considerar: la producción del hombre en cuanto a su alma; la misma en cuanto a su cuerpo, y la producción de la mujer.

Sobre el primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el alma es algo producido o algo que participa de la substancia divina.

Segunda: suponiendo que es producida, si es creada.

Tercera: si es producida mediante los ángeles.

Cuarta: si es producida antes que el cuerpo.

Post praemissa considerandum est de prima hominis productione (cf. q.75 introd.). Et circa hoc consideranda sunt quatuor: primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis (q.93); tertio, de statu et conditione hominis primo producti (q.94); quarto, de loco eius (q.102).

Circa productionem autem consideranda sunt tria: primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri (q.91); tertio, quantum ad productionem mulieris (q.92).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo: supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio: utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto: utrum sit facta ante corpus.

ARTICULO 1

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei [a]

Si el alma es algo producido o algo de la substancia divina

Dificultades. Parece que el alma no es algo producido, sino de la substancia divina.

1. Leemos en el Génesis: "Formó Yavé Dios el hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué así el hombre ser animado". Mas el que inspira hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la substancia divina.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

1. Dicitur enim Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem». Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Como vimos más arriba, el alma es una forma simple. La forma, por otra parte, es acto. De donde se sigue que el alma es acto puro. Y, siendo esto exclusivo de Dios, síguese que el alma es algo de la substancia divina.

2. Praeterea, sicut supra (q.75 a.5) habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus: quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Las cosas existentes que en nada difieren son idénticas. Ahora bien, Dios y la mente humana son cosas existentes e indistintas entre sí, puesto que, de lo contrario, deberían distinguirse por alguna diferencia, y en este caso serían compuestos. De donde se sigue que Dios y la mente humana son una sola cosa.

3. Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt: quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quod Augustinus, in libro «De origine animae» [1], enumerat quaedam quae dicit esse «multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa»; inter quae primum est, quod quidam dixerunt «Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse».

Por otra parte, San Agustín enumera varias cosas que son, en expresión suya, "de todo punto perversas y opuestas a la fe católica", y entre ellas la tesis de algunos según la cual "Dios no produjo el alma de la nada, sino de sí mismo".

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis [2] patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias: quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est (q.3 a.1.7; q.9 a.1).

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil prae-

Respuesta. Sostener que el alma es algo de la substancia divina, carece de toda probabilidad. En efecto, conforme a lo dicho, el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene, en cierto modo, de las cosas, y posee diversas potencias; todo lo cual de ningún modo compete a la naturaleza divina, que es acto puro y nada recibe de otro ni en él se da ninguna diversidad, como queda probado.

Este error parece tener su origen en dos teorías antiguas. Los primeros que consideraron las naturalezas de las cosas, no pudiendo ir más allá del orden imaginativo, dijeron que

[a] *Sent* 2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gent.* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

[1] L.3 c.15: ML 44,522.
[2] Q.77 a.2; q.79 a.2; q.84 a.6.

sólo existían cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cuerpo, principio de todos los demás. Como, por otra parte, el alma era, según ellos, algo de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, de ello deducían que el alma era algo de la naturaleza divina. Siguiendo esta opinión, aun los maniqueos sostuvieron que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo.—La segunda teoría es la de algunos que llegaron a darse cuenta de que había alguna substancia incorpórea, la cual, sin embargo, no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. De ahí que, según Varrón, "Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón", según relata San Agustín. Por lo cual, algunos dijeron que el alma humana era una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo, al no saber distinguir los grados de las substancias espirituales sino por las distinciones de los cuerpos.

Todas estas teorías son imposibles, como ya hemos probado. De donde manifiestamente se deduce que es falso que el alma sea algo de la substancia divina.

Soluciones. 1. Inspirar no debe entenderse en sentido material, sino que en Dios equivale a "producir un espíritu". Si bien tampoco el hombre, cuando inspira corporalmente, hace salir algo de su substancia, sino de una substancia extraña.

2. El alma, aunque es forma simple en su esencia, no es, sin embargo, su mismo ser, sino un ser por participación, como hemos visto. Por consiguiente, no es acto puro como Dios.

3. Lo "diferente", en sentido propio, se distingue de algo; de ahí que

ter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I «De anima» [3], per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam.—Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod «Deus est anima mundum motu et ratione gubernans»; ut Augustinus narrat, VIII «De civ. Dei» [4]. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum.—Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra [5] probatum est. Unde manifesto falsum est animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter: sed idem est Deum inspirare, quod «spiritum facere». Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra (q.75 a.5 ad 4) dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quod «differens», proprie acceptum, aliquo

[3] C.2 n.10 (BK 405b10): S.TH., lect.5 n.65-67.
[4] L.4 c.31: ML 41,138; cf. l.7 c.6: ML 41,199.
[5] Q.3 a.1.8; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1.

differt: unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo: cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne «diversum» est differens; ut dicitur in X «Metaphys.» [6] Nam simplicia diversa sunt seipsis: non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

se busca la diferencia donde se da alguna coincidencia. Por ello, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que concuerdan en algunas cosas y difieren en otras. Conforme a esto, aunque todo objeto diferente es diverso, no sucede lo contrario, como leemos en la "Metafísica", ya que los objetos simples son diversos por sí mismos y no en virtud de diferencias de las cuales se compongan. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, y no es necesario asignarles otras diferencias.

ARTICULO 2

Utrum anima sit producta in esse per creationem [A]

Si el alma fué producida en el ser por creación

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem.

1. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale: cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

2. Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae: cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione [7] apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

3. Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes

Dificultades. Parece que el alma no fué producida en el ser por creación.

1. Aquello que posee en sí mismo algún elemento material, procede de la materia. Ahora bien, el alma humana posee algún elemento material, puesto que no es acto puro. Luego fué sacada de la materia, y no creada.

2. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. El alma, por otra parte, es acto de una materia corporal, conforme a su definición. Luego el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. El alma es una forma. Luego, si ella es producida por creación, también lo serán todas las demás.

[A] Infra q.118 a.2; *Sent.* 2 d.1 q.1 a.4; *De verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gent.* 2,87; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *De spirit. creat.* a.2 ad 8; op.28, *De fato* c.5; op.37, *De quatuor oppos.* c.4; *Compend. Theol.* c.93.

[6] IX c.3 n.6.7 (BK 1054b23-32): S.TH., lect.4 n.2017-21; cf. l.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S.TH., l.5 lect.12 n.913.
[7] Vide ARISTOT., *De anima* 2 c.1 n.5 (BK 412a15): S.TH., lect.1 n.220.

Por consiguiente, ninguna de ellas es producida por generación, lo cual no puede admitirse.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen". Como el hombre es a imagen de Dios en cuanto a su alma, síguese que ésta fué producida por creación.

Respuesta. El alma humana sólo puede ser producida por creación, lo cual no compete a las demás formas. En efecto, siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá la producción de la misma manera que el ser. Mas decimos que existe propiamente aquello que posee por sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso son propiamente seres las substancias, mientras que los accidentes no poseen ser, sino que por ellos existe alguna cosa, lo cual hace decir que son ser; así, la blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por ello se dice en la "Metafísica" que el accidente es, "más bien que ser, algo del ser". Lo mismo cabe decir de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente compete propiamente el ser producida sino en cuanto que se producen los compuestos subsistentes.—El alma racional, en cambio, es forma subsistente, como queda dicho. Por lo cual le compete en sentido propio el existir y el ser producida. Y, dado que no puede ser producida de una materia anterior ni corpórea—lo cual haría que fuera de naturaleza corpórea—, ni espiritual—porque, en este caso, las substancias espirituales se transmutarían unas en otras—, debe decirse que no es producida más que por creación.

Soluciones. 1. En el alma hay un elemento como material, que es la esencia simple, mientras que lo forma-

aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam». Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem: quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistentes: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. «Metaphys.» [8], quod accidens dicitur «magis entis quam ens». Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt.—Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem

[8] VI c.1 n.3 (Bk 1028a25): S.Th., l.7 lect.1 n.1248.

in ipsa est esse participatum: quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esse, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt [9]. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis: alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra (q.75 a.2) dictum est; propterea non educitur de potentia materiae.

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est (in c).

mal en ella es el ser participada, lo cual va junto y necesariamente unido a su esencia, ya que el ser, de suyo, sigue a la forma.—Lo mismo cabría decirse sosteniendo, como hacen algunos, que se compone de materia espiritual, puesto que dicha materia no está en potencia respecto de otra forma, como tampoco lo está la materia de los cuerpos celestes; de lo contrario, el alma sería incorruptible. De todo ello se deduce que en modo alguno puede el alma ser hecha de una materia anterior.

2. Que el acto se extrae de la potencialidad de la materia equivale a decir que es actualizado lo que antes estaba en potencia. Pero, como el alma racional no tiene el ser dependiente de la materia corpórea, sino subsistente, y supera la capacidad de ésta, según queda dicho, de ahí que no es sacada de la potencialidad de la materia.

3. Por lo dicho, no cabe comparación entre el alma racional y las demás formas.

ARTICULO 3

Utrum anima rationalis sit producta a Deo immediate [a]

Si el alma racional es producida inmediatamente por Dios

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus angelis.

1. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [10] Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

Dificultades. Parece que el alma racional no es producida por Dios inmediatamente, sino mediante los ángeles.

1. Se da un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corpóreos. Pero los cuerpos inferiores son producidos por medio de los superiores, según dice Dionisio. Luego también los espíritus inferiores, o almas racionales, son producidos mediante los superiores, es decir, ángeles.

[a] *Sent.* 2 d.18 q.2 a.2; op.15, *De angelis* c.10; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De causis* lect.3.5.

[9] Cf. Bonaventuram, *Sent.* 2 d.17 a.1 q.2.

[10] § 4: MG 3,700; S.Th., lect.3.

2. El fin de las cosas corresponde a su principio, ya que Dios es principio y fin de las mismas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Ahora bien, en expresión de Dionisio, "las cosas últimas son ordenadas por las primeras". Por consiguiente, las cosas últimas vienen al ser por medio de las primeras; es decir, las almas por medio de los ángeles.

3. "Es perfecto—leemos en los "Meteoros"—aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo". Tenemos, empero, que las substancias espirituales son mucho más perfectas que las corpóreas. Por lo mismo, dado que los cuerpos producen objetos específicamente semejantes a sí mismos, con mayor razón podrán los ángeles producir algo específicamente inferior, es decir, el alma racional.

Por otra parte, leemos en el Génesis que Dios mismo "inspiró en el rostro del hombre aliento de vida".

Respuesta. Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud divina, producen las almas racionales. Esto, empero, es del todo imposible y contrario a la fe. Hemos dicho ya que el alma racional no puede ser producida más que por creación. Ahora bien, sólo Dios puede crear, ya que sólo el primer agente puede obrar sin suponer ninguna materia, mientras que el agente segundo, como ya se ha dicho, supone algo que le viene del primero. Pero aquello que obra suponiendo algo, obra por mutación. Por ello, solamente Dios obra por creación, y los demás agentes, por mutación. Por consiguiente, dado que el alma humana no puede ser producida por transmutación de una materia, no puede ser producida más que inmediatamente por Dios.

Soluciones. Quedan, con esto, resueltas las dificultades. En efecto, el que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, débese todo ello a una cierta transmutación.

2. Praeterea, finis rerum respondet principio: Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed «infima reducuntur per prima», ut Dionysius dicit [11]. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per angelos.

3. Praeterea, «perfectum est quod potest sibi simile facere», ut dicitur in IV «Meteor.» [12] Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7, quod Deus ipse «inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae».

Respondeo dicendum quod quidam [13] posuerunt quod angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum. Ostensum est enim (a.2) quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra (q.65 a.3) habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

[11] *De eccl. hier* c.5 § 4: MG 3,504.
[12] C.3 n.1 (BK 380a14): S.TH., lect.4; cf. *De anima* 2 c.4 n.2 (BK 415a26): S.TH., lect.7 n.311.
[13] Seleuciani.—Cf. AUGUST., *De haeres.* n.59: ML 42,41; AVICENNAM, *Metaph.* tr.9 c.4

ARTICULO 4

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus [a]

Si el alma humana fué producida antes que el cuerpo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

1. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra (q.66 a.1; q.70 a.1) habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Praeterea, anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quod actus prius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Dificultades. Parece que el alma humana fué producida antes que el cuerpo.

1. La obra de la creación precedió a la de la distinción y a la del ornato, como ya se dijo. Pero el alma fué producida por creación, mientras que el cuerpo fué producido al final de la obra del ornato. Por consiguiente, fué producida el alma antes que el cuerpo.

2. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los brutos. Mas los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente en el principio, a la vez que la materia corpórea, mientras que el cuerpo humano fué formado el sexto día junto con los brutos. De ahí se deduce que el alma humana fué creada antes que el cuerpo.

3. El fin es proporcionado al principio. Luego, así como el alma permanece aun después de desaparecer el cuerpo, también fué creada antes que él.

Por otra parte, el acto propio es producido en su potencia propia. Por consiguiente, siendo el alma acto propio del cuerpo, síguese que fué producida en él.

[a] Infra q.91 a.4 ad 3.5; q.118 a.3; *Sent.* 2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10.

Respuesta. Según Orígenes, no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fué creada antes que el cuerpo y a la vez que los ángeles, pues que, según él, todas las substancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, son idénticas en cuanto a la esencia y sólo se distinguen por razón del mérito; de modo que unas fueron unidas a sus cuerpos respectivos, como son las almas de los hombres y de los astros, mientras que otras permanecieron en su pureza en diversos órdenes. Pero de esta opinión ya hemos tratado más arriba, por lo cual ahora no nos ocupamos de ella.

San Agustín, por su parte, dice que el alma del primer hombre fué creada antes que el cuerpo, al mismo tiempo que los ángeles. Para demostrarlo, aduce otra razón. Según él, el cuerpo humano en las obras de los seis días no fué producido actualizado, sino sólo en sus razones causales. Lo cual no puede decirse del alma, que no fué hecha de otra materia corporal o espiritual preexistente ni pudo ser producida de una virtud creada. Parece, pues, que el alma fué creada, junto con los ángeles, en las obras de los seis días, en los cuales fueron hechas todas las cosas, y que, posteriormente, su propia voluntad le hizo regir al cuerpo. Esto, empero, no lo da como seguro, según aparece en sus palabras: "Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fué hecho en el sexto día, de suerte que el cuerpo humano fué creado, en cuanto a su razón causal, entre los elementos del mundo y el alma en sí misma".

Y podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos, que el alma posee por sí misma la especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para gobernarlo. Pero, admitiendo que se

Respondeo dicendum quod Origenes posuit [14] non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tan animas quam angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra (q.47 a.2) iam diximus: et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero, in VII «Super Gen. ad litt.» [15], dicit quod anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes: quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata; et quod postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant (l.c.). Dicit enim: «Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur».

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum [16]. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc

[14] *Peri Archon* l.1 c.6ss: MG 11,166-178; l.2 c.9: MG 11,229.
[15] C 24.28: ML 34,368.370.
[16] Platón, *Alcibiad.* 1 c.25.

omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniusciusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum (cf. q.74 a.2), dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore.—Secundum alios vero Sanctos (ibid.), tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

le une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, no puede sostenerse esto, puesto que, evidentemente, Dios creó las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, conforme a lo que exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente el que fuera creada antes que el cuerpo.

Admitiendo, por consiguiente, la opinión de San Agustín sobre la obra de los seis días, podría decirse que el alma humana precedió en la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza del género, pues que se asemeja a los ángeles por la naturaleza intelectual; pero fué creada a la vez que el cuerpo.—Según otros santos, en cambio, tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron creados en la obra de los seis días.

Soluciones. 1. Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en sí misma, esto nos inclinaría a admitir que fué creada en un principio. Pero, siendo naturalmente forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. Queda respondido a esto en la solución de la dificultad anterior. En efecto, si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Mas, en cuanto que es forma del cuerpo, pertenece al género animal, como principio formal.

3. El que el alma perdure después del cuerpo se debe a la desaparición de éste mediante la muerte; defecto que no debió darse necesariamente en el principio al ser creada el alma.

CUESTION 91

(In quatuor articulos divisa)

De productione corporis primi hominis

De la producción del cuerpo del primer hombre

Debemos considerar ahora la producción del cuerpo del primer hombre. Sobre ello hemos de estudiar cuatro cosas:

Primera: materia de la que fué producido.

Segunda: autor que lo produjo.

Tercera: disposición que dió a la misma.

Cuarta: modo y orden de su producción.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de materia ex qua productum est.

Secundo: de auctore a quo productum est.

Tertio: de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto: de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULO 1

Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terrae

Si el cuerpo del primer hombre fué hecho del polvo de la tierra

Dificultades. Parece que el cuerpo del primer hombre no fué hecho del polvo de la tierra.

1. Implica un poder mayor el hacer una cosa de la nada que de otra cosa, ya que está más lejos del acto el no ser que el ser en potencia. Pero, siendo el hombre la más excelente de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado máximo el poder de Dios. Luego no debió ser producido del polvo, sino de la nada.

2. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Mas el cuerpo humano posee la máxima excelencia, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más noble. Por consiguiente, no debió ser producido de un cuerpo terreno, sino celeste.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis non sic factum de limo terrae.

1. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: quia plus distat ab actu non ens, quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

2. Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem: cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

3. Praeterea, ignis et aër sunt nobiliora corpora quam terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aëre quam ex limo terrae.

3. El fuego y el aire son cuerpos más nobles que la tierra y el agua, por su sutilidad. Por lo tanto, siendo el cuerpo humano el más digno, debió ser producido del fuego y del aire más bien que del polvo de la tierra.

4. Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

4. El cuerpo humano se compone de los cuatro elementos. Luego no fué hecho del polvo de la tierra, sino de todos los elementos.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Por otra parte, se dice en el Génesis: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra".

Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. 32,4: «Dei perfecta sunt opera». Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod «omnia in se praehabet», non per modum compositionis, sed «simpliciter et unite», ut Dionysius dicit [1], eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam.—Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas.—Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aër: quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aëris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam: aliter

Respuesta. Siendo Dios perfecto, dió a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas. Según la expresión del Deuteronomio, "las obras de Dios son perfectas". El es absolutamente perfecto, en cuanto que "contiene en sí todas las cosas" no a modo de un ser compuesto, sino "como simple y unido", dice Dionisio, al modo como los efectos preexisten en la causa según la esencia una de ésta.—Esta perfección se deriva a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento se contienen todas las cosas producidas naturalmente por Dios, bajo diversas formas.—Al hombre se deriva de un modo inferior, ya que en su conocimiento natural no están todas las cosas naturales; pero se compone, en cierto modo, de toda ellas, puesto que su alma racional participa del género de las substancias espirituales, y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto alejamiento de contrarios debido al máximo equilibrio de su complexión; y tiene los elementos físicos en su substancia, pero de tal modo que en él predominan por su virtud los elementos superiores, es decir, el fuego y el aire, ya que la vida consiste principalmente en lo cálido, que es propio del fuego, y lo húmedo, lo cual compete al aire. En cam-

[1] *De div. nom.* c.5 § 9: MG 3,825; S.TH., lect.3.

dio, los elementos inferiores abundan en él por la substancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está formado del polvo de la tierra, ya que el polvo es una mezcla de tierra y agua.—A esto se debe que se llame al hombre "mundo menor", porque todas las criaturas del mundo se encuentran, en cierto modo, en él.

Soluciones. 1. El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano, al producir por creación su materia. Pero fué conveniente que el cuerpo humano fuera hecho de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo de común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las substancias espirituales y las corpóreas.

2. Aunque el cuerpo celeste sea en absoluto más noble que el terrestre, presenta menos semejanzas con los actos del alma racional. Esta, en efecto, recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados de cuerpo celeste, por ser éste impasible.—Y no es cierto que en la composición del cuerpo humano entre parte de una quinta esencia, como pretenden algunos, según los cuales el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Ante todo, porque no es cierto, como dicen, que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la impasibilidad del cuerpo celeste. Por lo mismo, no forma parte de la composición de los cuerpos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad para obrar, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran cantidad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto—fundamento de los otros sentidos—, ya que el órgano de cada sentido no debe poseer en acto los objetos contrarios que él puede percibir, sino sólo en potencia. Y esto, bien sea que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece de color y está en potencia respecto de todos los colores, lo cual no es posible en el órgano del tacto, compuesto de elementos cuyas cualidades percibe éste; o bien que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

4. En el polvo hay tierra y agua, la cual une entre sí las partes de tierra. De los otros elementos no habla la Sagrada Escritura, sea porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como queda dicho, o bien porque la Escritura no menciona, al hablar de la producción completa de las cosas, el fuego ni el aire, que no son percibidos por los sentidos de los rudos, puesto que la Escritura se daba al pueblo rudo.

enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum: quia limus dicitur terra aquae permixta.—Et propter hoc homo dicitur «minor mundus» [2], **quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.**

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. — Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce (cf. q.76 a.7). Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod, si ignis et aër, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores: quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere: medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est (in c); tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aëre, quae sensu non percipiuntur a rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

[2] ARISTOT., *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S.TH., lect.4 n.3.

ARTICULO 2

Utrum corpus humanum sit immediate a Deo productum [a]

Si el cuerpo humano fué producido inmediatamente por Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum.

1. Dicit enim Augustinus, in III «De Trin.» [3], **quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (a.1). Ergo de-**

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no fué producido inmediatamente por Dios.

1. Dice San Agustín que los objetos corpóreos son dispuestos por Dios mediante los ángeles. Ahora bien, el cuerpo humano fué formado de materia corpórea, como queda di-

[a] Infra q.92 a.4.

[3] C.4: ML 42,873

cha. Luego debió ser producido mediante los ángeles y no inmediatamente por Dios.

2. Lo que puede ser hecho por una potencia creada, no es necesario que sea producido inmediatamente por Dios. Mas el cuerpo humano puede ser producido por la virtud creada de los cuerpos celestes. En efecto, algunos animales son engendrados de la putrefacción por la virtud activa del cuerpo celeste, y Albumasar dice que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en los lugares templados. Luego no fué conveniente que el cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

3. De la materia corpórea no se saca nada a no ser mediante una mutación de la misma materia. Pero toda transmutación corpórea es causada por el movimiento de los cuerpos celestes, el cual es el primero entre los movimientos. Por lo tanto, dado que el cuerpo humano es producido de la materia corpórea, parece que en su formación tuvieron parte los cuerpos celestes.

4. Dice San Agustín que el hombre fué hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días conforme a las razones causales que Dios infundió en la criatura corpórea; y luego fué formado en acto. Mas lo que preexiste en la criatura corpórea conforme a las razones causales puede ser producido por una virtud corpórea. Por consiguiente, el cuerpo humano fué producido por una virtud creada y no inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Dios creó al hombre de la tierra".

Respuesta. La primera producción del cuerpo humano no pudo proceder de una virtud creada, sino inmediatamente de Dios. Algunos dijeron

buit produci mediantibus angelis, et non immediate a Deo.

2. Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis: nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar [4] dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

3. Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

4. Praeterea, Augustinus dicit, «Super Gen. ad litt.» [5], quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,1: «Deus de terra creavit hominem».

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui (cf.

[4] *Introductorium in Astron.*
[5] L.7 c.24: ML 34,368.

q.63 a.4) formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit Philosophus, in VII «Metaphys.» [6], per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra [7] expositum est; et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [8]. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod, etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. — Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

que las formas existentes en la materia corpórea se derivan de algunas formas inmateriales. Mas el Filósofo rechaza esta opinión, porque el ser producido no compete a la forma en sí, sino al compuesto, como queda dicho; y, además, puesto que el agente debe asemejarse a la obra, no es admisible que una forma pura y sin materia produzca una forma inmersa en la materia, la cual no es producida sino al ser producido el compuesto. Es, pues, necesario que la forma unida a la materia sea causa de otra forma también material, ya que un compuesto es producido por otro compuesto. Mas Dios, aunque absolutamente inmaterial, es, no obstante, el único que puede producir la materia por creación. Luego sólo El puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por ello, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser mediante algunos gérmenes, como dice San Agustín.—Por consiguiente, dado que nunca había sido producido un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por vía de generación otro ser específicamente semejante, fué preciso que el primer cuerpo humano fuera formado inmediatamente por Dios.

Soluciones. 1. Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios respecto de los cuerpos, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden producir los ángeles, como es el resucitar a los muertos y dar vista a los ciegos. Con esta misma virtud formó también el cuerpo del primer hombre.—Pudo, no obstante, suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñarán en la resurrección recogiendo las cenizas.

[6] VII c.8 n.3 (Bk 1033b8-19); c.9 n.7 (Bk 1034b7): S.Th., 1.7 lect.7 n.1424; lect.8 n.1458.
[7] Q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.4.
[8] C.8.9: ML 42,876.878.

2. Los animales perfectos, engendrados por el semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud de los cuerpos celestes, como pretende Avicena; si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, conforme a la expresión del Filósofo de que "el hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre de la materia". De ahí que sea necesario un lugar templado para la generación del hombre y de los demás animales perfectos.—Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos de la materia ya dispuesta, puesto que, manifiestamente, se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de seres imperfectos.

3. El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales, no de las que están fuera del orden natural y son producidas únicamente por la virtud divina, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. Con lo cual presenta cierta semejanza el que el hombre sea formado del polvo.

4. Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. En primer lugar, según la potencia activa y pasiva, de tal modo que pueda ser producida no sólo de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. En segundo lugar, según la potencia pasiva exclusivamente; es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. De este segundo modo preexiste, según San Agustín, el cuerpo humano en las obras creadas en sus razones causales.

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit[9]; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout Philosophus dicit, in II «Physic.»[10], quod «homo generat hominem ex materia, et sol». Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. — Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita: manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae.

Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeli illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam: ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum: ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeexistit in operibus productis secundum causales rationes.

[9] Cf. q.71 ad 1; etiam AVERROEM, *Metaph.* 7 comm.31.
[10] C.2 n.11 (Bk 194b13): S.TH., lect.4 n.10.

ARTICULO 3

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem [a]

Si el cuerpo del hombre poseyó la disposición debida

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

1. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Praeterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum».

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si

Dificultades. Parece que el cuerpo humano no poseyó la disposición debida.

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, es decir, para la sensación y el movimiento. Pero hay algunos animales que poseen sentidos más agudos y movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Luego el cuerpo humano no está perfectamente dispuesto.

2. Es perfecto aquello a lo que no falta nada. Ahora bien, el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los demás animales, los cuales poseen para su protección la piel y armas naturales que faltan al hombre. Luego la disposición del cuerpo humano es la más imperfecta.

3. El hombre se halla a mayor distancia de las plantas que de los animales. Por consiguiente, dado que las plantas poseen una estatura recta, mientras que la de los animales es curva, el hombre no debería poseer la posición corporal recta.

Por otra parte, se lee en el Eclesiastés: "Dios hizo recto al hombre".

Respuesta. Todas las cosas naturales han sido producidas por el arte divino, y por ello son, en cierto modo, artefactos de Dios mismo. Ahora bien, todo artífice se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en general, sino en or-

[a] 2-2 q.164 a.2 ad 1; *Q. de anima* a.8; *De malo* q.5 a.5.

den a un fin, y prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Así, el artífice que fabrica una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin, y no se cuida de hacerla de vidrio, aunque es una materia más bella, puesto que tal belleza sería un estorbo para el fin que intenta conseguir.—Así también Dios ha dado a cada cosa la disposición conveniente, no en absoluto, sino en orden a su fin propio. Lo cual expresa el Filósofo cuando escribe: "Y porque así es más digno, no en todo orden, sino respecto de lo substancial de cada cosa".

Mas el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones, ya que la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Decimos, por lo tanto, que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición en conformidad con tal forma y operaciones. Y si parece darse algún defecto en su disposición, debe tenerse en cuenta que tal defecto sigue necesariamente a los elementos corporales que se precisan para que se dé la debida proporción del mismo al alma y a las operaciones anímicas.

Soluciones. 1. El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso era conveniente que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo arriba dicho.—Mas por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales; así, tiene olfato menos fino que todos ellos. En efecto, fué necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción con su cuerpo, bien para que se produjeran más libremente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, necesarias, como queda dicho, para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre por razón de su estatura recta. Ahora bien, la magnitud del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere la sequedad.—De modo semejante puede explicarse cómo algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, dado el obstáculo que encuentran dichos sentidos, y que se deriva necesariamente de la perfecta complexión del hombre. Y lo mismo se ha de decir en lo tocante a la velocidad, en que exceden ciertos animales al hombre, por ser incompatible con el equilibrio de la humana complexión.

2. Los cuernos y uñas, armas propias de algunos animales; la consistencia de la piel, la profusión de pelos o plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian bien con la proporción y terneza de la complexión humana. Por ello no le pertenecían estos elementos, y en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse las armas, vestido y demás elementos necesarios para vivir. Por eso llama Aristóteles a las manos "órgano de los órganos". Y era conveniente que la naturaleza racional, que puede concebir un número infinito de cosas, pudiera procurarse instrumentos infinitos.

3. El tener la estatura recta le fué conveniente al hombre por cuatro razones. En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden

talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secundum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod Philosophus dicit, in II «Physic.» [11]**: «Et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam».**

Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali: et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra (q.78 a.4) dictis apparet.—Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra (q.84 a.7) dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. — Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III «De anima» [12]**, dicitur «organum organorum». Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.**

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et vene-

[11] C.7 n.7 (Bk 198b8): S.Th., lect.11 n.9.

[12] C.8 n.2 (Bk 432a1): S.Th., lect.13 n.78.

sl alimento y a los placeres venéreos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil y percibe muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, celestiales y terrenas, en orden a deducir de todas ellas la verdad.—En segundo lugar, para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, estando el cerebro, del que reciben en cierto modo su perfección, no sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo.—En tercer lugar, porque, si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de diversas operaciones.—Finalmente, de poseer estatura inclinada y usar de las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca prolongada, los labios duros y gruesos y la lengua también dura, para que no sufriera daño de los objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición le impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Y, no obstante poseer una estatura recta, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte *más* excelente, la cabeza, mira hacia lo *más* excelente del mundo, y su parte inferior hacia la inferior del mismo; posee, pues, una disposición óptima respecto del conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más nobles mirando hacia lo inferior del mundo (ya que las raíces se corresponden a la boca), y su parte *más* ínfima hacia lo *más* excelente del mundo. Los animales,

rea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu: homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. — Secundo, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. — Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. — Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.

Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi: et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori

proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo: nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

por su parte, se hallan en un término medio, ya que lo más excelente en los mismos es la parte por la cual reciben el alimento, y la ínfima, la parte por la cual expulsan lo superfluo.

ARTICULO 4

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur [a]

Si la producción del cuerpo humano está bien descrita en la Sagrada Escritura

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur (Gen. 1,26-27; 2,7).

1. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: «Dixit Deus, Fiat, et factum est». Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra (a.2) dictum est. Ergo inconvenienter dicitur: «Faciamus hominem».

3. Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: «Formavit Deus hominem de limo terrae», subiunxit: «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae.

4. Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod «inspiravit in faciem eius spiraculum vitae».

5. Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinet ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum [b], fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset: «Ad imaginem suam fecit illum», ad-

Dificultades. Parece que la producción del cuerpo humano no está bien descrita en la Sagrada Escritura.

1. Al igual que el cuerpo humano, salieron de las manos de Dios todas las obras de los seis días. Pero al hablar de ellas leemos en la Escritura: "Dijo Dios: "Hágase", y se hizo". Luego debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. El cuerpo humano fué hecho inmediatamente por Dios, como queda dicho. Por donde no debía decirse: "Hagamos al hombre".

3. La forma del cuerpo humano es el alma, que es aliento de vida. Por consiguiente, no está bien cuando, después de decir: "Formó Dios al hombre del polvo de la tierra", añade: "e inspiró en su rostro el soplo de vida".

4. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: "inspiró en su rostro el soplo de vida".

5. El sexo masculino y femenino son elementos corpóreos, mientras que el ser imagen de Dios es propio del alma. Mas el alma, según San Agustín, fué producida antes que el cuerpo. De ahí que después de haber

[a] Supra q.72 a.1 ad 3.4.

[b] *De Gen. ad litt.* l.7 c.24.28: ML 34,368.370.

dicho: "Lo hizo a su imagen", no debía haber añadido: "los creó macho y hembra".

Por otra parte está la autoridad de la Sagrada Escritura.

Soluciones. 1. A la primera dificultad debemos responder, con San Agustín, que el hombre no es superior a las demás cosas en cuanto a ser producido por Dios, como si El no hubiera creado también las demás cosas, ya que está escrito: "Obra de tus manos es el cielo", y en otro lugar: "Suya la tierra, formada por sus manos". Es superior a ellas en que fué hecho a imagen de Dios. Usa, empero, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, especiales locuciones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas por consideración a él; por cuanto lo que es objeto de nuestro principal intento acostumbramos hacerlo con mayor deliberación y cuidado.

2. No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: "Hagamos al hombre", como algunos pretendieron perversamente, sino que indica con ello la pluralidad de personas, cuya imagen se encuentra más expresamente en el hombre.

3. Algunos sostuvieron que el cuerpo humano habría sido formado en un tiempo anterior y, una vez formado, le habría infundido Dios el alma.—Pero no dice bien con la perfección de la primera producción de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o ésta sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Los inconvenientes aumentarían mirando ésta por parte del cuerpo, que depende del alma, y no viceversa.

Para excluir estos inconvenientes, algunos sostuvieron que en la expresión "formó Dios al hombre" se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma; y al añadir: "e inspiró en su rostro el soplo de vi-

didit: «masculum et feminam creavit eos».

In contrarium est auctoritas Scripturae.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI «Super Gen. ad litt.» [14], **non in hoc praeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit (Ps. 101,26): «Opera manuum tuarum sunt caeli», et alibi (Ps. 94,5): «Aridam fundaverunt manus eius»: sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.**

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, «Faciamus hominem»; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum Personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. — Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit: cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, «Formavit Deus hominem», intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, «et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», intelligi-

[14] C. 12: ML 34,347.

tur de Spiritu Sancto [15]**; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens, «Accipite Spiritum Sanctum», Io. 20,22. — Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro «De civ. Dei»** [16]**, excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta: «Et factus est homo in animam viventem», quod Apostolus, I ad Cor. 15,45, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.**

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima: ut sic quod dicitur, «Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae», sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestatur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum [17]**, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales.—Alii vero Doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu (cf. q.90 a.4).**

da", se refiere al Espíritu Santo, de igual manera que, cuando el Señor sopló sobre los apóstoles, les dijo: "Recibid el Espíritu Santo". — Pero esta interpretación, como dice San Agustín, queda excluída en las palabras mismas de la Sagrada Escritura, ya que añade: "y fué así el hombre ser animado"; lo cual aplica el Apóstol, no a la vida espiritual, sino a la animal.

El soplo de vida es, pues, al alma, de modo que la expresión "inspiró en su rostro el soplo de vida" es como aclaración de lo que había dicho antes, ya que el alma es forma del cuerpo.

4. Dice la Sagrada Escritura que inspiró el soplo de vida en el rostro, porque, residiendo en él los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. Según San Agustín, todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fué creada a la vez que los ángeles, no fué creada antes del sexto día, sino que este día fué producida el alma del primer hombre en acto, y su cuerpo según las razones causales. — Otros doctores, sin embargo, opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron producidos en acto en el sexto día.

[15] Cf. ORIGENES, *Peri Archon* l.1 c.3: MG 11,152; BASIL., *In Ps.* 48: MG 29,449; CYRIL. ALEX., *In Ioan.* 14,20 l.9: MG 74,277.
[16] L.13 c.24: ML 41,398.
[17] *De Gen. ad litt.* l.4 c.33-34: ML 34,318.319.

CUESTION 92

(In quatuor articulos divisa)

De productione mulieris

De la producción de la mujer

Consideraremos ahora la producción de la mujer. Acerca de lo cual se estudian cuatro puntos:

Primero: si fué necesaria la producción de la mujer entre los primeros seres.

Segundo: si debió ser hecha del varón.

Tercero: si debió serlo de una costilla del varón.

Cuarto: si fué producida inmediatamente por Dios.

Deinde considerandum est de productione mulieris (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo: utrum debuerit fieri de viro.

Tertio: utrum de costa viri.

Quarto: utrum facta fuerit immediate a Deo.

ARTICULO 1

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione

Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas

Dificultades. Parece que la mujer no debía ser hecha en la primera creación de las cosas.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado". Pero en la primera creación de las cosas no convenía que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Luego en ella no debió ser producida la mujer.

2. La sujeción y aminoramiento fueron consecuencia del pecado, ya que a la mujer se le dijo después de haber pecado: "Estarás sujeta al varón"; y San Gregorio dice que "en aquello en que no pecamos somos todos iguales". Pero la mujer es, por naturaleza, inferior al hombre en dignidad y poder, ya que, en ex-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione.

1. Dicit enim Philosophus, in libro «De generat. animal.» [1], quod «femina est mas occasionatus». Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta: nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3,16: «Sub viri potestate eris»; et Gregorius dicit [2] quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir: «semper» enim «honorabilius est

[1] ... c.3 (BK 737a27).

[2] *Moral.* 21 c.15: ML 76,203; *De regula pastor.* p.2 c.6: ML 77,34.

agens patiente», ut dicit Augustinus XII «Super Gen. ad litt.» [3] Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

3. Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,18: «Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi».

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri: non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem: sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum.—Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio: unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis.—Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino con-

presión de San Agustín, "el agente es siempre superior al paciente". Por consiguiente, la mujer no debió ser producida en la primera creación de las cosas.

3. Deben evitarse las ocasiones de pecado. Ahora bien, Dios preveía que la mujer había de ser ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debía haberla creado.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a sí".

Respuesta. Fué precisa la creación de la mujer, como dice la Sagrada Escritura, para ayudar al varón, no en otra obra cualquiera, como algunos sostuvieron, puesto que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayuda de la generación. Lo cual aparece manifiestamente considerando los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay, en efecto, vivientes que no poseen en sí mismos la virtud generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie, como sucede en las plantas y animales que son engendrados sin semen, de la materia convenientemente dispuesta, mediante la virtud activa de los cuerpos celestes.—Otros poseen unidas la virtud generativa activa y pasiva, como sucede en las plantas, que se reproducen de las simientes. No habiendo en ellas una función vital más noble que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la virtud pasiva y la activa de la generación.—En cambio, la virtud generativa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Y, dado que en ellos hay operaciones vitales más nobles que la generación, a las cuales se ordena de modo principal la vida de los mismos, por

[3] C.16: ML 34,467.—Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.5 n.2 (BK 430a17): S.TH., lect.10 n.732.

eso en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante la cópula; de modo que por ella resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la virtud masculina y la femenina, aunque a veces esté una de ellas en mayor proporción que la otra.—El hombre, por su parte, se ordena a una operación vital más noble aún, cual es la intelección. Por eso en él era conveniente una mayor distinción de ambas virtudes, de tal manera que la hembra fuese producida separadamente del varón y, sin embargo, se unieran carnalmente en orden a la generación. Por lo cual, después de haber tratado de la formación de la mujer, dice el Génesis: "Serán dos en una sola carne".

Soluciones. 1. Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional, ya que la virtud activa, que reside en el semen del varón, tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo, los vientos australes, que, como se dice en el libro "De la generación de los animales", son húmedos. Mas, si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza en orden a la generación. Ahora bien, la intención de toda la naturaleza depende de Dios, autor de la misma, quien por ello, al producirla, no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

2. Existe una doble sujeción: una servil, por la cual el señor usa de sus súbditos para su propio provecho, y que fué introducida después

iungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera.—Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. 2,24: «Erunt duo in carne una».

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum: sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro «De generat. animal.» [4] Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem: et talis subiectio introduc-

[4] L.4 c.2 (Bk 766b33).

ta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro: quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis.—Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra (q.96 a.3) dicetur.

Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum: praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

del pecado; otra económica o civil, por la cual el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Esta segunda sujeción habría existido también antes de darse el pecado, ya que no se daría orden en la multitud humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Pues bien, con esta sujeción, la mujer fué puesta bajo el marido ya por el orden natural, puesto que la misma naturaleza dió al hombre más discreción en su razón.—Ni la desigualdad de los hombres está reñida con el estado de inocencia, como diremos más adelante.

3. Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, quedaría imperfecto este mundo. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular, sobre todo dado que El es poderoso para ordenar todos los males al bien.

ARTICULO 2

Utrum mulier debuerit fieri ex viro [a]

Si estuvo bien que la mujer fuera hecha del varón

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro.

1. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generatio-

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser hecha del varón.

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero en éstos las hembras no fueron hechas de los machos. Por consiguiente, tampoco en el hombre debería haber sucedido esto.

2. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Por consiguiente, siendo el hombre y la mujer de la misma especie y habiendo sido hecho el hombre del polvo de la tierra, la muejer debería haber sido hecha también del polvo, y no del varón.

3. La mujer fué hecha como ayuda del hombre en orden a la genera-

[a] *Sent.* 2 d.18 a.1, *Sed contra* 1.2; resp. ad 1.

ción. Ahora bien, la demasiada proximidad hace a las personas inhábiles para ésta; y por ello en el Levítico se prohibe el matrimonio entre parientes. Por lo tanto, la mujer no debía haber sido hecha del varón.

Por otra parte, dice el Eclesiástico: "Creó de él—es decir, del varón—una ayuda semejante a sí mismo", es decir, la mujer.

Respuesta. Fué conveniente que, en la primera formación de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, fuera él mismo el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso dice San Pablo que Dios "hizo de uno todo el linaje humano".

En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido producida de él. De ahí que se diga en el Génesis: "Fué tomada del varón; por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer". Esto fué necesario particularmente en la especie humana, en la cual el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, cosa que no sucede en los demás animales.

En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo, el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animales, sino en orden a la vida doméstica, en la cual hay otras operaciones propias del marido y mujer, y en la que el varón es la cabeza de la mujer. Era, pues, conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

Finalmente, por razón del sacramento, ya que con esto se significa que el principio de la Iglesia es Cristo. De ahí que diga el Apóstol: "Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia".

nem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam: unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Lev. 18,6 sqq. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17,5: «Creavit ex ipso», scilicet viro, «adiutorium sibi simile», idest mulierem.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17,26, quod Deus «fecit ex uno omne genus hominum».

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2,23-24: «De viro sumpta est: quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae». Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio quia, ut Philosophus dicit in VIII «Ethic.»[5], mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio.

Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit, ad Eph. 5,32: «Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia».

[5] C.12 n.7 (Bk 1162a19; S.Th., lect.12 n.1721.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum: unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non sequitur.

Soluciones. 1. Queda solucionada la dificultad en lo ya dicho.

2. La materia es aquello de lo cual se hace una cosa. La naturaleza creada tiene un principio determinado; y, por estar determinada a un término concreto, sigue un proceso determinado; así, de una materia determinada produce una cosa en determinada especie. La virtud divina, en cambio, siendo infinita, puede producir objetos específicamente idénticos de una materia cualquiera, como es, por ejemplo, el producir al varón del polvo de la tierra y a la mujer del varón.

3. Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fué producida del varón por generación, sino por la sola virtud divina. Eva no fué, pues, hija de Adán. Por ello no se sigue la consecuencia.

ARTICULO 3

Utrum mulier debuerit formari de costa viri[a]

Si la mujer debió ser formada de una costilla del varón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri.

1. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem: quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa;—vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, «Super Gen. ad litt.»[6], «non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat». Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea pro-

Dificultades. Parece que la mujer no debió ser formada de una costilla del varón.

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Ahora bien, de lo más pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser de dos modos: por adición, y de haber sido así, mejor diríamos que fué formada de lo añadido que de la costilla—; o por rarefacción, puesto que, según dice San Agustín, "no es posible que un cuerpo crezca sin sufrir antes la rarefacción". Pero el cuerpo de la mu-

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.1 ad 1; *In I Cor.* 7 lect.1.

[6] L.10 c.26: ML 34,428.

jer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Luego ésta no fué formada de la costilla de Adán.

2. En las cosas creadas al principio no hubo nada superfluo. La costilla de Adán era, pues, necesaria para la perfección de su cuerpo. Luego, al quitársela, quedó imperfecto, lo cual no puede admitirse.

3. La costilla no puede arrancarse al hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por ello no debió substraerse al varón la costilla para formar la mujer.

Por otra parte dice el Génesis: "Y de la costilla que de Adán tomara formó Dios a la mujer".

Respuesta. Fué conveniente que la mujer fuese formada del varón. Primeramente, para significar que entre ambos debe darse una unión social. La mujer no debe "dominar sobre el varón", en frase del Apóstol; por lo cual no fué formada de la cabeza. Ni tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente, y por ello no fué formada de los pies.—En segundo lugar, por razón del sacramento; pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, mediante los cuales fué instituída la Iglesia.

Soluciones. 1. Algunos dicen que el cuerpo de la mujer fué formado por multiplicación de la materia sin adición de ninguna otra, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes.—Pero esto es imposible de todo punto, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la substancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, ya porque la materia, considerada en sí misma, es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y dice únicamente

portione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

2. Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea substracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

3. Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,22: «Aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem».

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet «dominari in virum» (I Tim. 2,12); et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta: et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum: quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum quod quidam [7] dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quod Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae: tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV «Physic.» [8] Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, «Super Ioan.» [9], quod «hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum»: quod fit per conversionem alimenti.—Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum.

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

[7] HUGO DE S. VICT., *De sacram.* l.1 p.6 c.36: ML 176,284; MAGISTER *Sent.* 2 d.18.

orden al sujeto; ya también porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por ello, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a menos que adquiera mayores dimensiones. Y en esto consiste la rarefacción, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo. Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin rarefacción es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Luego, no habiendo rarefacción en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por ello dice San Agustín que "Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres, del mismo modo que de pocos granos produce una multitud de mieses", lo cual se realiza por conversión del alimento.—Se dice, sin embargo, que alimentó a las turbas con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan.

2. La costilla era de la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie, así como el semen es de la perfección del sujeto que engendra, y se resuelve en una operación natural que va acompañada de deleite. Luego mucho más pudo formar la virtud divina de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

3. Queda solucionada ya con lo dicho.

[8] C.9 n.6 (BK 217a25): S.TH., lect.14 n.11.
[9] Tr.24: ML 35,1593

ARTICULO 4

Utrum mulier fuerit immediate formata a Deo

Si la mujer fué formada inmediatamente por Dios

Dificultades. Parece que la mujer no fué formada inmediatamente por Dios.

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho inmediatamente por Dios. La mujer fué hecha del varón, que pertenece a la misma especie que ella. Por lo tanto, no fué hecha inmediatamente por Dios.

2. Dice San Agustín que las obras corpóreas son hechas por Dios por medio de los ángeles. Luego, habiendo sido formado el cuerpo de la mujer de materia corpórea, síguese que fué hecho por medio de los ángeles, y no inmediatamente por Dios.

3. Aquello que preexistió en las criaturas según las razones causales, es producido por la virtud de alguna criatura, y no inmediatamente por Dios. Mas, según San Agustín, el cuerpo de la mujer fué producido en las primeras obras según las razones causales. Luego la mujer no fué producida inmediatamente por Dios.

Por otra parte, dice también San Agustín: "Sólo Dios, a quien debe la naturaleza la subsistencia, pudo formar o edificar la costilla para hacer existir a la mujer".

Respuesta. Como queda dicho, la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. Ahora bien, la materia de la cual es engendrado naturalmente el hombre es el semen humano del varón o de la mujer. Por consiguiente, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Y como sólo Dios, autor de la naturaleza,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo.

1. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [10], quod corporalia dispensantur a Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediate a Deo.

3. Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» [11] Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro: «Formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 2) dictum est, uniusculusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae

[10] C.4: ML 42,873.
[11] C.15: ML 34,403.

ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» (l.c.), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus: certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit [12]: «Non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset». Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

[12] C.18: ML 34,407.

puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural, síguese que sólo El pudo formar al varón del polvo de la tierra y a la mujer de una costilla del varón.

Soluciones. 1. La dificultad vale en el caso en que el individuo es engendrado de otro, específicamente semejante, por generación natural.

2. Como dice San Agustín, no sabemos si los ángeles fueron encargados por Dios de alguna función en la formación de la mujer, pero de cierto sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

3. Como dice San Agustín, "la primera condición de las cosas no fué que la mujer fuera hecha así en absoluto, sino que pudiera ser hecha". Por consiguiente, existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según las razones causales, no en cuanto a la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

INTRODUCCION A LA CUESTION 93

LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

En esta cuestión se trata de la imagen de Dios en el hombre, la cual está intimamente relacionada con la cuestión 45, y particularmente con el articulo 7 de esa cuestión, en el que expone Santo Tomás el vestigio de la Trinidad en todas las cosas. Es de advertir que se habla aquí del fin o término de la creación del hombre por razón de la misma naturaleza humana producida, lo cual imprime al hombre una sublime grandeza.

No hace falta resaltar la importancia de esta cuestión en teología, y su trascendencia para la vida espiritual, pues es propio de la imagen tender naturalmente a conformarse con su prototipo o ejemplar; y por eso toda la segunda parte de la teología trata del movimiento de la criatura racional, imagen de Dios, a unirse estrechamente con El en un abrazo íntimo de amorosa conquista, en un acto de clara visión (1-2 pról.). Por eso mismo, en la vida espiritual de la tierra, que consiste toda ella en un esfuerzo constante para conseguir la perfección de esta imagen de Dios existente en nosotros, tiene esta cuestión una importancia y un influjo muy grandes.

San Agustín y San Buenaventura, dos almas grandes, trataron ampliamente de la imagen de Dios en nosotros. Santo Tomás recoge las enseñanzas del primero, las organiza y sistematiza, precisándolas y profundizándolas más en esta cuestión, en la que nos ofrece un tratado perfecto sobre la imagen de Dios en el hombre. Concisión admirable, penetración agudísima y claridad meridiana son sus notas más destacadas. El que conozca bien esta cuestión, tiene mucho camino andado para entender su tratado sobre la Trinidad.

I. Nociones y división de la cuestión

A fin de proceder con método y claridad en toda esta cuestión, preciso es conocer y distinguir bien los conceptos de *vestigio, semejanza* e *imagen.* Se entiende por *vestigio* el rastro que una causa deja tras sí en un efecto suyo, por el cual puede venirse en su conocimiento, aunque sólo sea de un modo extrínseco y lejano. Por ejemplo, las huellas del transeúnte por un camino. Se distingue de la semejanza y de la imagen en que el vestigio es más común, extrínseco y remoto que las dos últimas. *Semejanza* es la conveniencia en la cualidad de dos o más cosas distintas (a.9). Así, dos hombres del mismo temperamento o carácter son semejantes entre sí. La *imagen* es una semejanza en la especie, o, cuando menos, en el signo de la especie, y, además, requiere que esta semejanza sea originada

por la cosa respecto de la cual se dice imagen última. Pues la imagen expresa en su concepto imitación, origen de otro. Por defecto de esta última condición, por más semejante que un huevo sea a otro, nunca puede llamarse imagen del mismo. La igualdad se requiere para la imagen perfecta, pero no es de la misma esencia de imagen, como aparece claro en la imagen de uno mismo en el espejo (a.1.2).

Santo Tomás trata del vestigio de la Trinidad en todas las cosas en el artículo 7 de la cuestión 45; de la imagen de Dios en el hombre, en los artículos 1 al 4 de esta cuestión, y de la imagen de la Trinidad, en los artículos siguientes hasta el 8. Por último, examina en el 9 ciertas expresiones de San Agustín y de San Juan Damasceno respecto de la semejanza e imagen de Dios en el hombre.

II. Vestigio de la Trinidad en las criaturas

Sólo por apropiación existe en todas las criaturas un vestigio de la Santísima Trinidad.

Aunque la proposición parezca atrevida, la explicación que de ella da Santo Tomás no puede ser más clara y sencilla. Todas las cosas han sido creadas por Dios por medio de su entendimiento y voluntad. Y todas ellas subsisten en su propio ser, tienen una forma distinta, por la cual pertenecen a una especie determinada, y están ordenadas a un fin. En cuanto subsisten en su ser, representan al principio del cual lo recibieron, el cual se *apropia* al Padre, principio no de principio; en cuanto tienen una forma que las coloca en una especie determinada, representan la sabiduría divina por medio de la cual el agente intelectual obra, la cual se *apropia* al Hijo o Verbo divino; y como la ordenación del efecto a un fin depende de la voluntad, en cuanto que todas fueron creadas por Dios en orden a un fin, representan la bondad de Dios, la cual se *apropia* al Espíritu Santo. De dónde se sigue que en todas las cosas existe, por *apropiación,* un vestigio de la Trinidad, el cual no es otra cosa que la misma causalidad divina, de la cual recibieron el ser que tienen, por medio del entendimiento y de la voluntad de Dios (1 q.45 a.7).

De otra manera, también muy clara y sencilla, propone Santo Tomás esta misma argumentación. Puesto que Dios creó todas las cosas por medio de su entendimiento y voluntad, según las cuales se realizan en Dios las procesiones de las divinas personas, con las cuales se identifican éstas realmente, así como también con el entendimiento y voluntad de Dios y su esencia divina, a la creación de todas las cosas concurren también las personas. Y, por consiguiente, en todas ellas se encuentra un vestigio de la Trinidad en su misma causalidad divina (lb.).

Pero ¿de qué manera concurren? Algunos autores modernos, fascinados por Scheeben, contestan que como principio *quod,* o el agente que realiza la creación. Importaría poco que ellos pensaran así; lo más grave e inconcebible es que atribuyan a Santo Tomás esta misma manera de pensar, precisamente fundados en este lugar. Pues bien, Santo Tomás enseñó justamente todo lo contrario,

aquí y en todas partes. Desde el libro primero de las *Sentencias* (d.5 q.1 a.1) establece la distinción fundamental entre los actos esenciales de Dios y los nocionales u originantes de las procesiones y personas, distinción básica en toda la teología. Esta diferencia consiste en que solamente los actos nocionales son de las personas como de principio agente de los mismos. Así, el Padre es el que engendra; el Verbo, el engendrado, y el Espíritu Santo, el que procede, y no la esencia divina. En cambio, crear y todos los actos esenciales son de la esencia como principio operativo y no de las personas distintas. Ciertamente que la esencia no obra separadamente de las personas, porque se identifica realmente con ellas. Pero no lo es menos que a las personas, como distintas de la esencia o entre sí, no les pertenece ser principio operativo de los actos esenciales, sino tan sólo *en cuanto idénticas con la esencia divina*. «El crear—dice Santo Tomás—compete a Dios por razón de su existencia, la cual es su misma esencia, común a las tres personas. Y, por tanto, el crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad» (1 q.45 a.6).

Por esto mismo, el vestigio de la Trinidad no puede encontrarse en las cosas creadas nada más que *por apropiación*, en cuanto que su causalidad se realiza por medio de los atributos divinos del entendimiento y de la voluntad, los cuales *se apropian* a las divinas personas. Expresamente lo afirma Santo Tomás en la contestación a la primera dificultad del artículo 7, donde dice textualmente: «La representación del vestigio *se considera según la apropiación* de las perfecciones divinas que relucen en las criaturas, que es el único modo según el cual podemos venir en conocimiento de la Trinidad por medio de ellas». Y *siete veces* repite la palabra *apropiación* en la solución de la dificultad segunda del artículo anterior, que los contrarios tratan de traer en su favor. No hay peor sordo que el que no quiere oír. Si fuera como ellos quieren, la demostración de la Trinidad por medio de las criaturas sería lógica e inevitable, como repetidas veces insinúa el mismo Santo Tomás.

No se da medio: o el vestigio de la Trinidad en las criaturas se explica por apropiación, o se afirma la causalidad de las criaturas por las personas distintas, juntamente con la demostrabilidad de la Trinidad por medio de ellas, al menos después de conocida su existencia por la revelación.

III. Imagen de Dios en el hombre

Existe en el hombre una imagen analógica y muy imperfecta de Dios, la cual, absolutamente, es más perfecta en los ángeles, si bien en cierto sentido secundario es también más perfecta en el hombre que en los ángeles.

La existencia de la imagen de Dios en el hombre consta ciertamente por la revelación divina. Se dice así en el Génesis (1,27): *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*. Y en otros lugares de la Sagrada Escritura se habla también de la imagen de Dios que encierra el hombre dentro de sí mismo [1].

[1] Puede verse en Sap. 2,23, Eccli. 11,1, 1 Cor. 11,7 y Rom. 8,29.

De igual modo, los Padres de la Iglesia afirman constantemente la existencia de la imagen de Dios en el hombre [2].

Es manifiesto que la imagen perfecta de Dios sólo puede hallarse en el Verbo divino, igual al Padre en la substancia (a.1 ad 2). En el hombre únicamente puede hablarse de una imagen de Dios analógica y sumamente imperfecta. Siendo la imagen una semejanza participada de la especie de una cosa, o en el signo de la especie, la dificultad está en saber de qué manera puede darse en el hombre una imagen de Dios, por lo mismo que éste no está contenido en género ni especie alguna (1 q.3 a.5). Desde luego que, si nos referimos a una imagen en sentido unívoco, así no es posible una imagen de Dios en el hombre, pues esto nos llevaría derechamente al panteísmo. Pero no es éste el sentido en que hablamos de la existencia de la imagen de Dios en el hombre.

Toda criatura es una participación de Dios, en la cual podemos encontrar tantas semejanzas con el ser divino cuantas son las perfecciones que en ella se encuentran (1 q.4 a.2.3; q.93 a.9). Pero no basta cualquier semejanza participada de una cosa para llegar a constituir una imagen suya, sino que se requiere que esta semejanza sea en la especie o en el signo de la especie. Ni tampoco basta una semejanza en la especie o en el signo de la especie, si no es originada por la misma cosa de la cual se dice imagen. Así en el hijo respecto del padre que lo engendró o en la representación del que se mira en un espejo.

Dios es un ser esencialmente intelectual, siendo la naturaleza intelectual la última diferencia en la participación del ser de Dios por la criatura. Pues todas las semejanzas que ésta tiene con Dios se reducen a tres fundamentales: *a*) en el ser, en que todas subsisten; *b*) en la vida, de que muchas participan también; *c*) y en la naturaleza intelectual, de que solamente gozan el hombre y los ángeles. Como el ser intelectual expresa el modo de ser de la naturaleza divina y es, por otra parte, la última diferencia del ser de Dios en cuanto a su participación natural por la criatura, que solamente el mismo Dios puede causar en ella, síguese que tanto en el hombre como en el ángel existe la imagen de Dios. Pues solamente en ellos existe una semejanza de la especie, o modo de ser intelectual de la naturaleza divina, que es causada en ellos por el mismo Dios, en lo que se distinguen fundamentalmente de todas las criaturas irracionales, en las que solamente se puede dar un vestigio, pero no una imagen de Dios (a.1.2).

Entre esta imagen y el mismo ser de Dios media una distancia infinita, la misma que existe entre el ser de Dios y el de la criatura. Pero, al mismo tiempo, entre el ser intelectual de la criatura y el de Dios, por una parte, y las operaciones respectivas de conocimiento y amor, por otra, existe una proporción semejante. Lo cual basta para que podamos decir que hay en el hombre y en el ángel una imagen de Dios, del modo que esto es posible, aun cuando esta imagen sea una imitación analógica y remotísima del ser divino y de sus operaciones de conocimiento y amor. Porque el ser intelectual es como el signo que determina el modo de ser más alto de la naturaleza divina en el orden de su participación natural por la

[2] Cf. Taciano (MG 6,837), Tertuliano (ML 2,802), San Efrén (*In Gen.* 1), San Atanasio (MG 25,68), San Agustín (ML 42,1001), etc.

criatura, ya que el ser subsistente es absolutamente imparticipable en cuanto tal, y la naturaleza divina no se puede concebir a no ser existiendo en un ser intelectual.

La imagen de Dios existe en todos los hombres absolutamente, así en los amentes como en los que gozan del uso de la razón, en los justos y en los pecadores. Porque todos ellos la llevan grabada en el fondo de su misma naturaleza. Y así, dicen los Santos Padres que esta imagen de Dios en los amentes se encuentra como ensombrecida por la falta del uso de la razón; en los pecadores, obscura y deforme por el cieno del vicio y del pecado, y en los justos, clara y hermosa por el brillo de la gracia (a.8 ad 3).

Absolutamente hablando, la imagen de Dios es más perfecta en los ángeles que en el hombre, puesto que su naturaleza intelectual lo es también, y, por tanto, la semejanza participada de Dios que llevan en sí mismos. Pero en cuanto a algunos aspectos secundarios, es más perfecta en el hombre que en el ángel. Así, por ejemplo, el hombre es engendrado por otro hombre, como en el ser divino Dios Padre engendra a Dios Hijo, y el alma está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, como Dios en el universo entero (a.3).

La imperfección de la imagen de Dios en el hombre está indicada en la Sagrada Escritura cuando dice que Dios hizo el hombre *a su imagen,* y no imagen suya, dándonos a entender con eso que el ser divino sobrepasa infinitamente en perfección a la imagen que de El existe en el hombre (a.1 ad 2; a.2 ad 1).

Algunos autores han tomado pretexto de la doctrina de Santo Tomás sobre la imagen de Dios en el hombre para afirmar que, según él, el entender subsistente es el constitutivo metafísico del ser divino como el grado más alto de ser. Y no hay nada de eso. Porque esto sería confundir el orden de participabilidad del ser de Dios por la criatura con el ontológico del mismo ser divino. El constitutivo metafísico de Dios no es comunicable a la criatura, si no queremos caer en el panteísmo, mientras que la imagen pertenece al orden de la participación de Dios por aquélla. Por eso, el ser intelectual expresa el más alto grado de ser en las criaturas, no en el ser divino, esencialmente intelectual.

Tanto la imagen natural de Dios en el hombre como en los ángeles, es una imagen de Dios por razón de su naturaleza, llamada por los Padres imagen de creación, porque la tenemos en virtud de nuestra naturaleza racional, creada por Dios. Además de esta imagen de Dios, distinguen los Padres en nosotros la imagen de *recreación,* o de la gracia, y la de la gloria (a.4). Las dos últimas son sobrenaturales, dándose en cada una de ellas una semejanza participada cada vez más profunda de Dios. La imagen de Dios que el hombre lleva dentro de sí, o por razón de su naturaleza intelectual, es una imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina, o de Dios uno. ¿Se da también en él la imagen de Dios trino?

IV. Imagen de la Trinidad en el hombre

Existe también en el hombre una imagen analógica de la Trinidad, la cual se encuentra principalmente en los actos de su mente acerca de Dios, y secundariamente en los hábitos y potencias de su entendimiento y voluntad.

Acerca de la existencia de la imagen de la Trinidad en el hombre no hay constancia clara en la revelación, aunque no han faltado Padres que entendieran en este sentido el lugar del Génesis 1,27, como San Hilario [3]. Ciertamente, la locución en plural, atribuída a Dios en este lugar, la interpretamos mejor, dice el padre Lagrange, cuando, a través de la fe trinitaria del Nuevo Testamento, la entendemos de todas las personas divinas. Pero la revelación de la Trinidad es obra del Nuevo Testamento, y sólo podemos entender así algunos pasajes del Antiguo en un sentido pleno. De donde se infiere que la doctrina sobre la existencia de la imagen de la Trinidad en el hombre es toda ella efecto de la deducción tológica.

Santo Tomás realiza ésta con gran seguridad y firmeza siguiendo las huellas de San Agustín, pero ahondando y aquilatando mucho más la cuestión. La misma existencia de la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a la naturaleza divina, lejos de excluir en él la de la Trinidad, conduce, por el contrario, a ella. Pues todas las cosas tienen un origen conforme a su naturaleza, y el de las divinas personas es conforme a la naturaleza divina, en la que todas subsisten indivisiblemente. Por eso mismo, la imagen de Dios en el hombre, en cuanto a la naturaleza divina, lleva por sí misma a la existencia en él de la imagen de la Trinidad (a.5). La imagen de Dios se encuentra en el hombre por razón de su entendimiento, porque es en esto en lo que la criatura racional excede a todas las demás cosas, hallándose Dios en las otras partes del hombre sólo a manera de vestigio, como en las otras cosas. La imagen de la Trinidad se encuentra en el hombre según la parte superior de su espíritu, que es la mente. Porque, así como por razón del entendimiento existe en el hombre una semejanza participada de la naturaleza divina, así por razón de las procesiones inmanentes del verbo y del amor, que en ella se realizan, se da también en él una semejanza analógica muy imperfecta, pero no por eso menos real, de las procesiones divinas, según las cuales proceden y se distinguen las personas en Dios. Por lo cual, Santo Tomás no vacila en afirmar que las procesiones inmanentes de la criatura racional representan, «con cierta representación de especie», las mismas procesiones divinas. Luego en el hombre existe con toda verdad y realidad la imagen de la Trinidad (a.6).

Ni de aquí se sigue que el hombre pueda conocer por razón natural la existencia de la Trinidad, porque la imagen de la Trinidad que en él existe es analógica y muy imperfecta, la cual dista infinitamente de la misma Trinidad (a.5 ad 3).

Verificándose las procesiones inmanentes del entendimiento y de la voluntad según los actos respectivos de las mismas, los cuales se diversifican por sus objetos, es manifiesto que esta imagen de la Trinidad se encuentra en la mente de la criatura racional principalmen-

[3] ML 10,111.

te según los actos de la misma respecto de Dios. Porque es así como las procesiones inmanentes de la criatura racional tienen una semejanza mayor con los actos específicos de la naturaleza divina que dan origen a las procesiones de las personas, sobre todo cuando los actos según los cuales se verifican aquellas procesiones proceden de la gracia. Y como los actos del entendimiento y voluntad se contienen de un modo *habitual* en sus hábitos respectivos, y *virtualmente* en las mismas potencias, síguese que de esa misma manera la imagen de la Trinidad se encuentra también en ellos. Pues en todos se contiene de manera distinta una imagen de la *especie* de las procesiones divinas, que distinguen las personas (a.7.8).

Los que aún encuentran dificultad en la doctrina de Santo Tomás acerca de la inhabitación de las personas divinas en toda alma en gracia, por no llegar a comprender cómo una presencia habitual puede ser una presencia real, debieran parar mientes en esta doctrina del Angélico Doctor acerca de la imagen de la Trinidad en nosotros, tan clara y terminante. Tanto más cuanto que la razón de la presencia de las personas divinas en el alma por medio de la gracia es la *relación real* que dicen a las mismas los actos de conocimiento y de amor procedentes de aquélla, la cual es tan *real* en estos actos como en los hábitos de los mismos, aunque de distinto modo.

Esta imagen de la Trinidad es en nosotros objeto de incesante perfeccionamiento en las distintas etapas de la vida espiritual, según las enseñanzas de San Pablo [4], hasta culminar en la gloria con la clara visión de Dios, en la que seremos conformados con la imagen del Hijo (Rom. 8,29). Con mucha razón dice, pues, Santo Tomás que el hombre, intensiva y colectivamente, es más perfecto que todo el universo, ya que dentro de sí encierra tan divino tesoro, que lo hace capaz del mismo Dios (a.2 ad 3).

CUESTION 93

(In novem artículos divisa)

De fine sive termino productionis hominis

Del fin o término de la producción del hombre

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus «ad imaginem et similitudinem Dei» (cf. q.90 introd.).

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum in homine sit imago Dei.

Secundo: utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

Tertio: utrum imago Dei sit magis in angelo quam in homine.

Quarto: utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto: utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad Personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto: utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Septimo: utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Octavo: utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Nono: de differentia «imaginis» et «similitudinis».

Debemos considerar ahora el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho "a imagen y semejanza de Dios".

Acerca de esto se preguntan nueve cosas:

Primera: si en el hombre se da la imagen de Dios.

Segunda: si se da la imagen de Dios en las criaturas irracionales.

Tercera: si la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre.

Cuarta: si la imagen de Dios se da en todos los hombres.

Quinta: si en el hombre se da la imagen de Dios por relación a la esencia divina, a todas las personas o a una de ellas.

Sexta: si la imagen de Dios se da en el hombre sólo en cuanto a su mente.

Séptima: si la imagen de Dios se da en el hombre en cuanto a las potencias o en cuanto a los hábitos y actos.

Octava: si se da respecto de todos los objetos.

Novena: de la diferencia entre "imagen" y "semejanza".

[4] 2 Cor. 3,18; Col. 3,10.

ARTICULO 1

Utrum imago Dei sit in homine [a]

Si se da en el hombre la imagen de Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine.

1. Dicitur enim Isaiae 40,18: «Cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?»

2. Praeterea, esse Dei imaginem est proprium Primogeniti, de quo dicit Apostolus, ad Col. 1,15: «Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae». Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Praeterea, Hilarius dicit, in libro «De synod.» [1], quod «imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens»; et iterum dicit quod «imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo». Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Dificultades. Parece que en el hombre no se da la imagen de Dios.

1. Dice Isaías: "¿A quién, pues, compararéis vuestro Dios; qué imagen haréis que se le asemeje?"

2. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol: "El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura". Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Dice San Hilario que "la imagen es específicamente idéntica con la cosa de la cual es imagen"; y añade que "la imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra". Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por consiguiente, no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

[a] Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *Sent.* 2 d.16 expos. litt.; *In I Cor.* 11 lect.2; *Cont. Gent.* 4,26.

[1] *De Synodo*: ML 10,490.

Por otra parte, leemos en el Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza".

Respuesta. Como dice San Agustín, "donde hay imagen se da al punto semejanza; pero donde hay semejanza, no hay al punto imagen". Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, a saber, el ser sacada de otro, ya que se llama "imagen" por hacerse imitando a otro. De ahí que un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él.—La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque, en expresión de San Agustín, "donde hay imagen, no hay al punto igualdad", como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la imagen perfecta, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de El como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a lo ejemplado. Hay, pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Y esto da a entender la Sagrada Escritura cuando dice que el hombre está hecho "a imagen de Dios", porque la preposición "a" indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Soluciones. 1. El profeta habla de las imágenes compóreas fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: "¿Qué imagen haréis que se le parezca?" Pero la imagen espiritual de Dios la puso El mismo en el hombre.

2. El "Primogénito de toda criatura" es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso se dice de El que es "imagen",

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [2], **«ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago». Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: «imago» enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius.—Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, «ubi est imago, non continuo est aequalitas»; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.**

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum «ad imaginem Dei»: praepositio enim «ad» accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis: et ideo signanter dicit: «Quam imaginem ponetis ei?» Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quod «Primogenitus omnis creaturae» est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur «Imago», et nunquam «ad imaginem». Homo vero et

[2] Q.74: ML 40,85.

propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur «ad imaginem». Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro «De decem chordis» [3].

Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam: et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit «rei ad rem conaequandam», pertinet ad rationem perfectae imaginis.

no "a imagen". El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es "a imagen". Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; mas en el hombre, como en una naturaleza ajena, cual la imagen del rey en una moneda de plata, conforme a la expresión de San Agustín.

3. Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir especie no diferente que especie una. Ahora bien, las cosas pueden decirse unas no sólo numérica, específica o genéricamente, sino por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o conveniencia entre la criatura y Dios. La expresión de "una cosa a otra que se le iguala" indica imagen perfecta.

ARTICULO 2

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis [a]

Si en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

1. Dicit enim Dionysius, in libro «De div. nom.» [4]: **«Habent causata causarum suarum contingentes imagines». Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.**

2. Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [5], **quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.**

Dificultades. Parece que en las criaturas irracionales se halla la imagen de Dios.

1. Dice Dionisio: "Las cosas causadas poseen imágenes contingentes de sus causas". Por lo tanto, siendo Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino de las irracionales, su imagen ha de hallarse también en éstas.

2. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por consiguiente, es a imagen de Dios.

[a] Supra q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; 2 d.16 a.2; 3 d.10 q.2 a.2; *De verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gent.* 4,26; *De pot.* q.9 a.9.

[3] *Sermo ad popul.* serm.9 c.8: ML 38,82.

[4] C.2 § 8: MG 3,645: S.Th., lect.4

[5] § 4: MG 3,697; S.Th., lect.3.

3. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en el Génesis "muy bueno". De donde se deduce que no sólo el hombre sino todo el universo, es a imagen de Dios.

4. Boecio dice de Dios: "Lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante". Por ello, todo el mundo es a imagen de Dios, y no es esto exclusivo de la criatura racional.

Por otra parte, dice San Agustín: "En el hombre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales". De ahí que las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Respuesta. Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. En efecto, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra, ya que no puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica; ni puede decirse que, si una cosa se hace blanca para asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo; o al menos de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso San Hilario dice que "la imagen es una especie no diferente".

3. Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo: quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur «valde bona», Gen. 1,31 [6]. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

4. Praeterea, Boetius in libro «De consol.» [7], dicit de Deo: «Mundum mente gerens, similique in imagine formans». Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI «Super Gen. ad litt.» [8]: «Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem facit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus». Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius: non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit [9] quod «imago est species indifferens».

[6] Cf. AUGUST., *Enchir.* c.10: ML 40,236.
[7] L.3 metr.9: ML 63,759.
[8] C.12: ML 34,348.
[9] *De Synodo:* ML 10,490.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10], «ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum «contingentes imagines», idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni.—Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei, sed excludantur aliae partes universi.

[10] Q.51: ML 40,32.

Y es claro que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven, y, finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de San Agustín, "están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima". Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Soluciones. 1. Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, aun las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan, sin embargo, algo del concepto de imagen, en cuanto que poseen en sí mismas alguna semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen "imágenes contingentes" de sus causas; es decir, en cuanto participan algo de ellas, y no de un modo absoluto.

2. Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiere para constituir imagen.

3. El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero, en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien.—O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la criatura intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluye únicamente a las demás partes del universo.

4. Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en la mente del mismo. Así tomada, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes, y a la primera sabiduría, por ser inteligentes.

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis: sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine: sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

ARTICULO 3

Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo *

Si el ángel es más a imagen de Dios que el hombre

Dificultades. Parece que el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

1. Dice San Agustín que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. No es, pues, cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Según San Agustín, "el hombre es a imagen de Dios de tal manera que fué formado por El sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a El". Mas se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a El. De donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. La criatura es imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Ahora bien, la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de substancia y no al de accidente. Por donde el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo.

1. Dicit enim Augustinus, in sermone «De imagine» [11], quod Deus nulli creaturae dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro «Octoginta trium quaest.» [12], «homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius». Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo coniungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

3. Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur: non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

* *Sent.* 1 d.3 q.3 ad 4; 2 d.16 a.3; 3 d.2 q.1 q.ª2; *In Ps.* 8.

[11] *Sermo ad popul.* 43 c.2; ML 38,255.

[12] Q.51; ML 40,33.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam homilia [13], quod «angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa».

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra [14] dictis patet. — Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur: prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in angelo.—Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem angelos.

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod

[13] *In Evang.* l.2 hom.34; ML 76,1250.

[14] Q.58 a.3; q.75 a.7 ad 3; q.79 a.8.

Por otra parte, dice San Gregorio que "el ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina".

Respuesta. Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. Primeramente, en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen, a saber: la naturaleza intelectual. Así considerada, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como queda dicho.—En segundo lugar, puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que es hombre de hombre, como Dios de Dios, y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros elementos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel.—Pero esto no cuenta para la razón de imagen divina en el hombre sino presupuesta la primera imitación por la naturaleza intelectual, ya que, de lo contrario, también los brutos serían a imagen de Dios. Por ello, puesto que en la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, debe decirse absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina, y el hombre lo es más en algún aspecto.

Soluciones. 1. San Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay

más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual, ya que, como el mismo San Agustín había dicho antes, "los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana". No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. Con la expresión "la substancia no admite más y menos" no se pretende significar que una especie de substancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de substancial más y menos.

nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae, quia, sicut ipse supra (l.c. nt.2) praemiserat, «quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius». Unde per hoc non excluditur quin angelus sit magis ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod «substantia non recipit magis et minus» [15], non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

ARTICULO 4

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine [a]

Si la Imagen de Dios se halla en todo hombre

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se halla en todo hombre.

1. Dice el Apóstol: "El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón". Siendo la mujer un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. En expresión del Apóstol, "a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". Mas no todos los hombres están predestinados. Por lo mismo, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. La semejanza es esencial a la imagen, según hemos visto. Ahora bien, el pecado hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei, mulier autem est imago viri». Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 8,29, quod illos «quos Deus praescivit conformes fieri imagini Filii sui, hos praedestinavit». Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra (a.1) dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

[a] *Sent.* 1 d.3 expos. text. p.2; *De pot.* q.9 a.9.

[15] Aristot., *Categ.* c.5 n.29 (Bk 3b33)

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 38,7: «Verumtamen in imagine pertransit homo».

Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi 4,7: «Signatum est super nos lumen vultus tui Domine», Glossa (ordin.) distinguit triplicem imaginem; scilicet «creationis, recreationis» et «similitudinis». — Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1,27, cum dixisset, «ad imaginem Dei creavit illum», scilicet hominem, subdidit: «masculum et feminam creavit eos»: et dixit pluraliter «eos», ut Augustinus dicit [16], ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse con-

Por otra parte, leemos en el Salmo: "Sin embargo, el hombre se mueve como una imagen".

Respuesta. Puesto que el hombre se dice ser a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es principalmente en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por donde, comentando la expresión del salmo "fué señalada sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡oh Señor!", distingue la Glosa una triple imagen: "de creación, de recreación y de semejanza".—La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos, y la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Soluciones. 1. Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial a la misma, es decir, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en el Génesis, después de decir del hombre que "Dios lo creó a su imagen", añade: "los creó macho y hembra". Y dice en plural: "los", según San Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos estaban uni-

[16] *De Gen. ad litt.* l.3 c.22: ML 34,294.

dos en un solo individuo.—Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer; el hombre, en efecto, es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que "el varón es imagen y gloria de Dios", muestra por qué lo dijo, añadiendo: "Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fué creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón".

2 y 3. Las dificultades parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

lunetus.—Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere: nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum Apostolus dixisset quod «vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri»; ostendit quare hoc dixerit, subdens (8-9): «Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum».

Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

ARTICULO 5

Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem Personarum [a]

Si en el hombre está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas

Dificultades. Parece que en el hombre no está la imagen de Dios en cuanto trinidad de personas divinas.

1. Dice San Agustín: "Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fué hecho el hombre". San Hilario, por su parte, dice que "el hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad". En el hombre se da, por consiguiente, la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. En el libro "De los dogmas de la Iglesia" se dice que la imagen de Dios se considera según la eternidad. El Damasceno añade también que "el que el hombre sea a imagen

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum Personarum.

1. Dicit enim Augustinus [17], in libro «De fide ad Petrum»: «Una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo». Et Hilarius, in V «De Trin.» [18], dicit quod «homo fit ad communem Trinitatis imaginem». Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem Personarum.

2. Praeterea, in libro «De Eccles. dogmat.» [19] dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit [20] quod «homi-

[a] A 4; *De verit.* q.10 a.3.

[17] FULGENTIUS, c.1: ML 65,674
[18] N.8: ML 10,134.
[19] GENNADIUS, c.82: ML 58,1000.
[20] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920; cf. *De Imag.* orat.3 § 20: MG 94,1340.

nem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum». Gregorius etiam Nyssenus dicit [21] quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, «aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem, bonitatis enim plenitudo divinitas est». Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem Personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem Personarum, sed secundum essentiae unitatem.

3. Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem Personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum Personarum. Quod est falsum, ut supra (q.32 a.1) ostensum est.

4. Praeterea, nomen Imaginis non cuilibet trium Personarum convenit, sed soli Filio: dicit enim Augustinus, in VI «De Trin.» [22], quod «solus Filius est imago Patris». Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum Personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius, in VI «De Trin.» [23], per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum Personarum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.40 a.2) habitum est, distinctio divinarum Personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae: aliter enim producuntur

de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí". Y, según San Gregorio Niseno, cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fué hecho a imagen de Dios, "es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fué hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien". Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no es conforme a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. La imagen lleva al conocimiento de aquello a lo cual representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, dado que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, seguiríase de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad, lo cual, como queda dicho, es falso.

4. La palabra "imagen" no se aplica a cualquiera de las tres personas, sino sólo al Hijo, ya que, en expresión de San Agustín, "sólo el Hijo es imagen del Padre". Por donde, si en el hombre se considerase la imagen de Dios conforme a una persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

Por otra parte, San Hilario deduce la pluralidad de las personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Respuesta. Como queda dicho, la distinción entre las personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada una tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: las cosas inanimadas

[21] *De hominis opificio* c.16: MG 44,184.
[22] C.2: ML 42,925.
[23] N.18.19: ML 10.111.112.

son producidas de modo distinto que las animadas, y las plantas de modo diverso a los animales. Es, pues, evidente que la distinción de las personas divinas se considera por lo que concierne a la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas, antes bien lo uno se sigue de lo otro.—Así, pues, debe decirse que en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, ya que en el mismo Dios existe una naturaleza en tres personas.

Soluciones. 1 y 2. Quedan solucionadas en la "Respuesta".

3. Tendría fuerza la dificultad si la imagen que el hombre tiene de Dios le representara perfectamente. Pero, como dice San Agustín, es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros y la Trinidad divina. Por ello, como dice él mismo, "la trinidad que hay en nosotros la vemos más bien que creerla, mientras que creemos más bien que vemos que Dios es trinidad".

4. Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero San Agustín demuestra la falsedad de esto. En primer lugar, porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre.—Segundo, porque, si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra", sino "a imagen y semejanza tuya".

Por lo tanto, las palabras del Génesis "lo hizo a imagen de Dios", no deben entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen

animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum Personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium Personarum; sed magis unum ad alterum sequitur.—Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem Personarum: nam et in ipso Deo in tribus Personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV «De Trin.» [24], maxima est differentia huius trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem [25] dicit, «trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus: Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus».

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII «De Trin.» [26] Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris.—Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», sed «tuam».

Cum ergo dicitur Gen. 1,27, «Ad imaginem Dei fecit illum», non est intelligendum quod Pater fecerit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Deus Trinitas fecit

[24] C.20.23: ML 42,1028.1090.
[25] C.6: ML 42,1064
[26] C.6: ML 42,1001.

hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis.

Cum autem dicitur (ibid.) quod «Deus fecit hominem ad imaginem suam», dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod haec praepositio «ad» designet terminum factionis: ut sit sensus, «Faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago». — Alio modo, haec praepositio «ad» potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, «Iste liber est factus ad illum». Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam [27] dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una Persona aliam imitatur.

del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión "Dios hizo el hombre a su imagen" puede entenderse de dos modos. Primero, en cuanto que la preposición "a" designara el término de la producción: "Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen".—En segundo lugar, en cuanto que la preposición "a" designa la causa ejemplar, como cuando decimos: "Este libro ha sido hecho conforme a aquél". Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama imagen de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos, la esencia divina se dice imagen en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTICULO 6

Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem [a]

Si la imagen de Dios se da en el hombre sólo según su mente

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 11,7, quod «vir est imago Dei». Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Praeterea, Gen. 1,27: «Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos». Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figu-

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el hombre sólo según su mente.

1. Dice el Apóstol que "el varón es imagen de Dios". Mas el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Leemos en el Génesis: "Creó Dios al hombre a su imagen, los creó macho y hembra". Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. La imagen se considera sobre todo por la figura. Mas ésta es algo

[a] Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *Sent.* 1 d.3 q.3; *Cont. Gent.* 4,26.
[27] Cf. HILAR., *De Trin.* l.3 c.23: ML 10,92.

propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Según San Agustín, hay en nosotros una triple visión: "corporal", "espiritual", o imaginativa, e "intelectual". Luego, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la cual somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo". Lo cual da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en otra parte afirma: "Y vestíos del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador", atribuyendo a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por consiguiente, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Respuesta. Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, según hemos dicho, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas.

Puede patentizarse esto considerando el modo de representar el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como ya se ha dicho, mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica; así, las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; de igual modo, la ceniza es vestigio del fuego, y la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Puede, por lo tanto, verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos elementos: en cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En efecto, en cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, las criaturas racionales parecen llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imitan a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, según queda dicho. Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición.—De igual manera, como la Trinidad increada se distingue por la procesión del Verbo de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, según dijimos, en la criatura racional, en la que se da la procesión de un verbo intelectivo y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da principio de un verbo intelectual ni verbo ni amor; pero aparece en ellas cierto vestigio que demuestra su existencia en la causa productora. En efecto, el tener la criatura una sustancia modificada y finita demuestra que procede de un principio; su especie demuestra el verbo del que la produce, como la forma de la casa demuestra la concepción del artífice; y el orden demuestra el amor del principio productor, por el cual el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio demuestra la voluntad del artífice.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como

ram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [28], triplex visio invenitur in nobis: scilicet «corporalis, spiritualis» sive imaginaria, «et intellectualis». Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 4,23-24: «Renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem»: ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. 3,10 dicit: «Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum»: ubi renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra (a.2) dictum est: in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur.

Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est (a.2).

Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit: impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus.

Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra (a.2) dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra (q.28 a.3) habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.

Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imagi-

[28] C 7 24: ML 34,459-474.

imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Soluciones. 1. El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente, así como el denario se dice que es imagen del César por llevar la imagen del mismo. No debe, pues, tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. Como relata San Agustín, algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo que "el varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo, y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija".—Pero parece ya a primera vista absurdo. Primeramente, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. En segundo lugar, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Finalmente, porque, según esto, la Sagrada Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Se ha de responder, por consiguiente, que la Sagrada Escritura, después de decir "lo creó a imagen de Dios", añadió: "los creó macho y hembra", no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la cual no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol, después de decir "según la imagen de su Creador", añade: "para el cual no hay macho ni hembra".

3. Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura

nis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia Ipso essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII «De Trin.» [29], quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod «vir Patris personam intimat; Filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum Sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia».—Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod Spiritus Sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius Personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole.

Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, «Ad imaginem Dei creavit illum», addidit, «masculum et feminam creavit eos», non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde Apostolus, ad Col. 3,10 postquam dixerat, «secundum imaginem eius qui creavit illum», subdit: «Ubi non est masculus et femina» (cf. Gal. 3,28).

Ad tertium dicendum quod quamvis imago Dei in homine

[29] C.5: ML 42,1000.

non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen «corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animallum, factum iure videri potest», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [30] Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei: sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima per modum vestigii.

Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quaedam trinitas, ut Augustinus dicit in libro «De Trin.» [31] In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. — Sed utraque trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae: species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae: et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum Personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis: et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a virtute imaginativa: et

corpórea, debemos decir, con San Agustín, que "el cuerpo humano, dado que es el único entre los animales terrestres que no está inclinado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón aparecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales". Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

4. Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice San Agustín. En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión misma, que se realiza mediante la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; y, finalmente, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto.—Del mismo modo, en la visión imaginativa se encuentra primeramente la imagen guardada en la memoria; luego, la visión misma imaginaria, que proviene de que el ápice del alma, es decir, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; y, finalmente, la acción de la voluntad que une ambas.—Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie de cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y así falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto; y, del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en

[30] Q.51: ML 40,33
[31] L.II c.2: ML 42,985.

la memoria, sino también de la imaginación, por lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual, por lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ita per hoc non repraesentatur convenienter processio Filii a solo Patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali: unde non convenienter repraesentatur processio Spiritus Sancti a Patre et Filio.

ARTICULO 7

Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus [1]

Si la imagen de Dios se halla en el alma según sus actos

Dificultades. Parece que la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

1. Dice San Agustín que el hombre fué hecho a imagen de Dios "según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento". Pero el ser no significa el acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. San Agustín señala la imagen de Dios en el alma según tres elementos, a saber: "la mente, el conocimiento y el amor". Ahora bien, la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por consiguiente, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. San Agustín pone la imagen de la Trinidad en el alma según "la memoria, la inteligencia y la voluntad", que son "potencias naturales del alma", en expresión del Maestro. La imagen se da, pues, según las potencias y no según los actos.

4. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Mas no

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus.

1. Dicit enim Augustinus, XI «De civ. Dei» [2], quod homo factus est ad imaginem Dei, «secundum quod sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus». Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

2. Praeterea, Augustinus, in IX «De Trin.» [33], assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt «mens, notitia et amor». Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Praeterea, Augustinus, X «De Trin.» [34], assignat imaginem Trinitatis in anima secundum «memoriam, intelligentiam et voluntatem». Sed haec tria sunt «vires naturales animae», ut Magister dicit, 3 distinctione I libri «Sent.» Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

Sed contra est quod Augustinus, XI «De Trin.» [35], assignat trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum. Divinae autem Personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra «sine actuali cogitatione esse non potest», ut Augustinus dicit XIV «De Trin.» [36] Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. — Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec trinitas cum illa quam

* *De verit.* q.10 a.3.

[32] C.26: ML 41,339.
[33] C.12: ML 42,972.
[34] C.12: ML 42,984.

así los actos. Lo cual demuestra que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

Por otra parte, San Agustín asigna una trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que se halla en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe considerarse según la visión actual.

Respuesta. Como ya vimos, es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por ello, si la imagen de la Trinidad ha de recibirse en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas personas. Estas se distinguen por la procesión del Verbo de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse un verbo "sin el pensamiento actual", como dice San Agustín. Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos el verbo, y de éste pasamos al amor.— Pero, dado que los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consiguiente, la imagen de la Trinidad puede considerarse en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los cuales los actos existen virtualmente.

Soluciones. 1. Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales, y este ser nos compete por nuestra mente. Por ello, esta trinidad es idéntica a la que pone San Agustín, que

[35] C.2: ML 42,985.
[36] C.7: ML 42,1043.

consiste en la mente, el conocimiento y el amor.

2. San Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo, es decir, en cuanto distinta de los demás, y por lo mismo se busca, como deduce San Agustín, por esta razón, como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente, a saber, la memoria, la inteligencia y la voluntad, cuya existencia todos conocen, y en estas tres cosas coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. Como argumenta San Agustín, decimos que entendemos y queremos o amamos alguna cosa cuando pensamos y cuando no pensamos en ella. Pero, cuando no pensamos en ella, está sólo en la memoria, que no es, según él, otra cosa que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras: "Mas como el verbo sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate del verbo interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos, y entiendo por voluntad, dilección o amor, la facultad que une a este padre y a esta prole". De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad actual que en su habitual retención en la memoria, aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, la imagen de la Trinidad en el alma, como dice en el mismo lugar. De ahí que la memoria, la inteligencia y la voluntad no son tres "potencias", como se dice en las "Sentencias".

Augustinus ponit in IX «De Trin.» (l.c. nt.33), quae consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X «De Trin.» [37]**: ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere** [38]**, et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat** [39]**, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.**

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV «De Trin.» (l.c. nt.37), intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris (cf. q.79 a.7 ad 1). «Sed quia», ut ipse dicit (ib.), «verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit». Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae: licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur.

Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres «vires», ut in «Sententiis» dicitur.

Ad quartum dicendum quod aliquis responderet posset per hoc quod Augustinus dicit XIV «De Trin.» [40]**, quod «mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat». Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod «non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa». Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV «De Trin.»** [41]**: «Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago».**

4. Podría responderse, con San Agustín, que "la mente siempre se recuerda, se conoce y ama a sí misma". Lo cual significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor actual de sí. Pero esta interpretación queda excluída por lo que él mismo añade que "no siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella". Por lo dicho se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente; aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que duerme, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, a saber: en sus potencias y hábitos. Por eso escribe San Agustín: "Si el alma racional fué hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fué imagen suya desde que empezó a existir".

ARTICULO 8

Utrum imago divinae Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad obiectum quod est Deus [a]

Si la imagen de la divina Trinidad se da en el alma por relación a Dios como único objeto

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus.

1. Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dicitur Augustinus ponit in IX «De Trin.» (l.c. nt.33), quae consistit in mente, notitia et amore.

Dificultades. Parece que la imagen de la divina Trinidad no sólo se da en el alma por relación a Dios como único objeto.

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como

---

[37] C.4.8: ML 42,976.979.
[38] Ibid. c.10: ML 42,980.
[39] L.c. nt.34; cf. l.14 c.7: ML 42,1042.

[a] *Sent.* 1 d.3 q.4 a.4; *De verit.* q.10 a.7.
[40] C.6: ML 42,1041; cf. nt.3
[41] C.4: ML 42,1040.

queda dicho, en cuanto que en nosotros el verbo procede del sujeto que lo profiere, y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Como dice San Agustín, "cuando buscamos en el alma la trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre las cosas temporales de la contemplación de las eternas". Por consiguiente, aun respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por consiguiente, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y así no será común a todos.

4. Los santos del cielo se conforman en grado máximo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. De ahí que, en expresión del Apóstol, "nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria". Ahora bien, por la visión de la gloria se conocen las cosas temporales. Luego también respecto de éstas se da en nosotros la imagen de Dios.

Por otra parte, dice San Agustín que "la imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su autor". Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Respuesta. Como arriba queda dicho, la imagen implica una semejanza que de cualquier modo constituya una representación de la especie. Por

tum est (a.6.7), secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in XII «De Trin.» (cf. nt.29), quod «cum quaerimus in anima trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum». Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem: unde dicitur II ad Cor. 3,18: «In eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem». Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [42], **quod «non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, a quo facta est». Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.**

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2.7) dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet

[42] C.12: ML 42,1048.

quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas Personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae Personae, ut dictum est (a.6.7) secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et Amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris: non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.

Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV «De Trin.» [43], **quod «mens meminit sui, intelligit se, et diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei». Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra (in «Sed contra») inductam.**

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedit a notitia de Deo.

[43] C.8: ML 42,1044.

ello, la imagen de la Trinidad en el alma ha de considerarse por algo que represente a las personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Hemos dicho también que las personas divinas se distinguen por la procesión del Verbo respecto del Padre, que lo profiere, y la procesión del Amor respecto de ambos. Mas el Verbo de Dios nace de El según el conocimiento de sí mismo, y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de verbo y amor distintas, ya que no es de especie idéntica en el hombre el verbo que concibe de una piedra y el de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según el verbo concebido del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: directa e inmediatamente o indirecta y mediatamente, y lo segundo sucede cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el hombre mismo. Por eso dice San Agustín que "la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma; si distinguimos esto, distinguimos la trinidad, no a Dios todavía, pero ya una imagen suya". Mas esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma de un modo absoluto, sino a que puede ser llevada posteriormente a Dios, como aparece por la autoridad arriba aducida.

Soluciones. 1. Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién, es decir, que el Verbo de Dios procede del conocimiento de Dios.

2. En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en las cosas temporales y la contemplación de las eternas, "haya de buscarse un tercer ser con el que se cumpla la trinidad", como se añade en el mismo lugar. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de las cosas temporales, "aunque puede encontrarse la trinidad, no puede, sin embargo, hallarse la imagen de Dios", como el Santo más adelante afirma, ya que el conocimiento de tales cosas temporales es algo agregado al alma. Y los mismos hábitos mediante los cuales se conocen las cosas temporales, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de obtenidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, mas en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá sino memoria de la misma.

3. El conocimiento y amor de Dios meritorios no proceden sino de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como hemos visto. Y es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que, como ya dijimos, la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de San Agustín, "tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen", como en los que carecen del uso de razón; "bien sea obscura y deforme", como en los pecadores, "o clara y bella", como en los justos.

4. Por la visión de la gloria se verán en Dios las cosas temporales, por lo que tal visión de cosas temporales se implicará en la imagen de Dios. Esto es lo que San Agustín expresa con las siguientes palabras: "En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo". En el Verbo increado se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, «quaeratur aliquod tertium quo trinitas impleatur», prout ibidem (l.c. nt.20) subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, «etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri», ut postea dicitur: quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti: in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra [44] habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus (a.7 ad 4) permanere in mente: «sive haec imago Dei ita sit obsoleta», quasi obumbrata, «ut pene nulla sit», ut in his qui non habent usum rationis; «sive sit obscura atque deformis», ut in peccatoribus; «sive sit clara et pulchra», ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [45]

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV «De Trin.» [46], quod «in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit». Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

[44] Q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5. [45] C.4: ML 42,1040. [46] C.14: ML 42,1050.

ARTICULO 9

Utrum «similitudo» ab «imagine» convenienter distinguatur [a]

Si "semejanza" e "imagen" se distinguen debidamente

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod «similitudo» ab «imagine» non convenienter distinguatur.

1. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem: quia «ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur», ut dicitur in libro «Octoginta trium quaest.» [47] Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum repraesentationem divinarum Personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae; ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur («Sent.» 2 d.16) quod «similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis».

3. Praeterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae, ut supra (a.4) habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur («Sent.» l.c.) quod «imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam».

4. Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur (ibid.) quod «imago sit in cognitione veritatis, similitudo in directione virtutis».

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium

Dificultades. Parece que "semejanza" e "imagen" no se distinguen debidamente.

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Mas la semejanza dice a la imagen la relación de género a especie, ya que, como dice San Agustín, "donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza; pero no viceversa". Luego no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la cual compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir que "la semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible, y la imagen en lo demás".

3. La imagen de Dios en el hombre puede ser, como ya vimos, triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Mas la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por ello no debe decirse que "la imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia".

4. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son las dos partes de la imagen. Por consiguiente, no está bien decir que "la imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza en el amor de la virtud".

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay quienes entienden que no en

[a] *Sent.* 2 d.16 a.4. [47] Q.74: ML 40,85; cf. q.51: ML 40,33.

vano se denomina con dos nombres distintos el ser a imagen y semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas".

Respuesta. La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como leemos en la "Metafísica". Ahora bien, la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, al igual que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a cosa particular como predisposición a la misma o como una consecuencia y propiedad suya, así también la semejanza y la imagen. En efecto, la bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser, como queda dicho, más común que ella; y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, puesto que decimos que la imagen de una cosa es o no semejante a aquella de la cual es imagen según que la represente perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. Primero, como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice San Agustín que "el espíritu—es decir, la mente—fué hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; y las otras partes del hombre—lo perteneciente a las potencias inferiores del alma y el

quaest.» (q.51): «Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset».

Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est: unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V «Metaphys.»[48] Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum: et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra (a.1) dictum est: consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.

Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro «Octoginta trium quaest.» (q.51), quod «spiritus», idest mens, «ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est: cetera autem hominis», scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, «ad similitudinem facta esse aliqui volunt». Secundum hoc etiam

[48] IV c.15 n.4 (BK 1021a11): S.Th., l.5 lect.18.

in libro «De quantitate animae»[49] dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis: nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis.

Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit[50] quod «id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum: quod autem secundum similitudinem virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem». Et ad idem refertur quod similitudo dicitur (arg.4) ad «dilectionem virtutis» pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis): sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum quod essentia animae pertinet ad imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina: et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

[49] C.2: ML 32,1037; cf. arg.2.
[50] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,920

cuerpo—, algunos pretenden haber sido hechas a semejanza". Y en otra obra dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

En segundo lugar, puede considerarse la semejanza en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido, escribe el Damasceno: "Lo que es a imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; y lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre". A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece "al amor de la virtud", ya que no hay virtud sin amor de la misma.

Soluciones. 1. La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluída en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la misma.

2. La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble.

3. Existen algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen, y bajo otra, semejanza.

4. El amor del verbo, que es conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo perteneciente a la semejanza.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 94-97

DEL ESTADO DE INOCENCIA

Una vez expuesta la cuestión de la formación del hombre y la imagen de Dios que, como término de la misma, lleva aquél dentro de sí mismo, pasa Santo Tomás a estudiar el estado o condición en que fué creado el primer hombre. No se contentó Dios con dar existencia al hombre, imprimiendo su propia imagen en el fondo de su naturaleza, aunque sólo fuera de un modo obscuro y analógico, sino que, además, lo elevó al orden sobrenatural, en el que le hizo participante de su misma felicidad y bienaventuranza. Conforme a esta altísima dignidad, le colocó también en un estado en que nada le perturbara para llegar a la plena posesión de Dios. Sólo la observancia de un mandato, para la cual ninguna resistencia podía encontrar fuera ni dentro de sí mismo, era la única prueba que Dios exigía del hombre para que éste conservara para sí mismo y para toda su descendencia un estado de tanta perfección como era aquel en que lo había creado.

Santo Tomás enfoca la exposición del primer estado del hombre desde un punto de vista estrictamente teológico. Y en cuanto a los dones comunes del estado de inocencia, todo en su exposición es firme, sólido e inconmovible. Desde luego, son estos dones los que constituyen el estado de inocencia y, por tanto, los que tienen una relación más directa con la fe, naturalmente distinta según los casos. Por eso mismo, las posiciones centrales y los puntos de vista fundamentales de Santo Tomás en esta cuestión son también comunes a los demás teólogos, sin que aquí sean admisibles cambios fundamentales de postura ni posibles cesiones del campo ya conquistado.

Pero respecto de los dones particulares de Adán, y concretamente de su ciencia singularísima, no cabe decir otro tanto. Santo Tomás ya no obra aquí en virtud de las enseñanzas de la revelación o de la fe, sino en virtud de otros principios y de una concepción del mundo de una época determinada de la historia. Por eso mismo es aquí donde resalta más vivamente su oposición con las modernas doctrinas del evolucionismo. Pero esta oposición no afecta al campo de la fe ni de la revelación, sino al de dos concepciones filosófico-cosmológicas de matiz distinto y de distinto ámbito, pero ambas compatibles y armonizables con la fe.

El principio de Santo Tomás, común a todos los teólogos de su época, es que lo perfecto es antes que lo imperfecto y, por tanto, que Dios en cada género de cosas produjo el ser en acto que había de ser causa de los demás seres de su orden (1 q.66 a.1).

«La naturaleza—dice él—comienza por lo perfecto», como «se puede observar en las obras divinas, en las cuales lo perfecto precede a lo imperfecto» [1]. Por eso enseña también que «en las primeras obras de

[1] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.2.

la naturaleza era necesaria la inmediata intervención divina» [2], sin la cual aquellos seres en acto no podrían ser producidos. Lo cual no es obstáculo para la misma evolución de las cosas, «porque Dios no hizo las cosas al principio solamente para que tuvieran existencia, sino también para que fueran principio de otras» (1 q.94 a.3).

Y al explicar el dominio del hombre sobre todas las cosas se manifiesta Santo Tomás de tal manera que supone necesariamente la evolución, pues la primera razón que aduce se funda precisamente «en el mismo *proceso de la naturaleza,* según el cual existe cierto orden en la generación de las cosas que va de lo imperfecto a lo perfecto, pues la materia es por la forma, y la forma más imperfecta por la más perfecta, y este mismo orden se da también en el *uso* de las cosas de la naturaleza. Porque las más imperfectas sirven a las más perfectas; y así, las plantas se valen de la tierra para alimentarse; y los animales, de las plantas; y el hombre, de las plantas y de los animales» (1 q.96 a.1). Lo que sucede es que la evolución, para Santo Tomás, no es tan universal, ni tan ciega, ni tan simple como para los modernos.

Sin embargo, tampoco se puede negar el choque violento que la ciencia natural de Adán, tan perfecta desde un principio que no podía ser más, produce con las modernas teorías del evolucionismo. Si la evolución llegara algún día a imponerse como un hecho científico, lo que está muy lejos de darse, ningún obstáculo habría en rebajarla todo lo que fuere necesario, siempre que quedaran a salvo las exigencias de la perfección del estado de inocencia. Pero actualmente no urge esta necesidad.

Ni puede argüirse por aquí a Santo Tomás de arbitrario e imaginario en la construcción de la ciencia de Adán, porque, además de que la perfección de la ciencia de éste está exigida por el puesto singularísimo de padre y primer maestro de toda la humanidad que en el estado de inocencia le correspondía, Santo Tomás constantemente la conjuga con este otro principio: «En todo lo que afirmamos *debemos seguir la naturaleza de las cosas,* excepto en aquellas que están sobre la naturaleza, las cuales sólo creemos por autoridad divina» (1 q.90 a.1). El cual principio no sólo le impide toda exageración y extralimitación, manteniéndose en todo momento con un equilibrio y ponderación de juicio admirables, sino que también le obliga a corregir los excesos de los que no supieron dejarse conducir por él, según tendremos ocasión de ver muchas veces, aun cuando algunos de ellos hayan sido Padres de la Iglesia.

I. División de este tratado

Comprende desde la cuestión 93 hasta la 102 inclusive y se divide en dos partes. La primera trata del estado de inocencia del primer hombre en cuanto al alma: primero, en cuanto al entendimiento (conocimiento de Dios, ciencia de las cosas), en la cuestión 94; después, en cuanto a la voluntad (gracia y justicia original, dominio sobre las demás cosas), en las cuestiones 95 y 96. La segunda está dedicada a las cosas que afectan al cuerpo del primer hombre en el estado de

[2] *In Sent.* 2 d.20 q.1 a.1 ad 4.

inocencia. En esta segunda parte se considera en primer lugar lo que mira a la conservación del individuo (inmortalidad, integridad, impasibilidad); después, a la conservación de la especie (generación), y por último, lo que se refiere a la condición de la prole en el estado de inocencia, ya en cuanto al cuerpo, ya en cuanto a la justicia original, ya, por fin, en cuanto a la ciencia, desde la cuestión 97 a la 101 inclusive. Finalmente, en la cuestión 102 estudia el lugar en que fué colocado el primer hombre después de constituído por Dios en un estado de tanta perfección y dignidad.

II. Existencia del estado de inocencia

Se entiende por estado una condición estable de vida (2-2 q.183 a.1). Cinco son los estados que se pueden distinguir en la naturaleza humana: *a*) de la naturaleza pura; *b*) de la naturaleza elevada; *c*) de inocencia o de justicia original; *d*) de la naturaleza caída; *e*) de la naturaleza reparada. Frecuentemente se distingue también, sobre todo en el tratado de la gracia, la naturaleza *íntegra* y la naturaleza *caída,* significando la primera la naturaleza sin la gracia, con los dones preternaturales del estado de inocencia. Pero este estado de la naturaleza es meramente hipotético, no siendo necesario enumerarlo entre los demás.

El estado de naturaleza pura es el que corresponde a la naturaleza según sus propias fuerzas. Es también un estado hipotético, porque de hecho no lo ha tenido nunca. El segundo expresa la naturaleza humana en cuanto elevada por Dios al fin sobrenatural y provista de todos los medios necesarios para conseguirlo. El estado de inocencia es el que tenía la naturaleza antes del pecado de Adán. Este estado añade al anterior una serie de dones preternaturales que enriquecían extraordinariamente a la naturaleza humana en orden al fin sobrenatural a que Dios la destinara. Este enriquecimiento está representado en la triple sujeción de la razón a Dios inmediatamente, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior del espíritu, que hacían del hombre un dechado de perfección. Por otro nombre, el estado de inocencia se llama también, a partir de San Anselmo, de justicia original, no sólo porque fué el que tuvo la naturaleza desde un principio, sino también, y principalmente, porque aquella triple sujeción que lo caracteriza mantenía al hombre en un perfecto estado de rectitud o de justicia respecto a Dios. El estado de naturaleza caída expresa la condición en que quedó la naturaleza humana después del pecado de Adán, destituída de la gracia y de todos los dones preternaturales que la adornaban y enriquecían, con la incapacidad consiguiente de no poder alcanzar su fin. Esta incapacidad desapareció con la encarnación del Verbo, que reparó a la naturaleza humana, devolviéndole el derecho a la gracia y el poder conseguir su fin sin que esta facultad dejara de acompañar a la naturaleza humana un solo instante de tiempo, en virtud del decreto divino de la encarnación. Tal es el estado de la naturaleza reparada.

Entre estos distintos estados de la naturaleza hay esto de particular: que cada uno de ellos presupone todos los que le preceden en la enumeración, estando además el segundo incluído en todos los que le siguen.

El estado de naturaleza pura es solamente *posible,* puesto que de hecho no se ha dado nunca ni tampoco se dará. Tanto los que identifican la justicia original con los principios esenciales de la naturaleza humana como los que enseñan que le es debida, así como también los que dicen que Dios no obraría decorosamente, conforme a su sabiduría, si al crear al hombre no le concediera la justicia original, o que sin ésta el hombre no puede obrar como una persona moral, de una manera o de otra afirman también la imposibilidad física o moral del estado de naturaleza pura. Fundado precisamente en los principios contrarios, Santo Tomás afirma categóricamente que Dios podría crear al hombre en estado de naturaleza pura sin prejuicio de ninguna clase, ya que tanto su elevación al orden sobrenatural como el estado de inocencia de ninguna manera le son debidos [3]. Y en este mismo sentido abundan San Pío V, contra Bayo, y Pío XII, contra los modernos existencialistas (D 1055 2312).

La elevación del hombre al orden sobrenatural es un dogma de fe fundamental (D 1786), sin que se pueda señalar un solo momento de tiempo en que esta elevación no haya existido.

Niegan la existencia del estado de inocencia los pelagianos, para quienes la voluntad libre del hombre es fuente y centro de todo bien absolutamente, y los racionalistas, que no admiten la existencia de lo sobrenatural. Los protestantes, al identificarlo con la misma esencia del hombre, lo degradan, convirtiéndolo en puro naturalismo.

La existencia del estado de inocencia es un dogma de fe.

El Génesis señala con suficiente claridad los dones extraordinarios que concedió Dios al hombre cuando lo creó [4]. A los cuales añade San Pablo la gracia [5].

Los Santos Padres unánimemente dan testimonio del estado de inocencia en que fueron creados nuestros primeros padres. Dice así San Cirilo de Alejandría: «Todos fuimos hechos pecadores por la desobediencia de Adán, el cual fué creado inmortal, y su vida y todo el porte de ella era santo en el paraíso de las delicias, hallándose su mente ocupada en la contemplación de Dios, y su cuerpo en perfecta paz y tranquilidad, sin sombra alguna de placer torpe, pues no se daba en él el tumulto de movimientos desordenados como en nosotros. Pero cuando cayó en el pecado sobrevino la corrupción, y al instante se suscitaron en su cuerpo deseos impuros, y apareció en nuestros miembros la ley perversa de la concupiscencia. La naturaleza humana contrajo, pues, la enfermedad del pecado por la desobediencia de Adán, y así *muchos fueron hechos pecadores* no porque hubieran pecado con Adán, pues todavía no existían, sino porque recibieron de él su naturaleza bajo la ley del pecado» [6].

Por su parte, la Iglesia determinó en todo tiempo, de un modo infalible, la existencia del estado de inocencia contra todos aquellos que la negaban o adulteraban. Ya en el concilio de Cartago del año 418, aprobado por el papa San Zósimo, tomaban los Padres esta determinación contra los pelagianos: «Nos agradó a todos los Padres constituídos en el santo sínodo de Cartago declarar anatema contra todo aquel que dijere que el primer hombre, Adán, fué hecho mortal, de tal

[3] *In Sent.* 2 d.31 a.2 ad 3.
[4] Gen. 2,15.20.25; 3,3.7.16-18.23-24.
[5] Eph. 1,10; 4,23; Col. 3,10.
[6] *In epist. ad Rom.:* MG 74,789.

manera que, ya pecare o no, moriría, no por mérito de pecado, sino por necesidad de naturaleza" (D 101). Y el de Orange, 529, declara «contrario al sentir de la Sagrada Escritura a todo aquel que dijere que por el pecado de Adán no fué *todo* el hombre perjudicado, es decir, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, sino que, permaneciendo ilesa la libertad del alma, sólo el cuerpo quedó sujeto a corrupción» (D 174). El concilio Carisiaco (de Quiercy, en Francia), en el año 853, enseña: «Dios omnipotente formó al hombre sin pecado, con rectitud de libre albedrío, colocándole en el paraíso para que permaneciera en la santidad de justicia. Pero el hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y perdió el estado en que Dios lo había colocado y se hizo masa de corrupción de todo el género humano» (D 316). Por fin, el concilio de Trento, resumiendo y determinando más las enseñanzas de los concilios anteriores, define: «Si alguien no profesare que el primer hombre, Adán, cuando quebrantó el mandato de Dios en el paraíso, perdió en seguida la santidad y justicia en que había sido constituído e incurrió, por la ofensa de su prevaricación, en la ira e indignación de Dios y, por lo tanto, en la muerte, con la que antes le había conminado el mismo Dios», y que «la santidad y justicia recibida de Dios solamente las perdió para sí mismo y no también para nosotros, sea anatema» (D 788 789). La existencia del estado de inocencia, que perdió Adán por su pecado no sólo para sí mismo, sino también para todo el género humano, es, por lo tanto, una verdad categórica de fe.

Santo Tomás encuentra en la misma elevación del fin al cual el hombre había sido ordenado por Dios la razón de los dones especiales con que fué adornada y enriquecida su existencia desde un principio. «Pues, habiendo sido ordenado el hombre—dice él—al fin de la bienaventuranza, que excede toda facultad de la naturaleza humana, fué conveniente que en su misma institución le fuera concedido algo que sobrepasara los principios naturales» [7]. En lo cual se mostró Dios sumamente generoso con el hombre, concediéndole los dones que integran el estado de inocencia, mediante los cuales quedaba aquél sometido a Dios, y todas las cosas al hombre, en orden a su felicidad suprema, sin que nada pudiera estorbarle ni siquiera perturbarle en su marcha ascensional a la conquista del bien infinito.

III. Dones que comprende el estado de inocencia

El estado de inocencia está caracterizado, según la concepción de Santo Tomás, por la existencia de tres sujeciones en el primer hombre: *a*) de su mente a Dios inmediatamente, como fin sobrenatural del mismo; *b*) del cuerpo al alma; *c*) y de todas las potencias inferiores a la superior de la razón, de tal manera que la primera era causa de las otras dos (1 q.95 a.1).

A la primera seguía la existencia de la *gracia santificante,* sin la cual el hombre de ninguna manera podría conseguir el fin al cual Dios lo ordenara [8] y un *dominio perfecto* sobre todas las cosas. A la segunda, la *inmortalidad,* y a la tercera, la *integridad* e *impasibilidad.* Y todos estos dones los había recibido de Dios el primer hombre no

[7] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[8] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2.

como personales suyos, sino como pertenecientes a la naturaleza [9], los cuales habían de ser transmitidos a todo el género humano si el pecado de Adán no lo hubiera impedido. Es de tanta sublimidad el estado de inocencia, constituído por estos dones, que el hombre sólo por la fe puede llegar a su conocimiento [10].

Aparte de estos dones comunes o de naturaleza, Adán había recibido también otros personales suyos como padre y primer maestro del género humano, entre los cuales sobresale el de su ciencia. De aquí la división de los dones del estado de inocencia en comunes, o de naturaleza, y particulares. De todos hablaremos sucesivamente, comenzando por los primeros, que son los que propiamente constituyen el estado de inocencia.

A) Dones comunes vinculados a la naturaleza

Cinco son los dones comunes que integran el estado de inocencia, los cuales, por lo mismo que eran transmisibles con la naturaleza, se llaman también por esta razón dones de naturaleza, a saber: gracia santificante, integridad, dominio perfecto sobre todas las cosas, inmortalidad o impasibilidad.

a) Gracia santificante (q.95 a.1.3.4)

El primero y más fundamental don del estado de inocencia, según la concepción de Santo Tomás, es la gracia santificante.

Sólo por el Antiguo Testamento no se podría probar absolutamente la existencia de la gracia en el estado de inocencia. Porque que Dios haya hecho al hombre a imagen y semejanza suya, como se dice en el Génesis (1,26), o *recto,* según se expresa el Eclesiastés (7,30), no quiere decir que lo haya creado en gracia, toda vez que esas expresiones se pueden entender, sin la gracia, en un sentido natural, sin violentar el mismo texto sagrado. Verdad es que algunos Santos Padres entendieron esas expresiones en sentido sobrenatural; pero no lo es menos que obraron así entendiendo esos lugares del Antiguo Testamento a través de las enseñanzas del Nuevo, lo cual no obliga a pensar que sea ése el sentido literal histórico de aquellos lugares.

En el Nuevo Testamento existe efectivamente prueba fehaciente de la existencia de la gracia en el estado de inocencia. Esta prueba la da San Pablo cuando llama a la obra de Jesucristo, que nos mereció la gracia, *reconciliación* del hombre con Dios (Rom. 5,11), *restauración* (Eph. 1,10) y *renovación* de la imagen de Dios en que el hombre había sido creado (Eph. 4,23; Col. 3,10). Expresiones todas ellas que carecerían de sentido si la gracia no perteneciera al estado de inocencia. Y otro tanto hay que decir cuando designa a Jesucristo con el nombre de *nuevo Adán* (Rom 5,12-21; 1 Cor. 22,45).

El pensamiento de la tradición no ofrece lugar a duda. Los Santos Padres lo afirman de distintas maneras. Muchos expresamente, como San Ireneo, San Cipriano, San Atanasio, San Gregorio Niseno, San Jerónimo, San Agustín, San Juan Damasceno. Y otros, de un modo equivalente, como cuando dice San Basilio [11] que el pecado deformó la hermosura de la imagen de Dios en el hombre, o llaman, como Ter-

[9] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3.
[10] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1 ad 1.
[11] MG 31,869.

tuliano, a esta imagen Espíritu Santo (Gen. 2,7), o afirman con San Cirilo [12] que, juntamente con la naturaleza, fué dado al hombre el Espíritu Santo.

En cuanto al magisterio de la Iglesia, el concilio de Trento, siguiendo la misma línea de los concilios anteriores, y particularmente del Arausicano II y del Carisiaco, definió como verdad de fe «que el primer hombre, Adán, cuando quebrantó el mandato de Dios en el paraíso, *perdió en seguida la santidad y la justicia, en la cual había sido constituído*» (D 788). Luego la tenía antes de perderla.

Santo Tomás parte del supuesto de que el estado de inocencia es un don global de Dios en el que se contienen muchos particulares hechos a la naturaleza humana por razón de su elevación al orden sobrenatural, los cuales se extienden no sólo a la esencia, sino también a las potencias del alma, entre los que sobresale por su importancia y trascendencia el de la gracia santificante (1-2 q.83 a.2 ad 2). Santo Tomás no concibe que el estado de inocencia careciera un solo momento de la gracia santificante [13]. La razón de esto se encuentra en la misma causa objetiva de la existencia del estado de inocencia, la cual no era otra para Santo Tomás que la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural [14], y en la naturaleza del estado de inocencia, que era todo él sujeción perfecta del hombre a Dios como fin sobrenatural del mismo.

La elevación de la naturaleza al orden sobrenatural es un postulado de la fe respecto del cual no hay duda. Tampoco la puede haber acerca de la sujeción a Dios como fin sobrenatural, que en sí mismo implica el estado de inocencia. En el sentir de Santo Tomás, ésta era absoluta, hasta el punto de que en el estado de inocencia no le era posible al hombre el pecado venial [15]. Abarcaba tres partes: sujeción de la mente a Dios inmediatamente, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón, de tal manera que el estado de inocencia constituía un círculo cerrado e infalible de sumisión a Dios como fin sobrenatural, siendo la primera de estas sujeciones causa de las otras dos [16]. Ahora bien, la sujeción inmediata de la mente a Dios, o no se da como fin sobrenatural o, de lo contrario, es necesaria la gracia.

Santo Tomás admite ciertamente la *posibilidad* de que Dios no concediera la gracia sino después de hallarse el hombre cierto tiempo en el estado de inocencia [17]. Pero es en esto precisamente donde el Angélico Doctor encuentra una gran anomalía. Porque en ese caso se encontraría la naturaleza humana ordenada desde un principio a un fin al cual durante algún tiempo no estaría convertida, lo que está contra la misma naturaleza del estado de inocencia, que es todo él conversión y sujeción del hombre al fin al cual Dios le había destinado. Y Dios no es causa de estados tan violentos de la naturaleza, tanto más cuanto que el estado de inocencia fué generosamente concedido por Dios al hombre por razón de su elevación al orden sobrenatural, y el primer impulso de la naturaleza es respecto del fin, que, tratándose de un fin sobrenatural, de ningún modo puede realizarse sin la gracia [18]. Por eso concluye con toda firmeza Santo Tomás: «La

[12] MG 75,708.
[13] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; *De malo*, q.4 a.4 ad 1.
[14] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[15] 1-2 q.89 a.3 ad 3; *In Sent.* 2 d.21 q.2 a.3.
[16] 1 q.95 a.1; 1-2 q.89 a.3.
[17] *Quodl.* 1 a.8.
[18] *In Sent.* 2 d.29 q.21 a.2.

justicia original (o, lo que es lo mismo, el estado de inocencia) incluye la gracia santificante, ni creo sea verdad que Dios creó al hombre sin ella» [19].

El estado de inocencia, como estado de rectitud de la naturaleza humana respecto del fin sobrenatural, puede considerarse en el orden estático o bien en el dinámico. En el primer sentido tiene su asiento primordialmente en la esencia del alma. Y así dice Santo Tomás: «La justicia original pertenecía primordialmente a la esencia del alma» [20]. Y en otra parte afirma también que «no existía en la voluntad de tal manera que primeramente no perteneciera a la esencia del alma» [21]. La razón de esto la señala el Angélico Doctor en los lugares ya citados, alegando que el estado de inocencia era un *don de naturaleza,* la cual primariamente significa la esencia.

En el orden dinámico mira a la parte superior del espíritu, entendimiento y voluntad, expresando una rectitud total de la mente respecto de Dios, como fin sobrenatural del hombre. Pero principalmente a la voluntad, que es la potencia del alma que tiene por objeto el fin. Y por eso dice Santo Tomás que la rectitud de la mente respecto de Dios, que importa por el estado de inocencia, «primero y principalmente se realizaba por medio de la voluntad, a la cual pertenece mover todas las demás potencias al fin» (1-2 q.82 a.3).

Esta recta ordenación de la naturaleza a Dios, como fin sobrenatural, tanto en el orden estático como en el dinámico, es lo que constituye y caracteriza la primera y, más importante sujeción del estado de inocencia, cual es la de la mente a Dios, para la cual necesariamente se requiere la gracia. En ella está representada, para Santo Tomás, lo que pudiéramos llamar la esencia del estado de inocencia [22]. Y por eso de ella deriva toda la perfección del hombre en aquel estado [23], siendo las otras dos sujeciones efecto de la primera y como una *redundancia* de la misma [24]. Tendremos ocasión de ver esto con toda claridad al recorrer los otros dones del estado de inocencia.

Nunca dice Santo Tomás que la gracia sea forma o como forma del estado de inocencia, sino la *ordenación recta de la mente a Dios,* efecto de la gracia, lo que es muy distinto. Y por eso, con toda razón, el cardenal Cayetano [25] protesta contra todos los que pretenden identificar la gracia con la esencia de la justicia original, ya sea adecuada, ya inadecuadamente. La gracia, en el pensamiento auténtico de Santo Tomás, no es forma ni como forma de la justicia original, sino *raíz* y causa de la misma (1 q.100 a.1 ad 2), en cuanto ordena y subordina la mente del hombre a Dios; por cuya razón le fueron concedidos también los otros dones del estado de inocencia, los cuales no son efecto *per se* de la gracia, sino tan sólo *per accidens* [26]. Es preciso tener esto muy en cuenta para no atribuir a la gracia efectos en sentido formal o eficiente, que sólo le pertenecen *radicalmente,* trastornando así toda la concepción de Santo Tomás respecto de la justicia original. Y este mismo es el sentido verda-

[19] *De malo* q.4 a.3.
[20] 1-2 q.83 a.2 ad 2.
[21] *De malo* q.4 a.4 ad 1.
[22] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 ad 1.
[23] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3.
[24] 1 q.95 a.1; 1-2 q.82 a.3; q.85 a.3-5; q.89 a.3; 2-2 q.164 a.1; *De malo* q.3 a.7.
[25] *In 1 P.* q.95 a.1.
[26] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.

dero de Santo Tomás cuando dice que la sujeción primera del estado de inocencia es *causa* de las otras dos, según iremos viendo sucesivamente al hablar de las mismas.

Juntamente con la gracia santificante poseía el primer hombre, en el estado de inocencia, todos los hábitos sobrenaturales de las virtudes, con la diferencia que las virtudes que no implican alguna imperfección incompatible con la misma perfección del estado de inocencia las poseía, además, en cuanto al acto, como la justicia, la caridad, etc. En cambio, no existían en él de esta manera las virtudes de la penitencia y de la misericordia, porque tampoco se darían en el estado de inocencia la culpa y la miseria (1 q.95 a.3).

Miradas absolutamente las obras meritorias, en cuanto al principio del mérito, que es la gracia, y la perfección de las mismas, serían más meritorias las del hombre en el estado de inocencia que lo son después del pecado. Porque la virtud de la gracia sería entonces más eficaz para producir los actos de las virtudes, no encontrando en la naturaleza humana ningún obstáculo que la estorbara. Y, por la razón contraria, nuestras obras procedentes de la gracia son después del pecado más meritorias proporcionalmente que lo eran en el estado de inocencia (a.4). La gracia no es más necesaria al hombre después del pecado que lo era antes de él en el estado de inocencia, pero lo es para más cosas (ibíd., a.4 ad 1). Por esta razón podía el hombre, en el estado de inocencia, resistir más fácilmente a la tentación que después del pecado. A pesar de lo cual cedió a ella, hundiéndonos a todos en el abismo del pecado (ibíd., ad 3).

b) Integridad (q.95 a.2)

Para que la sujeción de la mente a Dios, como fin sobrenatural, no encontrara ningún obstáculo en la naturaleza del hombre, concedió Dios también a éste, cuando lo creó, otro don especial, mediante el que las potencias inferiores de su ser quedaban inmediata y totalmente sometidas a la superior de su razón. Este don es conocido con el nombre de integridad, el cual puede formularse de la siguiente manera:

En el estado de inocencia, de tal manera tenía el hombre sujetas las potencias inferiores de su alma a la razón superior, inmediatamente sometida a Dios, que ningún acto se podía dar en ellas que fuese contrario o previniese al orden de la razón. En otros términos, el hombre gozaba en aquel estado de la inmunidad de concupiscencia.

La concupiscencia tiene por objeto el bien deleitable sensible, la cual es natural al hombre en cuanto compuesto de alma y de cuerpo (1-2 q.30 a.1). Naturalmente no podemos impedir que broten en nosotros movimientos indeliberados contra el bien de la virtud, que muchas veces arrastran la voluntad (Gal. 5,17). Pues bien, de todo esto estaba inmune el primer hombre, en el estado de inocencia, por el don de integridad. No es que el primer hombre fuese impecable; pero con el auxilio general de Dios, que a nadie se niega, podía obrar todo el bien connatural, amar a Dios sobre todas las cosas y más que a sí mismo, cumplir todos los preceptos de la ley natural; en una palabra, podía no pecar, lo cual, sin el auxilio de la gracia sanante y operante, no es posible al hombre en el estado de naturaleza caída (1-2 q.109 a.2-4). El total sometimiento de la parte inferior del alma, y, por tanto, de todas las potencias sensitivas, a la superior de la razón, de tal manera que ni la previnieran ni la contrariaran en el orden por ella señalado, es lo que constituye la segunda de las sujeciones del estado de inocencia, que designamos con el nombre de integridad.

Los pelagianos, para quienes la voluntad libre es la fuente del bien del hombre, negaron la existencia del don de integridad, alegando que aquél había tenido en el estado de inocencia la misma condición que ahora tiene. Y los racionalistas, por el mismo caso que para ellos no existe lo sobrenatural, tampoco admiten la existencia de los dones del estado de inocencia.

Pero la existencia del don de integridad consta para el Génesis (2,25), cuando dice: *Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello;* lo que no se explica si no tuvieran la concupiscencia totalmente sometida a la razón. También se desprende de lo que afirma el Eclesiastés (7,30), que «Dios hizo al hombre *recto*», es decir, totalmente ordenado a Dios, y, por lo tanto, con la parte inferior de su naturaleza completamente subordinada a la superior de su espíritu. Lo cual se confirma también, porque en cuanto nuestros primeros padres cometieron el pecado, comenzaron luego a sentir el aguijón de la concupiscencia y a avergonzarse por ello. *Abriéronse los ojos de ambos, y, viendo que estaban desnudos, cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones* (Gen. 3,7). Ese abrirse los ojos de ellos no consistió en otra cosa que en la ruptura del lazo que unía tan fuertemente toda la parte inferior de su alma a la razón. Y por eso *se escondieron de Yahvé, Dios, Adán y su mujer en medio de la arboleda del jardín* (Gen. 3,8), que simboliza la confusión de su espíritu por el desorden interior causado en él por el pecado.

Aunque al principio los Santos Padres insistían sobre todo en la inmortalidad y la exención de dolores y sufrimientos en el estado de inocencia, también existen en ellos abundantes testimonios acerca del don de integridad. Fijémonos en éste de San Crisóstomo: «Antes del pecado vivían nuestros primeros padres en el paraíso como ángeles; no se sentían acuciar por el aguijón de la concupiscia ni se hallaban infestados por otras afecciones perversas; no estaban sometidos a las necesidades de la naturaleza, sino que, creados por Dios totalmente incorruptibles e inmortales, ni siquiera sentían la necesidad de vestidos para cubrirse. Porque antes del pecado estaban vestidos con la gloria que venía de arriba, y, por lo tanto, no se avergonzaban» [27]. Testimonios semejantes se encuentran también en los demás Padres, particularmente en San Agustín contra la doctrina de los pelagianos.

La Iglesia definió, contra los protestantes, que la concupiscencia de por sí no es pecado, la cual permanece en los bautizados, declarando al mismo tiempo que esta concupiscencia *procede del pecado e inclina al pecado* (D 792). Luego antes del pecado no existía, y, por consiguiente, la integridad es un don del estado de inocencia.

Para Santo Tomás, el don de integridad es la segunda de las sujeciones que componen el estado de inocencia, en la que se estrecha más la ordenación del hombre al fin sobrenatural. Porque,

[27] *In Gen.*: MG 53,123.

componiéndose la naturaleza humana de espíritu y de materia, actúan en el hombre fuerzas contrarias que ponen en peligro la existencia de aquella ordenación divina, ya que sus potencias inferiores tienden a lo material y sensible, comprometiéndola unas veces, estorbándola otras, y en otros casos destruyéndola; por lo cual fué también muy conveniente la perfecta sujeción de todas las potencias inferiores del alma a la superior del espíritu, para que así tendiera el hombre a Dios y pudiera conservar su ordenación divina sin dificultades ni estorbos de ninguna clase. Tanto más cuanto que todo pecado procede de una concupiscencia desordenada (1-2 q.77 a.5).

Tal es la rectitud y admirable derechura en orden al fin sobrenatural del estado de inocencia en que Dios creó al hombre. Las tres sujeciones, constantemente señaladas por Santo Tomás, son lo que lo constituyen esencialmente, siendo la primera la principal de todas y como la forma de un todo que consta de diversas partes subordinadas entre sí, puesto que en ella es donde se realiza la ordenación sobrenatural del hombre a Dios, por razón de la cual tienen existencia las otras dos, como partes integrantes del estado de inocencia [28].

No podemos resistirnos a trasladar aquí un pasaje de Santo Tomás donde expresa esto admirablemente: «Las cosas que se ordenan a un fin se ordenan según la necesidad del mismo fin. Mas el fin al cual el hombre fué ordenado por Dios excede toda facultad de la naturaleza creada, el cual consiste en la visión del mismo Dios, solamente connatural al entendimiento divino. Por lo mismo, fué conveniente colocar a la naturaleza humana en tal estado que no sólo poseyera aquello que le es debido según los principios naturales, sino también otras cosas que están sobre su poder y virtud natural, por medio de las cuales pudiera llegar fácilmente al fin. Y porque no podía amar el fin último ni conseguirlo a no ser por la parte superior de su espíritu, que es la mente, es decir, el entendimiento o razón superior, sellada con la imagen de Dios, por eso mismo, para que aquella parte de su espíritu tendiera a Dios sin dificultades, le fueron sometidas al hombre las facultades inferiores de su alma a la superior de la razón (integridad), de tal manera que nada pudiera acontecer en ellas que estorbara o impidiera el movimiento ascensional del hombre a Dios. Por la misma razón, de tal modo fué dispuesto su cuerpo que ninguna cosa pudiera sucederle por la cual se impidiera la contemplación de la mente (inmortalidad, impasibilidad). Y puesto que, como ya se ha dicho, todos estos dones los tenía el hombre por razón del orden de su mente al fin sobrenatural, perdido éste por el pecado, quedó aquél abandonado a sus fuerzas naturales» [29].

En cuanto a la causalidad del don de integridad, es de advertir que Santo Tomás la considera *per modum unius* con el de inmortalidad [30], y, por tanto, hay que concluir que, explicando siempre éste por un poder o virtud gratuita inherente al alma, distinto de la gracia santificante, según veremos, otro tanto hay que afirmar del don de integridad. Unicamente sería distinto el sujeto de esta virtud gratuita, la cual habría que colocarla en la razón, o más bien en la voluntad, en cuanto que a ella pertenece mover todas las potencias al fin, por lo mismo que el don de integridad es de orden dinámico u operativo (1-2 q.82 a.3). A la razón le conviene en sentido formal o directivo final, en virtud de la primera sujeción de la mente a Dios [31].

[28] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.
[29] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1.
[30] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.4.5.

c) Perfecto dominio (q.96)

Trata Santo Tomás del perfecto dominio del hombre sobre todas las cosas sensibles inmediatamente después de los dones de la gracia y de la integridad, para hacer resaltar la soberana nobleza y suprema dignidad del hombre en el estado de inocencia, teniendo su razón inmediatamente sujeta a Dios por la gracia, y a la razón todas las potencias inferiores de su ser.

Por razón de su naturaleza, y en virtud de la sujeción inmediata de su mente a Dios, era el hombre, en el estado de inocencia, instrumento principal del gobierno de Dios en el mundo, y en cuanto tal participaba del dominio divino sobre todas las cosas visibles. Este dominio no lo ejercitaba, sin embargo, sobre todas las cosas de la misma manera.

Se desprende de las palabras del Génesis en la creación del hombre: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que *domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella... Y los creó varón y hembra, y los bendijo Dios, diciéndoles: Procread y multiplicaos y henchid la tierra; sometedla y *dominad* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra» (Gen. 1,26-28).

Comentando estos pasajes de la Escritura, escribe San Juan Crisóstomo [32]: «Se manifiesta aquí que el hombre tuvo en un principio un principado pleno y perfecto sobre las bestias. Que ahora las temamos y nos espanten y no tengamos este dominio sobre ellas, tampoco yo lo niego. Pero esto no arguye falsedad en la promesa divina, porque al principio no fué así, sino que, por el contrario, las bestias temblaban y reverenciaban a su señor. Pero perdimos este principado desde que rompimos nuestra obediencia a Dios. Que todos los animales estaban sujetos al hombre, lo dice la Escritura: «Trajo Dios ante Adán todos los animales de la tierra para que viese cómo los había de llamar. Y viéndolos junto a sí, no retrocedió, sino que, como señor, impuso el nombre a sus siervos. Y fué el nombre de todos los vivientes el que él les dió, lo cual ciertamente es señal de dominio».

El dominio del hombre sobre los animales y todas las cosas de la tierra es una consecuencia de su rango ontológico, y en particular de la misma naturaleza del estado de inocencia. Santo Tomás enuncia este principio que lo explica todo: «En el estado de inocencia, antes del pecado de desobediencia, nada repugnaba al hombre que naturalmente le debiera estar sometido. Ahora bien, todos los animales y todas las cosas de la tierra están naturalmente sometidas al hombre. Lo cual se manifiesta por tres razones. En primer lugar, por el mismo proceso de la naturaleza. Pues así como en

[31] *De malo* q.3 a.7.
[32] Homil.9: MG 53,78.

la generación de las cosas hay cierto orden, según el cual se procede de lo imperfecto a lo perfecto (porque la materia es por la forma, y la forma más imperfecta por la más perfecta), así también en el *uso* de las cosas naturales. Porque las más imperfectas se ordenan al servicio de las más perfectas. Y así, las plantas se sirven de la tierra para nutrirse de las substancias que les son necesarias; los animales, de las plantas, y el hombre, de las plantas y de los animales. Por donde el hombre naturalmente domina a los animales.

En segundo lugar, por el orden de la divina Providencia, que siempre gobierna a las cosas inferiores por medio de las superiores. Y siendo el hombre superior a los animales y a todas las cosas sensibles, en cuanto hecho a imagen de Dios, es muy propio que a él hayan sido sometidos todos los animales.

En tercer lugar, por la misma propiedad del hombre y de los animales. Pues en los animales no existe más que la estimativa natural respecto de los actos particulares, la cual no es más que una participación de la prudencia, mientras que en el hombre existe la prudencia universal, que es el orden de todas las cosas que se deben hacer. Pero todo lo que es por participación, naturalmente se subordina y está sometido a lo que es eso mismo por esencia y universalmente. Luego es claro que la sujeción de los animales y de todas las cosas materiales al hombre es una cosa completamente natural» (1 q.96 a.1).

Por tanto, la carencia del perfecto dominio sobre todos los animales y seres del mundo sería, en el estado de inocencia, una cosa que pugnaría contra la misma rectitud y perfección del hombre en aquel estado.

Y así como en el orden actual, dice Santo Tomás, ciertos animales, por esa misteriosa participación de la prudencia en todos existente, que se llama estimativa natural, obedecen al hombre y le siguen, de modo semejante sucedería con todos en el estado de inocencia (1 q.96 a.1 ad 4). El pecado de desobediencia del primer hombre, al destruir la rectitud admirable que éste tenía en aquel estado, fué también la que rompió el lazo que ligaba todas las cosas al hombre, causando un trastorno universal de insubordinación en la naturaleza. Por lo cual dice San Pablo que *la creación entera gime y siente como dolores de parto* (Rom. 8,22), esperando la renovación de todas las cosas en Cristo y por Cristo.

Sin embargo, no de una misma manera ejercería el hombre en el estado de inocencia este dominio perfecto respecto de las cosas inferiores a él, sino que, respecto de los animales, por medio del imperio, y de las plantas y seres inorgánicos, sirviéndose de ellos y utilizándolos, sin dificultad, para sus necesidades (1 q.96 a.2).

Este dominio se extendería también a los demás hombres si en aquel estado los hubiera habido. No un dominio de servidumbre, sino de dirección y gobierno. Porque el hombre es naturalmente sociable, y la sociedad no se concibe sin una autoridad que la represente y dirija. Por otra parte, no todos los hombres serían iguales aun en el estado de inocencia, sino que, dentro de la misma perfección de aquel estado, habría diferencias en cuanto al sexo, y dentro del mismo sexo también en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. En cuanto al alma, en el progreso de la virtud y de la ciencia. Y en cuanto al cuerpo, «unos nacerían más robustos que otros y distintos en estatura, hermosura y complexión. De tal modo, sin embargo, que en aquellas mismas cosas en las que unos fueran aventajados por otros, no existiría ningún defecto o pecado, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo» (ibid., a.3). «Pues sería un inconveniente muy grande que, si alguno tenía sobre los demás excelencia de ciencia y de santidad, no la ejercitara en bien de todos. Así lo prescribe el mismo orden natural de las cosas» (1 q.96 a.4; q.92 a.1 ad 2).

Santo Tomás se indigna, calificándola de «totalmente irracional», contra la opinión de aquellos que pensaban que los animales que ahora son feroces y se alimentan de otros animales, entonces serían mansos corderos que se alimentarían de hierbas y serían pacíficos no sólo con el hombre, sino también con los demás animales. Porque el pecado no cambió la naturaleza de los animales, y, por tanto, la misma discordia existiría entonces entre ellos que ahora hay. Lo cual no los substraería al dominio perfecto del hombre, así como ahora tampoco los substraen al de Dios, de cuya providencia sería entonces el hombre principal ejecutor (ibid., a.2 ad 1). Por donde claramente se ve el equilibrio admirable de Santo Tomás en todas estas cuestiones, en las que otros tan fácilmente resbalaron dando rienda suelta a su imaginación. El principio, por él establecido, de que «en todas nuestras afirmaciones debemos seguir la naturaleza de las cosas, fuera de lo que la revelación divina nos dice acerca de ellas» (1 q.99 a.1), es aquí el gran regulador de la mente de Santo Tomás, que le impide caer en cualquier extralimitación o extravagancia.

d) Inmortalidad (q.97 a.1)

Con el objeto de que la perfección, felicidad y total armonía del ser del hombre, integrado por los dones de la gracia, de integridad y dominio perfecto sobre todas las cosas del universo, no sufriera alteración ni quebranto, sino que, por el contrario, tuviera continuidad y estabilidad perfectas, quiso Dios enriquecerla también con el don precioso de la inmortalidad, en virtud del cual, después del tiempo señalado por el mismo Dios para probar la fidelidad del hombre, sería éste transportado en cuerpo y alma a la gloria de la eterna bienaventuranza, sin pasar antes por el trance doloroso de la muerte [33].

Consistía la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, no en la imposibilidad de morir, sino en la potencia de no morir a la vida del cuerpo, mediante una virtud gratuita e inherente al alma, inmediatamente infundida por Dios en ella juntamente con la gracia.

El hombre es mortal por naturaleza, pero en el estado de inocencia era tal la condición de su naturaleza, que, mientras permaneciera en aquel estado, no moriría. Por lo cual, con toda razón se dice que el hombre, en el estado de inocencia, era inmortal [34]. Era éste un don especial que el hombre había recibido de Dios, como parte integrante del estado de inocencia en que lo había constituido.

La existencia de la inmortalidad en el estado de inocencia cons-

---

[33] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5.
[34] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.

ta claramente por la Sagrada Escritura. Se contiene manifiestamente en la conminación de Dios a Adán si quebrantaba el precepto que le había impuesto: *Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás* (Gen. 2,17). La cual se cumplió después de perpetrado el delito, cuando le dijo: *Polvo eres y al polvo volverás*. Por otra parte, en el libro de la Sabiduría, después de afirmar en el capítulo 1, verso 13, que *Dios no hizo la muerte,* enseña en el capítulo siguiente, verso 23, que *Dios hizo al hombre para la inmortalidad.* Y San Pablo confirma la misma doctrina cuando dice que por el pecado de un hombre (Adán) entró la muerte en el mundo (Rom. 5,12; 1 Cor. 15,21).

Los Santos Padres a una dan testimonio de la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, como don especial de Dios, reconociendo al mismo tiempo que por los principios intrínsecos de su naturaleza era mortal. Pero Dios le había conferido gratuitamente la facultad de no morir. En cuanto a esto no hay divergencias entre ellos.

Igual doctrina se contiene en muchos concilios particulares, como los de Milevi, Cartago, segundo de Orange y, por último, en el de Trento, que incluye en las definiciones acerca del pecado original que la muerte es pena del pecado de Adán (D 788; cf. D 101 y 175).

Santo Tomás distingue tres clases de inmortalidad: *a*) Por parte de la materia, en cuanto un ser carece de ella, como los ángeles. *b*) Por razón de una forma inherente al cuerpo, la cual lo hace incorruptible, como en los cuerpos gloriosos. *c*) Por razón de una causa eficiente que impide la corruptibilidad natural de un cuerpo (1 q.97 a.1).

La inmortalidad del hombre, en el estado de inocencia, no era manifiestamente por razón de su cuerpo, naturalmente corruptible en cuanto compuesto de principios contrarios, ni tampoco en cuanto que el estado de inocencia comunicara al cuerpo de Adán una forma que lo hiciera incorruptible, en cuyo caso Adán no *podría* morir y la inmortalidad del estado de inocencia no se distinguiría de la de los cuerpos gloriosos; sino en virtud de una causa eficiente que impedía su natural corruptibilidad. Adán, por lo tanto, era por naturaleza mortal, pero *podía no morir,* y no moriría mientras durase el estado de inocencia y el influjo de la causa que impedía su corrupción.

La inmortalidad de Adán no era natural intrínseca ni tampoco sobrenatural inherente al cuerpo e indefectible, sino extrínseca al mismo y defectible. Intrínsecamente era mortal, pero tenía la facultad de no morir.

Santo Tomás la concibe como un *beneficio* de Dios, distinto de la gracia y de la ordenación del hombre al fin sobrenatural, pero que le ha sido otorgada precisamente por razón de esta misma ordenación, perfeccionándola de esta manera [35].

Porque fué un beneficio gratuito de Dios sobre la facultad de la naturaleza, pensaron algunos autores que el organismo de Adán no tenía pérdidas y no necesitaba de alimento para repararlas. Pero Santo Tomás estima esto como una verdadera ridiculez, y afirma que,

[35] 2-2 q.164 a.1; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2; d.23 q.2 a.3.

si Adán no tomara alimento a su tiempo debido, pecaría contra la ley natural y sólo por esto perdería el estado de inocencia [36].

¿Cuál era la causa de la inmortalidad? Hay que tener en cuenta que la inmortalidad constituye la tercera de las tres sujeciones que distinguen el estado de inocencia, o sea, la del cuerpo al alma. Ahora bien, Santo Tomás constantemente enseña que la primera, es decir, la de la mente a Dios, es causa de las otras dos (1 q.95 a.1 et passim). Pero esto sólo puede entenderse en el orden de la causa final, porque tanto la inmortalidad como los otros dones del estado de inocencia fueron concedidos por Dios al primer hombre en virtud y por razón de su ordenación al fin sobrenatural, la cual se verifica en la parte superior de su espíritu, o sea, el entendimiento y la voluntad, que los antiguos, después de San Agustín, designaban con el nombre de mente cuando sus actos se referían a Dios. El pensamiento de Santo Tomás no deja lugar a duda en este punto. «Las cosas que se ordenan al fin—dice él—son instituídas según la razón del fin, como aparece claramente en las cosas artificiales. Por tanto, habiendo sido el hombre ordenado a un fin que excede toda facultad de la naturaleza humana, fué conveniente que en su misma institución le fuera concedido algo sobre la misma facultad de los principios naturales», como es la inmortalidad [37]. Y siendo la causa final la primera de las causas, y, por otra parte, la inmortalidad del cuerpo un don que está sobre la facultad de la humana naturaleza, nada tiene de particular que Santo Tomás diga unas veces que la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia seguía a la ordenación de su razón al fin sobrenatural (l.c.); que procedía de ella [38], siendo como una resultancia de la misma [39]; que el cuerpo del primer hombre fué inmortal por don de la gracia divina (1 q.76 a.5 ad 1); o que la primera sujeción de la mente es causa de la inmortalidad. Todo es una misma cosa, no significando todas estas expresiones nada más que la inmortalidad del estado de inocencia era un don sobrenatural, el cual había sido concedido al hombre por razón e influjo del fin al cual había sido destinado.

Toda la dificultad está ahora en descubrir la verdadera causa eficiente de esta inmortalidad. Desde luego, tratándose de la primera no puede ser otra que el mismo Dios. Y así lo afirma categóricamente el mismo Santo Tomás [40]. Pero Dios no realiza todos los efectos inmediatamente, sino tan sólo aquellos que la criatura no puede producir por sí misma o cooperar a ellos. Todos los demás los causa por medio de las criaturas como causas segundas, a las que previamente dotó de la virtud necesaria para producir los efectos que les son propios o pueden realizar como instrumento de Dios por medio de una virtud comunicada de un modo transeúnte por el mismo Dios. Lo cual es una gran demostración de la bondad de Dios para con ellos, el cual quiso comunicarles no sólo el ser que tienen, sino también la altísima dignidad de causa (1 q.22 a.3). Por esto, aunque Dios sea la causa primera eficiente de la inmortalidad del hombre en el estado de inocencia, esto no quita para que en él existan también otras causas próximas de la misma.

[36] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.3.
[37] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[38] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3.
[39] *De malo* q.3 a.7.
[40] *De malo* q.5 a.5 ad 16.

De hecho, Santo Tomás atribuye siempre la causa de la inmortalidad de los primeros padres a la existencia en ellos de una facultad, poder o fuerzas que preservaban al cuerpo de la muerte mientras el hombre no pecara, es decir, no rompiera el orden que lo mantenía ligado con el fin sobrenatural.

Es muy interesante el siguiente pasaje de Santo Tomás, que claramente indica todo esto: «Fué dado por Dios a la naturaleza humana *una potestad* que excedía su propia condición natural, para que, obrando sobre el orden común de la naturaleza, según el cual la materia recibe la existencia, comunicara ésta al cuerpo según su propia condición de inmortal. Y porque esta *potestad* del alma sobre el cuerpo era consiguiente a su ordenación al fin sobrenatural, no podía ser impedido su efecto a no ser por la pérdida de aquella ordenación mediante el pecado» [41].

De múltiples maneras designa Santo Tomás este poder del alma para conservar el cuerpo inmortal. Unas veces lo llama, en general, beneficio de Dios, gracia de la inocencia y también poder sobrenatural, porque excedía la virtud propia de la naturaleza [42]; otras, un poder inherente al alma o que residía en ella; un poder conservativo, preservativo y gobernador del cuerpo, el cual había sido dado por Dios al alma de Adán [43]. Y este poder gratuito dado por Dios al alma de los primeros padres era la causa segunda principal de su inmortalidad (ibíd., ad 5). La distinción de la inmortalidad del hombre, en el estado de inocencia, de la inmortalidad de los cuerpos resucitados, radicaba precisamente en que este poder era inherente al alma y no una forma del cuerpo de los primeros padres (1 q.97 a.3 ad 1).

Ahora bien, este poder o facultad no puede consistir en la gracia santificante, puesto que, según Santo Tomás, la inmortalidad no es efecto directo de ella [44], y aquel poder es causa principal de la inmortalidad en el sentir del mismo Santo Tomás. La gracia santificante es causa de la inmortalidad como raíz del estado de inocencia, en cuanto que mediante ella se realizaba la ordenación de la mente a Dios como fin sobrenatural, por cuya razón concedió Dios al hombre la inmortalidad. Pero la inmortalidad no es efecto suyo, sino de aquel don gratuito de Dios, para perfección y complemento de aquella ordenación. Por eso la gracia santificante en nosotros carece de ese efecto, el que tendría, sin embargo, si la inmortalidad fuera causada por ella, ya que «en los efectos directos de la justicia es más potente la gratuita que lo fué la original" [45]. Por lo tanto, cuando dice Santo Tomás [46] que la «inmortalidad procedía de la gracia santificante», hay que entenderlo *radicalmente,* o como causa *final,* según indicábamos antes.

Mucho menos puede afirmarse que la inmortalidad era efecto de la gracia actual, puesto que el poder que la causaba era *inherente* al alma y residía en ella [47]. Por lo mismo, cuando dice Santo Tomás [48] que la inmortalidad era causada «por influjo divino», ese influjo ha de entenderse *efectivo,* por el don gratuitamente causado por él en el alma [49], y no por la gracia actual.

Tampoco se puede sostener que sea causa de ella la misma ordenación de la mente a Dios, a no ser en el sentido antes explicado de causa final por razones de congruencia, toda vez que, según Santo Tomás, la causa principal segunda eficiente de la inmortalidad era aquel don gratuito, virtud o poder inherente al alma, concedido por Dios a la naturaleza en Adán [50].

Réstanos indicar, finalmente, que aquella potencia o facultad residente en el alma no era substancialmente sobrenatural, como lo es la gracia o la visión beatífica, sino preternatural, es decir, superior a la facultad natural del hombre, pero, al mismo tiempo, «ajustada al mismo según su naturaleza», como dice el mismo Santo Tomás [51]. O lo que es igual, dentro de la línea de la naturaleza humana, aunque no de su poder y virtud. Por eso mismo era un don gratuito de Dios, distinto de la sujeción de la mente al fin sobrenatural.

De la posibilidad *ab extrinseco* de morir, estaba Adán bien defendido, en parte por su razón natural, mediante la cual podía evitar todo lo que pudiera causarle la muerte, y, sobre todo, por la providencia de Dios, de la cual constituía un objeto especialísimo, como el ser más perfecto del universo [52].

e) Impasibilidad (q.97 a.2)

El don de integridad removía del hombre todos los obstáculos de orden moral que le podían impedir la vida de la gracia. Por el de inmortalidad desaparecía el peligro de la muerte, con la separación consiguiente entre el alma y el cuerpo. Era conveniente, además, que el hombre estuviera también exento de toda perturbación orgánica y psicológica, ya proviniera ésta de dentro o de afuera, para que su unión con Dios, fin último de su vida, disfrutara de perfecta paz y armoniosa tranquilidad. Y tal le concedió Dios por el don de impasibilidad.

Ninguna alteración perturbadora del bienestar de su alma y de su cuerpo experimentaría el hombre en el estado de inocencia, producida aquélla ya por una causa interna o externa.

Para conocer bien el significado del don de impasibilidad, hay que tener en cuenta los sentidos diferentes de la palabra *pasión,* cuya negación implica. En un sentido amplio significa toda mutación de un sujeto, aun cuando sea conforme a su naturaleza, como el entender, querer, sentir, etc. En sentido propio expresa la mutación que lleva aneja consigo toda perturbación del sujeto, como el dolor, la enfermedad, una lesión orgánica, etc. En el primer sentido existían en el primer hombre todas las pasiones que miran al bien presente, como el gozo y el amor, o al bien futuro que se ha de poseer en su tiempo, como la esperanza quieta y tranquila, sin aflicción de ninguna clase; el deseo, etc., aunque de manera dis-

[41] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2.
[42] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.4; d.20 q.1 a.1 ad 2; S.TH., 1 q.97 a.1; 2-2 q.164 a.1; *De pot* q.5 a.2; *De verit.* q.24 a.9.
[43] 1 q.79 a.3 ad 1; q.97 a.1,2 ad 4; 1 q.102 a.2; 4 d.44 q.3 a.1 sol.2a; *Comp. Theol.* c.193; 1-2 q.85 a.5; *De malo* q.5 a.5; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.
[44] *In Sent* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.
[45] *In Sent.* 2 d.32 a.2 ad 2.
[46] *De malo* q.5 a.5 ad 11.
[47] 1 q.79 a.3 ad 1; q.102 a.2.
[48] *De malo* q.5 a.5 ad 14.
[49] Cf. *De malo,* ib. ad 16; *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.4.
[50] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 4.
[51] *De malo* q.5 a.5.
[52] *De verit.* q.24 a.9; 1 q.97 a.2 ad 4.

tinta que en nosotros. Porque estas pasiones en nosotros, con mucha frecuencia, se adelantan al juicio de la razón y lo impiden, mientras que en el estado de inocencia siempre seguían a la razón por la total sujeción del apetito sensitivo a la parte superior del espíritu en aquel estado (1 q.95 a.2).

Pero las pasiones que tienen por objeto el mal, como el temor, la tristeza, el dolor, o el bien del cual se carece, debiendo tenerlo, como el ansia, los deseos ardientes, etc., no existían en el estado de inocencia ni podían darse en él. La carencia de todas estas pasiones en nuestros primeros padres es lo que significa el don de impasibilidad. De donde el hombre, en el estado de inocencia, era impasible en cuanto a todas las pasiones que perturban la buena disposición natural, así del cuerpo como del alma (ib., ad 2).

La Sagrada Escritura indica suficientemente la existencia de este don en el estado de inocencia. Nada más crear Dios al hombre, lo colocó en el paraíso de las delicias, imponiéndole un precepto. *Y creó Yahvé Dios al hombre, y le puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase, y le dió este mandato: «De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás»* (Gen. 2,15-17). Pero el hombre quebrantó el precepto de Dios. Y entonces dijo Dios a Adán: *Por ti será maldita la tierra; con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; te dará espinas y abrojos, y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado, ya que polvo eres y al polvo volverás* (Gen. 3,17-19). Antes del pecado, todo bienestar, felicidad completa, inmortalidad; después del pecado, trabajo, dolor, sufrimiento, penalidades de todo género hasta llegar a la muerte.

San Agustín hace una hermosa descripción de la felicidad de que nuestros primeros padres gozaban en el paraíso, de ningún modo ensombrecida por el dolor, la aflicción y el trabajo: «Vivía el hombre en el paraíso como quería mientras quería lo que Dios mandaba; vivía gozando de Dios, con cuyo bien era bueno; vivía en mengua o necesidad de cosa alguna, y así tenía en su potestad el poder vivir siempre. Abundaba la comida por que no tuviese hambre; la bebida, por que no tuviese sed. Tenía a mano el árbol de la vida por que no le menoscabase la senectud; ni había género de corrupción en su cuerpo ni por el cuerpo sentía alguna especie de molestia; no había enfermedad alguna; ni en lo interior ni en lo exterior tenía herida alguna; gozaba de salud perfecta en el cuerpo y de cumplida tranquilidad y paz en el alma; y así como en el paraíso no hacía frío ni calor, así para los que en él vivían no había objeto que, por deseado o temido, alterase su buena voluntad. No había cosa melancólica y triste, nada vanamente alegre... No existía cansancio que molestase al ocio, ni sueño que oprimiese contra la voluntad» [52]. Descripciones parecidas tienen también San Basilio y San Juan Crisóstomo.

La Iglesia, en su magisterio ordinario, siempre reconoció la existencia de este don del estado de inocencia. Y el concilio de Trento, aunque no haya sido su intención definir la transmisión de las penas del cuerpo por el pecado de Adán, supone esto como admitido por

[52] *Ciudad de Dios* l.14 c.26.

todos al definir la transmisión del pecado, en cuya definición dogmática hace referencia a la transmisión de aquéllas a todo el género humano juntamente con el pecado (D 789). Por eso la existencia del don de impasibilidad en el estado de inocencia, a pesar de que no es de fe, es, sin embargo, comúnmente admitida por los teólogos como cierta según la misma fe.

Santo Tomás la deduce de la perfecta sujeción que el cuerpo y las potencias inferiores del alma tenían respecto de su mente, inmediatamente sometida a Dios por la gracia. Pues, en virtud de aquella sujeción, su alma tenía un dominio perfecto sobre el cuerpo y las potencias exteriores, de tal manera que ninguna cosa podía sucederle, mientras permaneciera en aquel estado, que previniera a su razón ni le fuera contraria. Por eso dice Santo Tomás que, mientras permaneciera en aquel estado, «ningún mal le era presente, ni tampoco le amenazaba, ni estaba ausente de él ningún bien que entonces pudiera desear con buena voluntad» (1 q.95 a.2). Y, por eso mismo, la existencia de todo lo que perturbe el bien del hombre, tanto en cuanto al cuerpo como en cuanto al alma, como el dolor, la enfermedad, el amor desordenado de los bienes terrenos, la avaricia, la discordia, etc., estaría contra la misma rectitud esencial del estado de inocencia. Por esto en aquel estado no existía la división de bienes, lo que en el estado presente de la naturaleza caída sería fuente de discordias y de luchas de unos contra otros (1 q.98 a.1 ad 3).

La impasibilidad del estado de inocencia, es decir, la inmunidad de toda cosa nociva y perturbadora del hombre, así en el cuerpo como en el alma, era mucho más grande que la que da la gracia en el estado de la naturaleza caída. Porque ésta, de suyo, no se extiende a los males físicos y en el orden moral tampoco preserva de los movimientos indeliberados del apetito sensitivo, haciendo que todos sigan a la razón, ni le nagan nunca la menor resistencia [54]. Pero, en el estado de inocencia, el cuerpo y alma sensitiva estaban totalmente sometidas a la razón, de tal modo que no era posible en él ningún desorden, lo mismo de orden físico que moral, sin que por el mismo caso dejara de existir aquel estado.

Esto no quiere decir que el cuerpo de Adán fuera de una naturaleza distinta del nuestro, ni sintiera o tuviera necesidad de comer o dormir, ni pudiera soñar cuando dormía y otras cosas por el estilo. Santo Tomás rechaza todas esas cosas como verdaderas fantasías. Porque el cuerpo de Adán era un organismo de la misma naturaleza que el nuestro, el cual se regía por las mismas leyes físicas y realizaba las mismas operaciones. Pero tenía un estado esencialmente distinto del nuestro, y por eso en él todos esos movimientos de su cuerpo y de su alma eran consecuentes a su razón, que los dominaba perfectamente mediante una virtud divina que Dios le había comunicado para ello: por lo cual, todos se realizaban sin trabajo, sin dificultad y sin que nunca pudieran causar el menor trastorno, mientras que en nosotros sucede todo lo contrario. Por eso mismo, el estado actual de nuestra naturaleza es totalmente distinto del de inocencia [55].

También estaba el primer hombre inmune de la pasibilidad exterior, en parte por su razón, por la que podía evitar las cosas nocivas,

[54] *De verit.* q.24 a.9; q.26 a.8; 1 q.95 a.2 ad 3.
[55] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.2 ad 2.3; a.3 sol.2.3.4.; 1 q.97 a.2.3

y en parte por la providencia especialísima que Dios tenía de él para que ningún mal le sucediera por la acción de agentes extrínsecos a su naturaleza [56].

B) De la ciencia de Adán (q.94)

Entre los dones particulares de Adán ocupa un lugar principal el de su ciencia, que era excelentísima, como un medio entre la nuestra y la de los bienaventurados del cielo.

Además de los dones comunes del estado de inocencia, tenía Adán otros particulares, como persona individual, en cuanto primer padre y maestro universal de todos los hombres, por lo cual constituía el objeto de una especialísima providencia de Dios. Entre estos dones individuales nos interesa aquí estudiar el de su ciencia perfectísima, ya por el desarrollo que esta cuestión adquirió entre los teólogos de otro tiempo, ya también por la oposición manifiesta que tiene con las modernas teorías de la evolución. Porque los dones comunes del estado de inocencia son todos, de un modo o de otro, sobrenaturales, afectando principalmente a su alma, y, por lo tanto, absolutamente compatibles con una perfección relativa del cuerpo y también con la evolución respecto del mismo. Pero la doctrina de la ciencia de Adán, aunque deja a salvo la evolución del cuerpo, se opone radicalmente a la del espíritu en cuanto a la ciencia, el arte y la cultura en general, y en definitiva también en cuanto a la perfección relativa del cuerpo y a su evolución, a no ser que pretendamos hacer de Adán un verdadero monstruo, gigante en el espíritu y raquítico y miserable en el cuerpo. Con lo cual no haríamos otra cosa que estrangular el problema de la evolución, mediatizándolo por completo.

Los dones individuales de Adán se distinguen de los comunes del estado de inocencia en que éstos eran dones de naturaleza, y, por lo tanto, transmisibles con ella a toda la humanidad, mientras que los primeros eran personales de Adán, a quien Dios se los había concedido por razón de las condiciones particularísimas de su persona, como primer padre, primer maestro y primer gobernador de la humanidad entera. Por eso dice Santo Tomás que se le debía a Adán algo especial por estos títulos, que a los demás no pertenecía [57].

Por la Sagrada Escritura no tenemos más testimonio de la ciencia de Adán que el haber dado nombre a todos los ganados, y a todas las aves del cielo, y a todas las bestias del campo, siendo el nombre de todos ellos como Adán los llamó (Gen. 2,19-20). Lo cual supone en Adán su conocimiento.

De aquí tomaron pie los Santos Padres para afirmar la existencia en Adán de una ciencia de las cosas, cuya extensión y naturaleza no se propusieron ellos examinar, sino los teólogos del medievo. Entre los Santos Padres es San Agustín el que más exalta la ciencia de Adán, a la que llama «excelentísima», llegando a decir que los hombres más ingeniosos de este mundo, si se comparan con Adán, distan más de él en la rapidez de inteligencia que las tortugas de las águilas» [58].

Desde un principio, Santo Tomás pone en Adán una ciencia tan

[56] *In Sent.* 2 d.19 q.1 a.3 ad 5; 1 q.97 a.2 ad 4
[57] 1 q.95 a.3 ad 2; 2-2 q.164 a.1 ad 3; *Comp. Theol.* c.188.
[58] *Opus imperf. contra Iulianum:* ML 45,1432.

perfecta de las cosas, que a nosotros hoy, tan familiarizados con las ideas de evolución, no puede menos de chocarnos. En todas partes, en el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en las cuestiones disputadas *De veritate,* etc., aparece invariablemente el mismo pensamiento de Santo Tomás que en la *Suma Teológica* se condensa, adquiriendo más fuerza y vigor. «Por orden natural, lo perfecto precede a lo imperfecto, como el acto a la potencia, porque las cosas que están en potencia no pueden reducirse al acto, a no ser por algún ser en acto». «Y porque las cosas fueron producidas por Dios al principio, no sólo para que existieran, sino también para que fueran principio de otras, por eso mismo fueron producidas en estado perfecto, según el cual pudieran ejercitar la función altísima de causa. El hombre puede ser principio de otro hombre no sólo por generación, sino también por instrucción y gobierno. Y, por tanto, así como el primer hombre fué producido en estado perfecto en cuanto al cuerpo, para que pudiera engendrar, así también en cuanto al alma para que pudiese instruir y gobernar a los demás hombres. Pero ninguno puede instruir a otro si él primero no tiene la ciencia que le ha de comunicar. De donde se sigue que el primer hombre de tal manera fué constituído por Dios que poseyera toda la ciencia según la cual el hombre puede ser instruído. Y esta ciencia es la de todas las cosas que virtualmente se contienen en los primeros principios de la razón, o sea de todo lo que el hombre puede naturalmente conocer» (1 q.94 a.3). Tal era la ciencia de Adán.

Sin embargo, el primer hombre no veía la esencia divina ni sentía pena de esto, porque no le pertenecía conocer así a Dios en aquel estado, siendo, por otra parte, sus deseos totalmente rectos [59]. Tampoco conocía a los ángeles por su esencia (1 q.94 a.2), ni el conocimiento que tenía de Dios era adquirido por demostración de las criaturas (a.1), ni el de éstas recibido de ellas mismas, sino que toda su ciencia era infundida por Dios (a.3 ad 1). No podía engañarse ni tener error alguno, porque éste es un mal de la inteligencia, incompatible con la perfección del estado de inocencia, y toda falsedad en los juicios proviene de los sentidos, que en aquel estado se hallaban completamente sometidos a la razón [60]. Por consiguiente, Adán no podía crecer en el conocimiento natural de las cosas, sino tan sólo experimentar por medio de los sentidos aquello mismo que ya de antemano conocía (1 q.94 a.3 ad 3).

Además de este conocimiento natural, poseía el primer hombre otro sobrenatural para la ordenación de su vida respecto del fin al cual había sido ordenado por Dios, en el cual existía progreso y crecimiento por sucesivas manifestaciones del mismo Dios a Adán, según las necesidades del gobierno de la vida del hombre respecto de aquel fin (3c et ad 3).

Como se ve, no podía ser más perfecta ni más excelente la ciencia de Adán dentro del estado de hombre viador, en la que su conocimiento de Dios era medio entre el que nosotros tenemos de Dios en esta vida y el de los bienaventurados del cielo. Directamente por influjo e iluminación divina, como el de los santos en las supremas manifestaciones de la vida contemplativa, o mejor aún, como el de los ángeles en su creación [61].

[59] 1 q.94 a.1; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.1 ad 4.
[60] 1 q.94 a.4; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.2.
[61] 1 q.94 a.1; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.2.

Toda la fuerza de la argumentación de Santo Tomás estriba en aquel principio: «Al principio hizo Dios las cosas no sólo para que existieran en sí mismas, sino también para que fueran principio de otras..., y, por tanto, las produjo en estado perfecto, según el cual pudieran ser causa de ellas». No se niega aquí la evolución de las cosas, pero se afirma en un sentido completamente diferente del evolucionismo moderno, lo cual señala la fundamental divergencia entre las dos concepciones del mundo, la esencialmente dinámica de los modernos, rayana en lo exclusivamente, y la estático-dinámica de los antiguos, entre los cuales se cuenta el mismo Santo Tomás. Ambas son posibles a Dios, siendo todavía más teocéntrica la primera. Pero ¿cuál es la verdadera? La ciencia lo dirá algún día, si es que puede decirlo. ¿No es tal vez esta cuestión aquella misma de la cual decía Santo Tomás que pendía de la voluntad divina, cuya determinación sólo podemos conocer por revelación [62], aunque nos parezca más probable la segunda y más conforme con la razón y la autoridad de los santos y de los teólogos? (ibíd., q.1 a.2).

Por eso mismo, la demostración de Santo Tomás respecto de la ciencia de Adán no tiene el valor demostrativo de los dones comunes del estado de inocencia, ni está ligada estrechamente con las enseñanzas de la revelación como en aquéllos, sino que es una opinión sólidamente fundada en los principios de la razón, por una parte, y las conveniencias del primer maestro de la humanidad en el estado de inocencia, y por otra, en una concepción histórica del mundo. De aquí que no constituya, por su parte, un obstáculo insuperable para armonizar la ciencia con la fe si algún día llegara a demostrarse la doctrina de la evolución. Unicamente sería preciso en este caso restringir bastante la ciencia de Adán, limitándola al conocimiento de los principios naturales y sobrenaturales necesarios para la dirección y gobierno de la vida del hombre y de la humanidad entera, dejando libre el camino para la evolución y el progreso del hombre en el conocimiento del mundo y de todas las cosas.

IV. Sobrenaturalidad y gratuidad de los dones del estado de inocencia

Es en este punto donde más han abundado los errores acerca del estado de inocencia. Por eso mismo es necesario precisar las nociones de natural y sobrenatural en sus diferentes sentidos, para poder distinguir bien después lo que es gratuito de lo debido a la naturaleza del hombre.

NOCIONES.—a) *Natural.* Se dice natural todo aquello que pertenece a una cosa según su naturaleza, ya como principio por el cual se constituye, ya como propiedad de la misma, ya también porque es exigido por ella para su propia perfección y consecución de su fin peculiar. Así, por ejemplo, respecto del hombre, el cuerpo, la espiritualidad del alma, su inmortalidad, el deseo de saber, etc. [63].

b) *Sobrenatural.* Por el contrario, sobrenatural es lo que está por encima de la capacidad activa y de las exigencias de la naturaleza. Lo cual puede tomarse o en un sentido absoluto o solamente relativo. En el primer caso es lo que llamamos sobrenatural en cuanto a la substancia, es decir, aquello que se sale de la órbita de toda virtud creada y creable e igualmente de las exigencias de todo ser creado y creable. Por ejemplo, la gracia santificante, que sólo es connatural al mismo Dios. En el segundo caso tenemos lo que se llama sobrenatural relativo, bien sea por razón del sujeto o del modo de producirse un efecto. Así, el dar vida a un ser por generación es un fenómeno natural, y de igual modo la curación de una enfermedad por la aplicación de los medios apropiados; pero dar vida a un muerto o la curación instantánea de una enfermedad, sobre todo si hay desgarro físico, con sólo imperio, sin aplicación de remedio físico alguno, son fenómenos de cuya sobrenaturalidad nadie puede dudar legítimamente.

c) *Preternatural.* Es como un medio entre el natural y el sobrenatural. Porque, por una parte, está fuera de la capacidad activa y de las exigencias de un ser particular, y por otra, es muy conveniente a su naturaleza, en cuanto que la subsana en sus propios defectos naturales. Así, la muerte es completamente natural al hombre, porque su naturaleza está de tal modo constituída que necesariamente conduce a ella. Luego la inmortalidad del cuerpo es una cosa que está sobre el poder y las exigencias de la naturaleza humana. Pero, si Dios graciosamente se la concede, al mismo tiempo que le haría un gran beneficio, remediándole un defecto natural de tanta trascendencia, por otra parte le sería esto muy conveniente, ya que dentro de sí mismo lleva el hombre un alma por naturaleza inmortal. Y lo que se dice de la inmortalidad hay que afirmarlo también de la integridad, de la impasibilidad y del perfecto dominio.

Por consiguiente, preternatural es *todo aquello que rebasa el poder y las exigencias naturales de un ser, al que, sin embargo, perfecciona en su propio orden, subsanándolo en sus defectos naturales.* Por eso dice Santo Tomás que la inmortalidad es conveniente al hombre según su propia naturaleza [64], aun cuando éste no pueda causarla por sus propias fuerzas naturales ni tampoco exigirla, sino tan sólo recibirla de Dios como un gran beneficio suyo. Esta *natural* conveniencia con el sujeto no existe en el sobrenatural absoluto y prescinde de ella el relativo.

ERRORES.—Pelagianos y protestantes convienen en considerar los dones del estado de inocencia como *esenciales* a la naturaleza humana. Bayo no los estima como pertenecientes a la esencia, sino como *complemento* de la naturaleza humana, por lo cual le eran *debidos*. Y así piensa también Jansenio. Otros enseñaron que le eran *debidos* no como complemento de la misma naturaleza humana, sino por razón de la justicia, bondad y sabiduría divinas. Los modernistas, al pretender reducir el orden sobrenatural de las exigencias de la naturaleza del hombre, implícitamente afirman también que la ordenación al fin sobrenatural del estado de inocencia era debida al hombre. Y otro tanto vienen a sostener los modernos existencialistas al afirmar que Dios no pudo crear al hombre a no ser ordenándolo a la visión beatífica.

[62] *In Sent.* 2 d.29 q.2 a.1.
[63] *De malo* q.5 a.5.
[64] *De malo* q.5 a.5 c et ad 5.

La gracia santificante es un don sobrenatural en cuanto a la substancia. Los otros cuatro dones del estado de inocencia, verdaderamente preternaturales, y todos ellos indebidos a la naturaleza humana, o completamente gratuitos.

Tiene tres partes esta proposición, siendo la primera tan clara que apenas si necesita exposición, pues la gracia santificante es una participación de la naturaleza divina como es en sí misma, bajo la razón de la *deidad,* cuyos efectos en nosotros son la filiación adoptiva de Dios (Rom. 8,14-17), el consorcio con la naturaleza divina (2 Petr. 1,4) y el derecho a la vida eterna (1 Io. 3,1-2; Rom. 8,17), los cuales manifiestamente son sobrenaturales.

Niegan la sobrenaturalidad de la gracia Bayo, Quesnel, los jansenistas y el sínodo de Pistoya. San Pío V condenó la doctrina de Bayo (D 1021 1023 1024); Clemente XI, la de Quesnel (D 1835), y Pío VI, la del sínodo de Pistoya (D 1516). En el concilio Vaticano estaba preparado el siguiente canon para su definición: «Si alguien dijere que la santidad y justicia en que fué constituído el hombre antes del pecado no era sobrenatural, sea anatema» (CL 7,566).

En cuanto a la segunda, los Santos Padres llaman generalmente beneficio, o gracia de Dios, a los dones de que gozaba Adán en el estado de inocencia. Y así se pregunta San Agustín: «¿Qué diremos, pues? ¿Que Adán no tuvo gracia de Dios? Antes bien, la tuvo excelente, pero de diversa índole. El disfrutaba de los bienes recibidos de la bondad del Creador. No los había logrado con sus merecimientos, y en ellos no había mezcla de mal... No tuvo necesidad de la ayuda que los santos imploran, diciendo: *Siento otra ley en mis miembros que está en pugna con la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado, que está en mis miembros. ¡Desventurado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Nuestro Señor Jesucristo...* Adán, en cambio, colocado en aquel lugar de delicias, gozaba de la paz consigo mismo, sin que ninguna contradicción interna le tentase ni atormentase [65]. Cosas semejantes dice también del don de inmortalidad.

La Iglesia condenó repetidas veces, a propósito de Bayo y de los teólogos pistorienses, la doctrina según la cual el estado de integridad de Adán y su inmortalidad eran cosa *natural,* secuela de su creación y no un beneficio de Dios [66].

La razón teológica explica con claridad la preternaturalidad de los cuatro dones del estado de inocencia, distintos de la gracia. Pues en cuanto a la sobrenaturalidad de ésta no puede caber la menor duda.

El hombre ni es sólo alma ni tampoco cuerpo solo, sino un compuesto de alma y de cuerpo. Y si por razón del alma le conviene la inmortalidad, por razón del cuerpo es intrínsecamente mortal y pasible. Por consiguiente, en virtud de los principios intrínsecos de su naturaleza, no sólo no exige la inmortalidad, sino que naturalmente va hacia la muerte de un modo necesario, por el inevitable y continuo desgaste de su organismo en el ejercicio de sus funciones vitales.

Por otra parte, la existencia en él de un alma sensitiva a la vez que racional, con apetitos e inclinaciones distintos, los cuales tienen

[65] *De la corrección y de la gracia* c.11 n.29.
[66] D 1026 1078 1079 1516 1517.

también objetos distintos, el bien sensible y el racional, crean en el fondo de ella una lucha de la que no le es posible al hombre substraerse hasta la muerte. A la razón incumbe imponer siempre la ley moral, pero no siempre lo consigue, y en aquella lucha, al lado de grandes victorias, existen también terribles defecciones. Y, desde luego, nunca puede el hombre impedir que los sentidos no reaccionen espontáneamente previniendo a su razón ni la impidan o retarden en sus movimientos. Aparte de esto, el cuerpo, de la misma manera que constantemente camina hacia la muerte, está también expuesto al dolor, la fatiga y toda suerte de enfermedades.

A un ser de esta manera constituído en su naturaleza, ¿cómo le pueden ser naturales la inmortalidad, la integridad e impasibilidad, si el solo hecho de enunciar esta pregunta encierra una flagrante contradicción con el ser y con toda la vida del hombre? Pero Dios, que tiene un poder absoluto sobre el cuerpo, pudo dar al alma del hombre una virtud por medio de la cual impidiera la muerte del cuerpo y tuviera a éste totalmente sometido a sí misma en todas las manifestaciones de las potencias inferiores, cuyo órgano es el mismo cuerpo. Lo cual, por otra parte, estaría muy en armonía con las propiedades de la parte superior de su espíritu. Pero esta virtud de ninguna manera sería natural, puesto que el alma racional, en las manifestaciones de la vida corporal y sensitiva, está supeditada a las leyes y exigencias del cuerpo. Por consiguiente, verdadera y propiamente preternatural [67].

Donde no se ve esto tan claramente es en el dominio perfecto. Porque el hombre, por naturaleza, es superior a todos los seres de la creación, los cuales se ordenan a él inmediatamente como a su rey y soberano. Pero esta primacía es sólo de excelencia y dignidad, no de dominio perfecto sobre todos ellos. Ni siquiera tiene el hombre dominio sobre su propio cuerpo, a pesar de tenerlo unido intrínsecamente a sí mismo. cuánto menos sobre los demás seres del mundo que le son extrínsecos.

Sin embargo, esta dificultad se disipa fácilmente desde el momento que se tiene en cuenta que, en el estado de inocencia, además de tener el hombre el cuerpo totalmente sometido a su alma, en virtud de la sujeción inmediata de su mente a Dios, participaba también del dominio divino sobre el mundo, en cuanto instrumento de Dios en la gobernación de todas las cosas. Y, por lo tanto, su primacía sobre ellas era no solamente de dignidad, sino también de verdadero dominio. Al menos así es como lo entiende Santo Tomás (1 q.96 a.1 c et ad 2). El don de perfecto dominio que en el estado de inocencia poseía el hombre no era, por tanto, una cosa natural, sino preternatural, en cuanto participación del dominio de Dios sobre el mundo, por otra parte muy congruente con la dignidad de su naturaleza y la inmediata sujeción de su mente al Creador, y, por consiguiente, una perfección verdaderamente preternatural en todo el sentido de la palabra. Por eso se lee en la vida de algunos santos, como gracia singular de Dios, que les fué concedido el dominio total sobre ciertos animales, a veces de un modo habitual, como en el caso del bienaventurado Martín de Porres.

[67] *De malo* q.5 a.5.

Respecto de la tercera parte, los protestantes, consecuentes consigo mismos, niegan también la *gratuidad* de todos los dones del estado de inocencia, a los que consideran esenciales a la naturaleza humana. Bayo, que sólo los concibe como complemento de la naturaleza humana, tampoco admite la gratuidad de la inmortalidad e integridad, llegando a decir que Dios no pudo crear al hombre sin la justicia original. De modo semejante, los jansenistas y los teólogos del sínodo de Pistoya rechazan también la gratuidad de aquellos dones.

San Pío V condenó la doctrina de Bayo [68], y Pío VI, la del sínodo de Pistoya.

No siendo naturales los dones del estado de inocencia ni estando exigidos por los principios constitutivos de la naturaleza humana, sino todo lo contrario, es manifiesto que no le eran debidos al hombre por razón de su naturaleza. Tampoco se puede decir que le fueron debidos por razón de los atributos divinos, porque las esencias de las cosas dependen formalmente de la sabiduría de Dios, en cuya realización influyen también la justicia y misericordia divina (1 q.114), y sería, por tanto, un verdadero contrasentido afirmar, por una parte, que aquellos dones no le eran debidos al hombre por su naturaleza, y, por otra, que le eran debidos en virtud de los atributos divinos. Además, lo que es debido a un ser por razón de los atributos de Dios le es absolutamente debido, lo cual obligaría a Dios a dar aquellos dones al hombre, no pudiendo constituirlo de otra manera a no ser con detrimento de sí mismo en su propio modo de obrar. Lo cual es a todas luces absurdo.

V. Esencia de la justicia original

En los últimos años se ha agitado bastante esta cuestión, y precisamente acerca de cuál fué en ella el sentir de Santo Tomás. A primera vista no parece que haya en esto tanta dificultad, sino que más bien ésta proviene de concordar el pensamiento de Santo Tomás con la idea que cada autor se ha formado acerca de la justicia original. Tal vez existe también, por parte de algunos, un prurito excesivo de sistematización o de hilemorfismo universal, que les ha hecho caer en extremos un tanto viciosos.

Para Santo Tomás, como para los teólogos que le precedieron. Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales y su contemporáneo San Buenaventura, el estado de inocencia, o de justicia original, es esencialmente *un estado de rectitud* integral del hombre respecto de Dios. La diferencia, y por cierto fundamental, entre estos autores está en que para Santo Tomás es un estado de *rectitud sobrenatural*, y para los otros solamente *natural*. Es decir, todos conciben la justicia original esencialmente como un estado de rectitud del hombre con respecto a Dios, y se distinguen solamente en cuanto a la naturaleza de esa misma rectitud.

Si quisiéramos condensar el pensamiento de Santo Tomás respecto de esta cuestión, lo formularíamos de la siguiente manera:

[68] D 1026 1078 1055; D 1516-17.

El estado de inocencia, o de justicia original, esencialmente es un estado de perfecta ordenación o rectitud sobrenatural del hombre en orden a su fin último, en el que todos los dones que lo integran entran a constituirlo, siendo la sujeción de la mente a Dios su elemento primordial y más importante relativamente a las otras sujeciones del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón, y la gracia, raíz y causa de esa ordenación y de toda la sobrenaturalidad de la misma.

El estado dice una condición fija de vida. Así, el estado religioso expresa una condición de vida substancialmente determinada por los votos religiosos, estado más perfecto cuanto más estables sean éstos y más excelente el fin que en él se persigue y las normas de vida en las cuales aquéllos se concretan y realizan. El estado expresa una condición indivisible de vida, pero no está constituído por una cosa indivisible, sino que son muchas las que entran a darle existencia. Buen ejemplo lo tenemos en el mismo estado religioso, en cuya constitución entran los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, juntamente con las constituciones propias de cada instituto religioso, las cuales regulan y concretan su observancia.

El estado puede ser social-personal y de naturaleza, según que afecte a las personas o la misma naturaleza. El estado de inocencia era un estado de naturaleza y no personal. A las personas afectaba por razón de la naturaleza. En su constitución entran pluralidad de elementos: todos los dones propios de aquel estado de que antes hemos hablado, y que Santo Tomás sintetiza frecuentemente en la triple sujeción de la mente a Dios, del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior de la razón. Pero, por lo mismo que la sujeción de la mente a Dios era en cuanto fin sobrenatural, al cual había elevado Dios a la naturaleza humana al crearla, incluía necesariamente la gracia, sin la cual no podría existir aquélla. Y como esta sujeción era causa de las otras dos, por cuya razón fueron dadas por Dios a la naturaleza humana en el primer hombre juntamente con el dominio perfecto sobre todos los seres inferiores, de aquí que Santo Tomás califique y llame *sobrenatural* la rectitud del estado de inocencia y que éste esencialmente sea un estado de *rectitud sobrenatural* respecto de Dios, como fin del hombre.

Ahora bien, Santo Tomás tiene buen cuidado de advertir que todos esos elementos son *como esenciales* al estado de inocencia, porque todos ellos entran a constituir la rectitud propia que esencialmente lo caracteriza y distingue de todos los demás estados de la naturaleza [69]. Pero no todos lo son en el mismo grado ni de la misma manera. Diríamos que la sujeción de la mente a Dios expresa la rectitud sobrenatural del estado de inocencia como de una manera formal, y las otras sujeciones como de un modo integral-material, porque la ordenación sobrenatural del hombre a Dios, como fin, sólo se contiene y realiza formalmente en la sujeción de la mente, a la cual se ordenan las otras sujeciones del estado de inocencia.

Por consiguiente, la gracia entra en el estado de inocencia como raíz y causa de la sujeción inmediata de la mente a Dios y de toda la sobrenaturalidad del estado de justicia original. Por eso Santo

[69] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.

Tomás no puede concebir el estado de inocencia, como ordenación del hombre al fin sobrenatural, sin la gracia [70].

Santo Tomás conviene, pues, con Hugo de San Víctor en que el estado de inocencia es esencialmente un estado de rectitud del hombre respecto de Dios, como resultante de los dones con que Dios adornó y enriqueció la naturaleza del primer hombre cuando lo formó. Pero, al mismo tiempo, difiere también substancialmente de él en que esa rectitud era formalmente sobrenatural y no natural, como decían los teólogos que le precedieron y algunos contemporáneos.

Es más, Santo Tomás considera como una verdadera desintegración del estado de inocencia y una cosa completamente arbitraria la hipótesis de que el hombre fuera creado sólo con los dones preternaturales, sin la gracia, hasta que después de algún tiempo le concediera Dios ésta en virtud de sus méritos [71].

De donde se sigue que la opinión propugnada por algunos modernos (Martin, Kors, Bitremieux, etc.) de que la rectitud del estado de inocencia fué una perfección de la naturaleza humana en la misma línea de la naturaleza, aunque en sí misma preternatural, pero no sobrenatural, y adecuadamente distinta de la gracia, es completamente opuesta al pensamiento y a la misma doctrina de Santo Tomás. Es más, hasta está expresamente desechada por el Angélico Doctor «como doctrina de poca autoridad» (l. c.).

Tampoco puede autorizarse con la autoridad de Santo Tomás la opinión de otros autores que sostienen que la gracia es como la *forma* del estado de inocencia o justicia original, y los dones preternaturales, como materia del mismo. Desde luego, esta manera de pensar está conforme con el pensamiento de Santo Tomás en cuanto introduce la gracia entre los elementos que entran en la constitución del estado de inocencia. Pero falsea la relación que aquéllos tienen entre sí. Nunca dijo Santo Tomás que la gracia es como la forma del estado de inocencia.

Solamente una vez, respondiendo a una dificultad respecto de los efectos del bautismo, según la cual éste no quita el pecado original por lo mismo que no devuelve la justicia primitiva, toda vez que la privación, en la cual consiste el pecado original, no se quita a no ser por el hábito opuesto, que es la justicia original, responde Santo Tomás estableciendo una analogía entre el pecado original y el estado de inocencia o justicia original, en la que se habla de la existencia en ésta de una *quasi forma* y de una *quasi materia*. Pero, además de que toda analogía tiene un sentido difícil de determinar, que muy fácilmente se falsea si no se toma en el que intenta darle el autor, es el caso que Santo Tomás tampoco dice aquí que la gracia sea *cuasi forma* de la justicia original, sino la *rectitud de la mente a Dios*, respecto de la cual la de las potencias inferiores es como materia. Y como aquella rectitud de la mente a Dios se restablece en el bautismo por medio de la gracia que en él se nos comunica, a la cual se opone la deformidad del pecado, síguese que, aunque el bautismo no quite la concupiscencia, borra, sin embargo, el pecado original [72], sin que, por otra parte, nos devuelva la justicia original. Y por eso en la contestación afirma Santo Tomás categóricamente

[70] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; 1 q.95 a.1; q.100 a.1 ad 2; *De malo* q.4 a.2 ad 1 *in contrarium*; q.5 a.1 ad 13.
[71] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2.
[72] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.1 ad 1.

que el bautismo no nos reintegra en lo *quasi material* de la justicia original, que antes había dicho era la inmunidad de la concupiscencia; pero al mismo tiempo tiene buen cuidado de no decir que nos devuelve lo *formal* de ella, aunque nos restituya la rectificación de la voluntad respecto de Dios. Son sus palabras: «Así, pues, aunque el bautismo no restituya la justicia original en cuanto a aquellas cosas que eran en ella lo material, se restituye, sin embargo, en él la rectificación de la voluntad, cuya privación importa el pecado. Por lo tanto, el bautismo quita el pecado, dejando las penas del mismo» (l. c.). Porque la justicia original no consistía solamente en la rectitud sobrenatural de la voluntad, sino de todo el ser del hombre.

¿Qué prueba esto sino que, aunque llama Santo Tomás a la rectitud de la voluntad *quasi forma* de la justicia original, no lo dice, sin embargo, en el sentido propio de forma, sino en un sentido analógico para designar su principalidad en la justicia original sobre la sujeción del cuerpo con relación al alma, y la de las potencias inferiores respecto de la razón? Por eso precisamente dice *quasi forma*, y no forma de un modo absoluto.

Pues el mismo Santo Tomás, que no se contradice nunca, ya había dicho en otra parte que todos los dones del estado de inocencia eran *como esenciales* del mismo [73], en cuanto que todos ellos contribuían, cada uno a su modo, a producir la *rectitud de la naturaleza* propia de aquel estado, el cual esencialmente es un estado de rectitud distinta de todos los demás estados de la misma. Lo cual es señal manifiesta de que en aquella contestación habla de forma en el sentido de principal o primordial, pero no en el de propia e integral de forma. Y esto mismo es una prueba más de que Santo Tomás concibe el estado de inocencia como un estado de *rectitud integral* de la naturaleza, a la que diversamente contribuyen todos los dones del mismo. Y en toda hipótesis nunca afirma Santo Tomás que la gracia sea *quasi forma* de la justicia original, sino la *rectitud* de la mente, que es un efecto distinto de aquélla. No hay que confundir los términos.

Por otra parte, Santo Tomás niega que la gracia santificante sea por sí misma causa de la inmortalidad [74], la cual explica siempre por medio de una virtud gratuita, distinta de la gracia concedida por Dios al alma. Y lo que se dice de la inmortalidad hay que extenderlo también a los demás dones preternaturales del estado de inocencia. Ahora bien, esto sería totalmente ininteligible y absurdo en la hipótesis de la gracia *forma* de la justicia original, puesto que de la causa formal dimanan esencialmente todas las propiedades y toda la perfección de un ser. Por consiguiente, cuando Santo Tomás dice que la sujeción de la mente a Dios es causa de las otras sujeciones del estado de inocencia, hay que entender esto en un sentido distinto de la causa formal.

Todavía encontramos otro argumento de analogía en el caso particular de la inmortalidad, que, extendido a todo el estado de inocencia, puede ayudarnos mucho a penetrar en la mente de Santo Tomás. Está tomado de la cuestión disputada *De malo* (q.5 a.5). En este lugar ciertamente habla Santo Tomás de la causa formal y eficiente de este don tan importante del estado de inocencia. Y no dice

[73] *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.5.
[74] *In Sent.* 2 d.32 q.1 a.2 ad 2.

que la causa formal de ella sea la gracia, ni la eficiente la sujeción de la mente a Dios, sino que el *alma, con la virtud gratuita recibida*, es su causa formal, y el mismo Dios, que la infundió en el alma, la conserva y coopera con ella, su causa eficiente. *Solamente Dios es causa efectiva de la inmortalidad del hombre, y el alma, con el don divinamente infundido en ella por Dios, la causa formal de la misma* [75]. Sin duda ninguna que Santo Tomás habla aquí de la causa formal y eficiente de la inmortalidad en sentido propio, y una y otra explica, y concretamente determina, sin acordarse de la gracia santificante.

Recordemos ahora que para Santo Tomás, como para los teólogos anteriores y contemporáneos suyos, el estado de inocencia es esencialmente un estado de ordenación a Dios, causada por todos los dones del mismo. Para Santo Tomás, de ordenación sobrenatural; para los otros, de ordenación preternatural. Por lo mismo, para Santo Tomás incluye, además de los dones preternaturales, la gracia santificante, sin la que la ordenación sobrenatural al fin último ni concebirse puede siquiera. Y lo que se dice del don de inmortalidad en particular, habrá que afirmarlo también de cada uno de los otros dones en cuanto a la parte que en aquella sobrenatural ordenación a Dios, como fin último, les pertenece, y, en general, de todo el estado de inocencia o de justicia original, que esencialmente consiste en esa soberana y sobrenatural ordenación de todo el hombre a Dios. Por consiguiente, y siguiendo la misma línea del pensamiento de Santo Tomás, hay que decir que el estado de inocencia o de justicia original formalmente consiste en una recta e integral ordenación de todo hombre a Dios como fin sobrenatural, cuya causa formal es el alma del hombre por medio de los dones gratuitos, infundidos en ella por el mismo Dios, y cuya causa eficiente es Dios, que le comunicó aquellos dones y los conserva. Nos parece que dentro del pensamiento de Santo Tomás no cabe hablar de otra manera.

¿Qué parte le corresponde entonces a la gracia santificante en el estado de inocencia y qué relación guarda con los otros dones del mismo? En el estado de inocencia hay que distinguir dos cosas muy distintas entre sí: la rectitud de todo el hombre y su ordenación sobrenatural a Dios. Esta se encuentra en la sujeción inmediata de la mente a Dios, la cual se confunde con la misma rectitud de la mente respecto del fin sobrenatural, que es la primordial y más importante sujeción del estado de inocencia. Esta primera sujeción no es la misma gracia, sino efecto de la gracia, sin la cual no puede concebirse. La rectitud o sujeción del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la superior de la razón no son efecto de la gracia, sino de los dones preternaturales infundidos por Dios en el alma. Pero la *sobrenaturalidad* de toda la rectitud del hombre a Dios en el estado de inocencia es también efecto de la gracia. Y como las dos sujeciones inferiores, y, por tanto, toda la rectitud integral del hombre, fué concedida por Dios a éste por razón de su ordenación al fin sobrenatural, que se realiza en la sujeción superior de la mente, de aquí que la gracia sea no forma, sino *raíz* de donde brota y se nutre de savia sobrenatural todo el frondoso árbol del estado de inocencia. La gracia es, pues, elemento intrínseco de la justicia original, y por eso Santo Tomás no concibe ésta sin la gracia [76]. Pero no como forma, sino como *raíz* de la misma. El concepto y hasta la expresión son del mismo Santo Tomás (1 q.100 a.1 ad 2), y no se explica fácilmente cómo los autores que tratan de investigar el pensamiento del Angélico Doctor en este punto se obstinan en defender respecto de la gracia el concepto de forma que no encaja en el pensamiento ni en la letra del Doctor Común.

[76] *De malo* q.5 a.5 ad 16.

Tal vez ha influído mucho aquí el afán desmesurado de sistematizar y de encontrar la materia y la forma en todas partes, lo que puede llevar a resultados funestos si no se sabe contener e interpretar por las mismas leyes de la analogía. Porque la sobrenaturalidad de la ordenación de toda la rectitud del estado de inocencia es ciertamente efecto de la gracia, pero no toda la rectitud del mismo, ni aquella ordenación sobrenatural, por sí sola, puede ser considerada como la misma gracia, sino tan sólo como un efecto de ella, ni tampoco como causa formal de la justicia original, porque en ese caso también nosotros nos hallaríamos en el estado de justicia original. Pero, considerada esa ordenación sobrenatural comparativamente con la sujeción o rectitud del cuerpo al alma y de las potencias inferiores a la razón y a la subordinación de todas las cosas exteriores al hombre, guarda con todo esto, sin duda, la relación de forma a la materia, puesto que lo determina y eleva todo a un orden superior. Y en este sentido habla Santo Tomás en la famosa respuesta a la dificultad que se había propuesto en el *II Sent.* (d.32 q.1 a.1). Lo cual no quiere decir que la gracia sea causa formal de la justicia original ni que se confunda con esa ordenación, que es efecto de ella; ni que sea causa de la rectitud que en el estado de inocencia tienen el cuerpo respecto del alma y las potencias inferiores respecto de la razón; ni que aquella ordenación sobrenatural constituya por sí sola el estado de inocencia ni sea forma del mismo. En cambio, la *raíz* expresa de una manera perfecta todas las funciones que la gracia tiene en el estado de inocencia, ya en cuanto a la primera sujeción de la mente a Dios inmediatamente, como fin sobrenatural; ya en cuanto a la sobrenaturalidad de la ordenación de toda la rectitud del estado de inocencia, sin perjuicio ni menoscabo de ninguna de las cosas que lo constituyen e integran.

De aquí se deduce también claramente la distinción que hay entre la gracia y la justicia original o el estado de inocencia, la cual es real, pero no adecuada, sino inadecuada, de modo semejante a como las raíces se distinguen del árbol al cual nutren y suministran la savia que corre por él. Tan opuesta es al verdadero pensamiento de Santo Tomás sobre el estado de inocencia la distinción real adecuada de la gracia respecto del mismo, como su identificación formal con él. Son dos extremos de igual modo vitandos. La verdad está en el medio. Por eso mismo, tampoco tiene lugar en la justicia original una distinción adecuada de la gracia como don personal y como don de naturaleza, a no ser en un orden conceptual y meramente posible, distinto del actual [77].

En este sentido, el estado de inocencia, o de justicia original, incluyendo la gracia como parte suya muy principal, era un don de

[75] *De malo* q.4 a.3.
[77] *In Sent.* 2 d.29 q.1 a.2; *Quodl.* 1 a 8.

naturaleza y no un don meramente personal [18]. Porque la gracia no sólo era en el primer hombre un don personal, sino también y principalmente un don de la naturaleza humana, como un accidente de la misma. Por eso, «el pecado del primer hombre no sólo le privó de un bien personal, es decir, de la gracia y del orden debido de su alma, sino también de un bien perteneciente a toda la naturaleza» (*Cont. Gent.*, 4,52).

CUESTION 94

(In quatuor articulos divisa)

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum

Del estado y condición del primer hombre en cuanto al entendimiento

A continuación consideraremos el estado y condición del primer hombre, empezando por el alma y después por el cuerpo.

Sobre el primer aspecto estudiaremos dos cosas: la condición del hombre en cuanto a su entendimiento, y luego en cuanto a su voluntad.

Acerca de lo primero se preguntan, a su vez, cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Segunda: si podía ver las substancias separadas o ángeles.

Tercera: si poseyó la ciencia de todas las cosas.

Cuarta: si podía equivocarse o engañarse.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis (cf. q.90 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.97).

Circa primum consideranda sunt duo: primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem (q.95).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo: utrum videre potuerit substantias separatas, idest angelos.

Tertio: utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto: utrum potuerit errare vel decipi.

[18] I q.100 a.1c et ad 2; 1-2 q.81 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *Cont. Gent.* 4,52; *Comp. Theol.* c.187; *De malo* q.4 a.1.4 ad 1.

ARTICULO 1

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit [a]

Si el primer hombre vió a Dios en su esencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit.

1. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, «in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam», ut Damascenus dicit in II libro [1]. Et Augustinus dicit, in XIV «De civit. Dei» [2]: «Si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?» Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIV «De civ. Dei» (ibid.), quod «primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur». Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae «vidit Deum sine medio»; ut Magister dicit in I distinctione IV libri «Sent.». Vidit etiam sine aenigmate: quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV «De Trin.» [3]; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit, I ad Cor. 15,46, quod «non prius quod spirituale est, sed quod animale». Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in

Dificultades. Parece que el primer hombre vió a Dios en su esencia.

1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Mas el primer hombre, "cuando vivía en el paraíso, poseyó una vida bienaventurada y abundante en todo", en expresión del Damasceno. Y, como dice San Agustín, "si los hombres tenían sus afectos como ahora nosotros, ¿cómo eran felices en aquel lugar de inenarrable felicidad cual era el paraíso?" De donde parece que el primer hombre en el paraíso vió a Dios en su esencia.

2. Según San Agustín, "al primer hombre no le faltaba nada de lo que su voluntad recta podía alcanzar". Pero su voluntad recta ninguna cosa podía alcanzar mejor que la visión de Dios en su esencia. Por consiguiente, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin medio y sin enigma. Ahora bien, el hombre, en estado de inocencia, "vió a Dios sin medio", como dice el Maestro de las Sentencias: Lo vió también sin enigma, ya que, según San Agustín, el enigma lleva consigo obscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el primer hombre vió a Dios en su esencia.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal". Y siendo espiritual en sumo grado la visión de Dios en su esencia, síguese que el primer

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.1.2

[1] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,912.

[2] C.10: ML 41,417.

[3] C.9: ML 42,1069

hombre, en su estado primitivo de vida animal, no vió a Dios en su esencia.

Respuesta. El primer hombre no vió a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vió en rapto, cuando, según leemos en el Génesis, "hizo Yavé caer sobre Adán un profundo sopor". La razón de esto es que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Pero es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por ello, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de El voluntariamente por el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se afirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. — Por consiguiente, habiendo pecado Adán, es claro que no vió la esencia divina.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más excelente que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para comprender esto debemos tener en cuenta que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, así como al hombre se ve más perfectamente en un espejo en que su imagen está más clara. Por lo mismo, se ve a Dios más perfectamente por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Mas en esta vida el hombre no puede considerar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles

primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando «Deus immisit soporem in Adam», ut dicitur Gen. 2,21. Et huius ratio est qula, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti: naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. — Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus: et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur: sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur

Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI «Super Gen. ad litt.»[4], quod «fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli». Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit: habebat tamen «beatam vitam secundum quendam modum», ut Augustinus dicit XI «Super Gen. ad litt.»[5], inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod et promittebatur pro praemio.

Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur: non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demons-

al ocuparse de ellos. No obstante, como leemos en el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y firme contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la Verdad primera, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice San Agustín: "Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles". Así, pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Soluciones. 1. El primer hombre fué feliz en el paraíso, pero no con la felicidad perfecta a la cual había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; mas poseía, según palabras de San Agustín, "una vida en cierto modo bienaventurada", porque poseía cierta integridad y perfección natural.

2. La voluntad recta es la voluntad ordenada. Luego la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el estado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

3. Se distingue un doble medio. Uno, en el que se ve a la vez el medio y lo que por él se ve, como sucede cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo mismo. Otro medio, aquel por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido, como es el medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero, ya que no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de

[4] C.33 : ML 34,447.
[5] C. 18 : ML 34,438.

Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

Debe asimismo tenerse también en cuenta que la obscuridad que implica la palabra "enigma" puede tomarse en un doble sentido. Primeramente, en cuanto que toda criatura es algo obscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Y así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. Puede entenderse también la obscuridad en cuanto que procede del pecado, y así las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vió a Dios en enigma.

trationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat.

Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis: et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem: et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

ARTICULO 2

Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit [a]

Si Adán en estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia vió a los ángeles en su esencia.

1. Dice San Gregorio: "En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los angeles bienaventurados por la limpieza de su corazón y la excelencia de la visión".

2. El alma, en el estado presente, no puede conocer las substancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como leemos en el libro de la Sabiduría, "agrava al alma". De ahí que el alma separada puede conocer las substancias separadas, como ya dijimos. Pero el alma del primer hombre no era agravada por el cuerpo, que era incorruptible. Por consiguiente, podía ver las substancias separadas.

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit.

1. Dicit enim Gregorius, in IV «Dialog.» [b]: «In Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse».

2. Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod «aggravat animam», ut dicitur Sap. 9,15. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra (q.89 a.2) dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore: cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro «De causis» [7]. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.

Sed contra, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse: et hoc modo distinguitur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam: et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc: unde dicitur primus homo factus fuisse «in animam viventem» (Gen. 2,7), idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra (a.1) dictum est. Manifestum est autem ex praemissis [8] quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat.

Secundum autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit 4 cap. «De div. nom.» [9], se-

2. Una substancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como leemos en el libro "De las causas". Luego, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las substancias separadas.

Por otra parte, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las substancias separadas. Luego tampoco las conoció Adán.

Respuesta. El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. En primer lugar, por el modo diverso de su ser natural, y así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. En segundo lugar se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial; así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. En efecto, el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y gobernar al cuerpo, como ahora; por eso el Génesis dice que el primer hombre fué "ser animado"; es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma y no la estorbaba en nada, como queda dicho. Es cierto, además, por lo dicho, que, por el hecho de ser alma apta para gobernar y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes de la fantasía. Por lo tanto, también el alma del primer hombre conocía así.

Conforme a este modo de conocer, se da en el alma, como dice Dionisio, un movimiento en tres grados. El primero hace que ésta "vuelva de las cosas externas sobre sí misma";

[a] *De verit.* q.18 a.5.

[b] C.1: ML 77,317.

[7] § 12: S.TH., lect.13.

[8] Q.84 a.7; q.85 a.1; q.89 a.1.

[9] ML 3,705: S.TH., lect.7.

el segundo, que ascienda "para unirse a las virtudes superiores unidas", es decir, a los ángeles, y el tercero, que "sea conducida al bien supremo, es decir, a Dios".—Siguiendo, pues, el primer proceso, de las cosas hacia sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, puesto que la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a las cosas externas, como dijimos antes, y por el conocimiento de éstas puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por sus propiedades.—Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, según vimos, dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles.—El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto, puesto que ni aun los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la substancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, ya que su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de los objetos inteligibles internos. Y por esta superioridad sobre nosotros es por lo que dice San Gregorio que "estaba entre los espíritus de los ángeles".

Soluciones. 1. Con lo dicho queda ya resuelta la dificultad.

2. El que el alma del primer hombre no conociera las substancias separadas no provenía de la agravación del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto que las substancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

cundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod «a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam»; secundum autem est, prout anima ascendit ad hoc quod «uniatur virtutibus superioribus unitis», scilicet angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius «manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum».—Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra (q.87 a.3) dictum est: et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium.—Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra (q.55 a.2) dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipsi angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae, propter eius excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat videre angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus: quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius (l.c. nt.6) quod «intererat angelorum spiritibus».

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra (in c) dictum est: quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

3. El alma del primer hombre no podía, mediante el conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las substancias separadas, como queda dicho, porque cada substancia separada conoce a las demás al modo propio de ella.

ARTICULO 3

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium [a]

Si el primer hombre poseyó la ciencia de todo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium.

1. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas: huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I «Metaphys.» [10]; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales: quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est «sicut tabula in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima» [11]. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

2. Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

Dificultades. Parece que el primer hombre no poseyó la ciencia de todo.

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Ahora bien, no pudo poseerla por especies adquiridas, ya que tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en la "Metafísica"; y tal experiencia no la tenía. Tampoco por especies connaturales, puesto que era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, en expresión del Filósofo, "como una tabla lisa en la cual nada hay escrito". Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fué idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo conforme a su modo propio. Luego tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

---

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.1b.

[10] C.1 n.4.5 (Bk 980b28; 981a12): S.Th., lect.1 n.17-19.

[11] C.4 n.2 (Bk 430a1): S.Th., lect.9 n.722.

3. El estado de la vida presente es concedido al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito, ya que para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría crecido en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas, y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

Por otra parte, el primer hombre puso, como leemos en el Génesis, los nombres a los animales. Y como éstos deben acomodarse a la naturaleza, síguese que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Respuesta. Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Y, dado que las cosas en un principio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al cual pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fué producido en estado perfecto en su cuerpo para poder en seguida engendrar, también fué hecho perfecto en cuanto a su alma, para que pudiera instruir y gobernar a los otros.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fué creado por Dios en tal estado que tuviera la ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruído. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos, es decir, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente.—Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es

3. Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2,20. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium: et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam: quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare.

Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaccant in flumine, et alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis (in c) patet.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum sciterum, sed quantum ad modum sciendi: quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes.—Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiae: quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

necesario el conocimiento de las cosas que pueden saberse naturalmente, sino de las que superan el conocimiento natural, ya que la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer las cosas de la fe. Por ello el primer hombre recibió tanto conocimiento de estas cosas sobrenaturales, cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por industria natural pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, no las conoció el primer hombre: tales son los pensamientos de los hombres, los futuros contingentes y algunas cosas singulares; por ejemplo, qué número de piedrecitas se dan en los ríos y otras semejantes.

Soluciones. 1. El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas mediante especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fué distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dió a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como queda dicho.

3. Adán no hubiera progresado en la ciencia de los objetos naturales en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a los objetos sobrenaturales, hubiera progresado también en su número mediante nuevas revelaciones al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones.—Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre no es para otro principio de mérito como lo es de ciencia.

ARTICULO 4

Utrum homo in primo statu decipi potuisset [a]

Si el hombre en el estado primitivo podía ser engañado

Dificultades. Parece que el hombre en el estado primitivo podía ser engañado.

1. Dice el Apóstol que "la mujer, seducida, incurrió en la transgresión".

2. Dice el Maestro de las Sentencias que "la mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar". Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fué engañada antes de pecar.

3. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, se vea menos. La naturaleza del ojo, por otra parte, no fué reducida por el pecado. Por consiguiente, esto mismo debió suceder en el estado de inocencia, lo cual demuestra que el hombre se engañaría, como ahora respecto de la cantidad de la cosa vista.

4. Según San Agustín, el alma en el sueño toma las imágenes por las cosas mismas. Ahora bien, el hombre en estado de inocencia comería, y, por consiguiente, dormiría y soñaría, con lo que tomaría las imágenes por las cosas.

5. El hombre no conocería, como queda dicho, los pensamientos de los hombres ni los futuros contingentes. Luego, si alguien le dijera en torno de ellos falsedades, sería engañado.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aprobar lo verdadero por falso no es debido a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado".

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Tim. 2,14, quod «mulier seducta in praevaricatione fuit».

2. Praeterea, Magister dicit, 21 dist. II «Sent.» quod «ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit». Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

4. Praeterea, Augustinus dicit, XII «Super Gen. ad litt.» [12], quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus.

5. Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est (a.3). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit [13]: «Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati».

[a] *Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.16.
[12] C.2: ML 34,455.
[13] *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296.

Respondeo dicendum quod quidam [14] dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status: quia, ut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» [15], in illo statu «erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat». Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI «Ethic.» [16] Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis (q.17 a.3; q.85 a.6) quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur: sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quan-

Respuesta. Algunos dijeron que en la palabra "engaño" pueden distinguirse dos cosas: una ligera estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme, y la firme creencia. Respecto de lo que Adán conocía por su ciencia, no podía engañarse por ninguno de estos dos capítulos antes de pecar. Pero, respecto de aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Y esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial al hombre, y porque, no prestando con temeridad el asentimiento, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, ya que, como dice San Agustín, "en dicho estado se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado". Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal para el mismo, como se lee en la "Etica". Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Como en los miembros corpórales del primer hombre había carencia de alguna perfección, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así en su entendimiento podía haber carencia de algún conocimiento pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según la cual, siempre que el alma permaneciera sujeta a Dios, sus potencias inferiores se sometían a las superiores y no les oponían obstáculo alguno. Es claro, por lo di-

[14] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.92 a.4.
[15] C.10: ML 41,417.
[16] C.2 n.3 (BK 1139a28): S.TH., lect.2 n.1130; cf. *Metaph.* 5 c.4 n.1 (BK 1027b1): S.TH., lect.4 n.1230.

cho, que el entendimiento nunca se equivoca acerca de su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

Soluciones. 1. La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fué posterior al pecado de presunción interna, puesto que, como dice San Agustín, "la mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido ya antes el amor a la propia potestad y cierta estimación presuntuosa de sí misma".

2. La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural.—Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias.

3. Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

4. Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

5. Si alguien hubiera dicho algo falso en torno a los futuros contingentes o de los pensamientos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible, lo cual no es creer lo falso.

do naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones: sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI «Super Gen. ad litt.» [17], quod «mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio».

Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sententiarum sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur: quia per rationem veritatem diiudicaret.

Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somnio, non imputatur homini: quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile: et hoc non esset existimare falsum.

[17] C.30: ML 34,445.

Vel potest dici quod divinitus el subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.—Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit el subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habu.t.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en cosas de las cuales no tenía ciencia.—Y no puede alegarse, como hacen algunos, que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba, porque ya se había dado el pecado en el ánimo y no había recurrido al auxilio divino.

CUESTION 95

(In quatuor articulos divisa)

De his quae attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et iustitia

De las cosas tocantes a la voluntad del primer hombre, es decir, de la gracia y la justicia

Estudiaremos a continuación lo referente a la voluntad del primer hombre. Con respecto a lo cual se ofrecen a nuestra consideración dos puntos: la gracia y justicia del primer hombre y el uso de la justicia en cuanto al dominio sobre las demás cosas.

Acerca del primer punto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el primer hombre fué creado en gracia.

Segunda: si en el estado de inocencia tuvo pasiones en su alma.

Tercera: si poseyó todas las virtudes.

Cuarta: si sus obras fueron meritorias en el mismo grado que ahora.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis (cf. q.94 introd.). Et circa hoc consideranda sunt duo: primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiae quantum ad dominium super alia (q.96).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum primus homo creatus fuerit in gratia.

Secundo: utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio: utrum habuit virtutes omnes.

Quarto: utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

ARTICULO 1

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia [a]

Si el primer hombre fué creado en gracia

Dificultades. Parece que el primer hombre no fué creado en gracia.

1. Dice el Apóstol: "El primer hombre, Adán, fué hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante". Como la vivificación del espíritu viene de la gracia, síguese que es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Según San Agustín, "Adán no poseyó el Espíritu Santo". Ahora bien, todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo. Por consiguiente, Adán no fué creado en gracia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia.

1. Apostolus enim, I Cor. 15,45, distinguens Adam a Christo, dicit: «Factus est primus Adam in animam viventem: novissimus autem in spiritum vivificantem». Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De Quaestionibus Veteris et Novi Testamenti» [1], quod «Adam non habuit Spiritum Sanctum». Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum Sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Dice San Agustín que "Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primeramente el poder de su libertad y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia". De donde se sigue que creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad y después les dió la gracia.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «De correptione et gratia» [2], quod «Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium». Primo ergo condidit hominem et angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.

4. Dice el Maestro de las Sentencias que "al hombre en la creación le fué dado el auxilio con el cual podía perseverar, pero no progresar". Mas todo el que posee la gracia puede crecer por el mérito. Por consiguiente, el primer hombre no fué creado en gracia.

4. Praeterea, Magister dicit, in 24 distinctione libri II «Sent.», quod «homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere». Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe, ya que por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

5. Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis: cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

6. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, la cual no es sino consumación de la gracia. Con mayor razón, pues, la naturaleza fué anterior a la gracia.

6. Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura praecessit gratiam.

Sed contra, homo et angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia: dicit enim Augustinus, XII «De civit. Dei», quod «Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam» [3]. Ergo et homo creatus fuit in gratia.

Por otra parte, el hombre y el ángel se ordenan de igual modo a la gloria, ya que, según dice San Agustín, "Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia". Por lo tanto, el hombre fué creado en gracia.

Respondeo dicendum quod quidam [4] dicunt quod primus homo

Respuesta. Algunos dicen que el primer hombre no fué creado en gra-

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; d.29 a.2; *De malo* q.4 a.2 ad 22.

[1] AMBROSIASTER, p.1 q.123: ML 32,2370.
[2] C.10: ML 44,932. [3] C.9: ML 41,357.
[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.91 memb.1 a.1; S. BONAVENTURA, *Sent.* 2 d.29 a.2 q.2.

cia, pero que ésta fué dada antes de pecar, ya que muchos santos sostienen que el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia.—Pero que fué creado también en gracia, como otros sostienen, parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclesiástico, "Dios hizo al hombre recto". En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón, y el cuerpo, al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice San Agustín. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural; de serlo hubiera permanecido después de haber pecado, puesto que los dones naturales, como dice Dionisio, permanecieron en los demonios. Por donde la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice San Agustín que, "una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituída el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como pena correspondiente a su desobediencia". De lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia del cuerpo al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

Soluciones. 1. El Apóstol quiere significar que hay un cuerpo animal, ya que la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, que es "primogénito entre los muertos", como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por consiguiente, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no tuvo un alma espiritual, sino que no tuvo cuerpo espiritual.

2. Como dice San Agustín, no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; antes bien lo que se dice es que "no estuvo en él como ahora en los fieles", que son admitidos a recibir la herencia eterna en seguida de morir.

3. De la autoridad de San Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que muestra primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y qué consiguieron después mediante el auxilio de la gracia.

4. El Maestro de las Sentencias habla según la opinión de los que sostuvieron que el hombre no fué creado en gracia, sino en estado de naturaleza.—O puede también decirse que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fué añadido por gracia.

5. No siendo continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia aun en el primer instante de su creación.

6. Merecemos la gloria mediante un acto de gracia, pero no la gracia mediante un acto de naturaleza. No vale, pues, la comparación.

non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset: plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. — Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7,30: «Deus fecit hominem rectum». Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae: quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit [5]. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. 4 «De div. nom.» [6] Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae: non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XII «De civit. Dei» (l.c. nt.5), quod «posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale: quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est «primogenitus ex mortuis» (Col. 1,18), sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis Apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus Sanctus, sicut et in aliis iustis: sed quod «non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus», qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem.

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam: sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiae confirmantis.

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum.— Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

[5] Cf. *De civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386; *De peccat. merit. et remiss.* l.1 c.16: ML 44,120.
[6] § 23: MG 3,725; S.Th., lect.19.

ARTICULO 2

Utrum in primo homine fuerint animae passiones *

Si en el alma del primer hombre se dieron pasiones

Dificultades. Parece que en el alma del primer hombre no hubo pasiones.

1. Por las pasiones del alma, "la carne tiene tendencias contrarias al espíritu", lo cual no se daba en el estado de inocencia. Por lo mismo, en él no había pasiones del alma.

2. El alma de Adán era más noble que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Luego tampoco el alma tenía pasiones.

3. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Ahora bien, en Adán se daba una virtud moral perfecta. Por consiguiente, las pasiones se excluían totalmente de él.

Por otra parte, San Agustín dice que había en ellos "un amor imperturbable hacia Dios" y otras pasiones del alma.

Respuesta. Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. De ahí que unas pasiones del alma se ordenan al bien—tales como el amor y el gozo—, y otras al mal, como el temor y el dolor. Y como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice San Agustín, de ahí que las pasiones que se refieren al mal, como el temor, dolor y otras semejantes, no se dieran en Adán; ni tampoco las que se refieren al bien no poseído y que se va a poseer, como el deseo ardiente. Pero

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones.

1. Secundum enim passiones animae contingit quod «caro concupiscit adversus spiritum» (Gal. 5,17). Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

2. Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

3. Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV «De civit. Dei» [1], quod erat in eis «amor imperturbatus in Deum», et quaedam aliae animae passiones.

Respondeo dicendum quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, XIV «De civ. Dei» (ibid.): omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi: unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant: quod in statu innocentiae non erat.

Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra (q.97 a.2) dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas: «temperati» enim «est concupiscere sicut oportet, et quae oportet», ut dicitur in III «Ethic.» [2]

* A.sq. ad 2; *De verit.* q. 26 a.8.

[1] C.10: ML 41,417.

las pasiones que pueden referirse al bien presente, como son el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro que se poseerá a su debido tiempo, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto que en nosotros. En efecto, en nosotros el apetito sensitivo, en el cual residen todas las pasiones no está totalmente sometido a la razón; por lo cual a veces las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y otras veces siguen al mismo, en cuanto que el apetito sensitivo obedece en cierto modo a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón, y por ello no se daban más que pasiones consiguientes al juicio de la razón.

Soluciones. 1. La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón, lo cual no se daba en el estado de inocencia.

2. El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante. De la misma manera, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

3. La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones, ya que, como se lee en la "Etica", "es propio del moderado desear como conviene y lo que conviene".

[2] C.12 n.9 (Bk 1119b16): S.Th., lect. 22 n.547.

ARTICULO 3

Utrum Adam habuerit omnes virtutes [a]

Si Adán poseyó todas las virtudes

Dificultades. Parece que Adán no poseyó todas las virtudes.

1. Algunas virtudes se ordenan a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada, y la fortaleza el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Luego tampoco dichas virtudes.

2. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal: así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Como, según acabamos de ver, tales pasiones no existían en el estado de inocencia, síguese que tampoco se daban estas virtudes.

3. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. Y la misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Cosas ambas que no se daban en el estado de inocencia. Luego tampoco las virtudes correspondientes.

4. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, cómo muestra el pecado que cometió.. Por consiguiente, no poseyó todas las virtudes.

5. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, ya que importa un conocimiento obscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

Por otra parte, dice San Agustín: "El príncipe del pecado venció a Adán, que estaba hecho del polvo de la tierra, armado de la honestidad, compuesto de la templanza y brillante en claridad".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes.

1. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

2. Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est (a.2). Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit: importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quadam Homilia [b]: «Princeps vitiorum devicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum».

[a] *Sent.* 2 d.29 a.3.

[b] *Serm. contra Iudaeos* etc. c.2: ML 42,1117 (inter supposit. AUGUST.); cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.29.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra (a.1) quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur [10]. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. — Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis: unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum: ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum: erat enim primus homo sic dispositus, ut si

Respuesta. El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es manifiesto por lo dicho hasta aquí. Hemos visto, en efecto, que en el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios, y las potencias inferiores a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos de las virtudes. De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Mas debe tenerse en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente.—Y hay otras que implican imperfección, sea por parte del acto o de la materia. Y si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que es de las cosas que no se ven, y la esperanza, cuyo objeto son las cosas que no se poseen, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con la fruición de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en su acto.—Si, en cambio, la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, podía tal virtud darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto; tales son la penitencia, que es el dolor por un pecado cometido, y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena, puesto que tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección

[10] I-2 q.56 a.4.6; q.63 a.3.

del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo, "la vergüenza", cuyo objeto es una cosa torpe cometida, "le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si cometiera algo torpe".

Soluciones. 1. El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, es accidental a las mismas, porque hallan en el sujeto pasiones sobreabundantes. Pero de suyo les es propio sólo moderar las pasiones.

2. Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto.—Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en el hábito, como hemos dicho de la penitencia y la misericordia. Hay, en cambio, otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino de los deleites; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse

peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut Philosophus dicit, in IV «Ethic.» [11], quod «verecundia», quae est de turpi facto, «contingit studioso solum sub conditione: est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret».

Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status: poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum.—Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est (in c): Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum

[11] C.9 n.7 (BK 1128b29): S.TH., lect.17 n.877.

quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt (in c).

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus: et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis: et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los deleites, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza, no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. La solución está dada en la respuesta anterior.

4. La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primeramente, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia.—En segundo lugar, como circunstancia de virtud, y, así tomada, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. La solución va incluída en todo lo ya dicho.

ARTICULO 4

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra [a]

Si las obras del primer hombre eran menos meritorias que las nuestras

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.

1. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. 2,5: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit». Et Philosophus dicit, in II «Ethic.» [12], quod «virtus est circa difficile et bonum». Sed nunc est maior pugna

Dificultades. Parece que las obras del primer hombre fueron menos meritorias que las nuestras.

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los indigentes. Pero nosotros necesitamos de la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Luego se nos infunde más copiosamente la gracia. Y, siendo ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, ya que dice el Apóstol: "No es coronado sino el que compite legítimamente". Y el Filósofo dice que "la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno". Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lu-

[a] *Sent.* 2 d.29 a.4.

[12] C.3 n.6.10 (BK 1105a7-13): S.TH., lect.3 n.278.

cha y dificultad. Luego también mayor eficacia para merecer.

3. Dice el Maestro de las Sentencias que "el hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella". Luego nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

Por otra parte, de ser esto cierto, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Respuesta. La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. Primeramente, por la raíz de la caridad y de la gracia. Y tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, ya que el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios.—En segundo lugar, puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. En efecto, la viuda que echó dos ochavos en el gazofilacio hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba más sus facultades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, debe decirse que hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, siendo el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero, si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la flaqueza humana, puesto que es superior a las fuerzas propias una obra pequeña realizada

et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

3. Praeterea, Magister dicit, 24 distinctione II libri «Sent.», quod «homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit». Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione: qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur.—Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex: scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium (Mc. 12,41 sqq.; Lc. 21,1 sqq.), minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt: sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam Domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali; quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis: quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem: magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus

magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est (in c). Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile: promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est: unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

con dificultad que una obra grande realizada sin encontrar dificultad alguna.

Soluciones. 1. El hombre después del pecado necesita de la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, ya que antes de pecar necesitaba el hombre de la gracia para conseguir la vida eterna, y esto es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre necesita de ella, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como queda dicho. Y es un signo de la prontitud de la voluntad, que intenta lo que le es difícil; esta prontitud de voluntad es causada por la magnitud de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan pronta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, como penal que es, tiene también valor para satisfacer por el pecado.

3. La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia; como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por consiguiente, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTION 96

(In quatuor articulos divisa)

De dominio quod homini in statu innocentiae competebat

Del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia

Entramos a continuación en el estudio del dominio que correspondía al hombre en el estado de inocencia.

Y respecto de ello indagaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia dominaba a los animales.

Segunda: si dominaba a toda criatura.

Tercera: si eran iguales todos los hombres en el estado de inocencia.

Cuarta: si en aquel estado unos hombres dominaban sobre otros.

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae (cf. q.95 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur.

Secundo: utrum dominaretur omni creaturae.

Tertio: utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Quarto: utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

ARTICULO 1

Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur [a]

Si Adán en el estado de inocencia dominaba a los animales

Dificultades. Parece que Adán en el estado de inocencia no dominaba a los animales.

1. Dice San Agustín que los ángeles condujeron los animales hasta Adán para que les pusiese sus nombres. Y no sería esto necesario si el hombre por sí mismo dominase los animales. De donde se concluye que el hombre en aquel estado no dominaba a los animales.

2. No es fácil unir bajo un único dominio lo que mutuamente está en desacuerdo. Y son muchos los animales entre los que mutuamente no cabe inteligencia, como el lobo y la oveja. Por consiguiente, no todos los animales estaban bajo la potestad del hombre.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, IX «Super Gen. ad litt.» [1], quod ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

2. Praeterea, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Dice San Jerónimo: "Dios dió al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pero sabía que le serían útiles después de la caída." Luego cuando menos el uso de ese dominio sobre los animales no lo ejercería el hombre antes del pecado.

3. Praeterea, Hieronymus [2] dicit quod «homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit: praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum». Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Al dueño corresponde en primer lugar el preceptuar. Ahora bien, el precepto sólo se da al ser racional. Por tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

4. Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Por otra parte, dice el Génesis del hombre: "Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra."

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26, de homine: «Praesit piscibus maris, et volatilibus caeli et bestiis terrae».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.95 a.1) dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium: nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit, in I «Politic.» [3], quod venatio sylves-

Respuesta. Dijimos anteriormente que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, por consiguiente, anterior a esa desobediencia, nada se oponía a la sujeción natural debida a él. En efecto, todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Y ello por una triple razón. La primera, por el proceso de toda la naturaleza, pues así como en la generación de las cosas se percibe un orden que va de lo imperfecto a lo perfecto—la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior—, de igual modo sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas. Y así, las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas, y los hombres, de las plantas y animales. De donde se infiere que este dominio de los animales es natural al hombre, por cuya razón dijo el Fi-

[a] *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

[1] C.14: ML 34,402.

[2] Cf. BEDAM, *Hexaem.* l.1 super Gen.1,26: ML 91,31.

[3] C.3 n.8 (BK 1256b24): S.TH., lect.6.

lógico que la caza de los animales silvestres es justa y natural, pues por ella el hombre se apropia de lo que naturalmente le corresponde

La segunda es el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Siendo, por tanto, el hombre creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, sometidos por ello a su dominio.

La tercera se toma de algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en actos particulares, mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, causa de todo el ámbito de sus acciones. Por otra parte, todo lo que es participado está bajo lo que es por esencia y universal. De donde se concluye que la sujeción de los animales al hombre es natural.

Soluciones. 1. Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. Ahora bien, el ángel es naturalmente superior al hombre, por lo cual puede producir efectos que no puede el hombre, tales como la reunión instantánea de todos los animales.

2. Algunos sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y demás animales.—Pero esto es contrario a la razón, puesto que el pecado no cambió la naturaleza de los animales, haciendo que los que ahora se alimentan de carne, como los leones y halcones, hasta entonces lo hicieran de hierbas. La glosa de Beda al Génesis no dice que todos los animales se alimentasen de hierba y troncos, sino sólo algunos. Existía, por consiguiente, discordia entre los animales.—Pero esto no limitaba el dominio del hombre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre hacía las veces de ministro, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

trium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.

Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus: in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quod quidam [4] dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. — Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. 1,30, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter

[4] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.93 memb.2.

quaedam animalia. — Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis: ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem: neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret (Gen. 2,19), quae eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

3. En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban de animales para subvenir a las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y en ellos no había ningún movimiento desordenado en la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo poseía la suficiente resistencia. No obstante, necesitaban de su presencia para conocer sus naturalezas, como lo muestra el hecho de que Dios le presentó a Adán los animales para que les pusiese nombres, que designan su naturaleza.

4. También los animales tienen en su natural instinto algo como prudencia y razón, por lo cual las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTICULO 2

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas

Si el hombre tenía dominio sobre las restantes criaturas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas.

1. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III «De Trin.» [5], «materia corporalis

Dificultades. Parece que el hombre no tenía dominio sobre las restantes criaturas.

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Y dice San Agustín que "la materia corporal no obraría al antojo ni siquiera

[5] C.8: ML 42,875.

de los santos ángeles". Por consiguiente, mucho menos del hombre en el estado de inocencia.

2. En las plantas no existen otras facultades del alma que la nutritiva, la de crecimiento y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por consiguiente, puesto que el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba las plantas.

3. El dominio de una cosa importa poder cambiarla. Y el hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, cosa propia de Dios, como afirma Dionisio. Por tanto, no tenía dominio sobre ellos.

Por otra parte, afirma el Génesis del hombre: "Domine sobre toda criatura".

Respuesta. En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre las demás cosas. Cuatro cosas cabe considerar en el hombre: la razón, que le es común con los ángeles; las potencias sensitivas, que le son comunes con los animales; las naturales, que le son comunes con las plantas, y el cuerpo, que le iguala a los seres inanimados. Pues bien, la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. Por consiguiente, el hombre en el primer estado no dominaba los ángeles; y lo de "a toda criatura" ha de entenderse de "la que no es a imagen de Dios".—Tocante a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen algún tanto a la razón, el alma las domina imperando. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales.—Las potencias naturales y el mismo cuerpo

non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis». Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

2. Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

3. Praeterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut Dionysius, dicit in Epistola «ad Polycarpum» [6]. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,26, de homine: «Praesit universae creaturae».

Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare: scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu; et quod dicitur «omni creaturae», intelligitur «quae non est ad imaginem Dei». Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.—Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam

[6] § 2: MG 3,1080.

homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre en estado de inocencia no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y constante, sino que libremente se servía de ellos.

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum homines in statu innocentiae fuissent aequales

Si en el estado de inocencia eran iguales todos los hombres

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales.

1. Dicit enim Gregorius [7] quod, «ubi non delinquimus, omnes pares sumus». Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis: secundum illud Eccli. 13,19: «Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi». In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

3. Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit: ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13,1: «Quae a Deo sunt, ordinata sunt». Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus, XIX «De civit. Dei» [8]: «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia todos los hombres eran iguales.

1. Dice San Gregorio: "Cuando no faltamos, somos todos iguales". Y en el estado de inocencia no había faltas. Luego todos eran iguales.

2. El mutuo amor se engendra por la semejanza y la igualdad, pues leemos en la Escritura: "Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo". Y, dado que en aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz, se sigue que entonces todos eran iguales.

3. Los efectos cesan junto con la causa. Ahora bien, la causa de la actual desigualdad entre los hombres se deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; y por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos, cosa que no sucedería en aquel primer estado.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Lo que existe, por Dios está ordenado". Y el orden se establece entre lo dispar. Dice, en efecto, San Agustín: "El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su

[7] *Moral.* 21 c.15: ML 76,203; *De reg. past.* p.2 c.6: ML 77,34.
[8] C.13: ML 41,640.

lugar propio". Por consiguiente, existía disparidad en aquel primer estado sobremanera armonioso.

Respuesta. Debe decirse que alguna disparidad debió existir en aquel estado, cuando menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación.—E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero aun respecto del alma habría disparidad en justicia y ciencia. Y es que el hombre no obraba necesaria, sino libremente, de donde se seguía que pudiesen aplicar más o menos el ánimo a hacer algo, a querer o a conocer, adelantando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Aun por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Podían, por tanto, los agentes exteriores servirles de mayor o menor ayuda o utilidad, dado que su vida se sustentaba con alimentos. Y así no hay inconveniente en decir que unos fuesen más robustos, de mayor talla, de mayor belleza o complexión que otros, debido a las influencias de la atmósfera o de los astros. Bien entendido que en los inferiores no se daría ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Soluciones. 1. El intento de San Gregorio es excluir la disparidad que se origina de la justicia y del pecado, que hace que unos tengan que ser reprimidos por otros con castigos.

2. La igualdad causa un amor mutuo equivalente. No obstante, entre los no iguales cabe mayor amor, aunque no sea igual por ambas partes. En efecto, el padre ama al hijo con un amor natural mayor que el del hermano al hermano, aunque el

loca tribuens dispositio». Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum: quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. — Similiter etiam quantum ad aetatem: sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii.

Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus: cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum (in c) modum, absque aliquo defectu naturae.

hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. La causa de la desigualdad podría venir de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos elevaría más que a otros, mostrando así la belleza del orden entre los hombres; o también vendría de la naturaleza en el sentido ya dicho, sin significar esto imperfección natural alguna.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur [a]

Si existía dominio de unos hombres sobre otros

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur.

1. Dicit enim Augustinus, XIX «De civ. Dei» [9]: «Hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori».

2. Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati: dictum est enim mulieri post peccatum, «Sub potestate viri eris», ut dicitur Gen. 3,16. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

3. Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando «nihil aberat quod bona voluntas cupere posset», ut Augustinus dicit XIV «De civ. Dei» [10]. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

Dificultades. Parece que no existía dominio de unos hombres sobre otros.

1. Dice San Agustín: "Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor el hombre del hombre, sino sólo de las bestias."

2. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. Y la sujeción de unos hombres a otros, como la de la mujer al hombre, fué impuesta por el pecado, pues se dice a la mujer en la Escritura: "Serás dominada por tu marido." Por consiguiente, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido a otros hombres.

3. Sujeción y libertad se oponen. Ahora bien, entre los primeros bienes del estado de inocencia se contaba el de la libertad, pues en aquel estado "no les faltaba cosa que pudiese apetecer la buena voluntad", según San Agustín. Luego el hombre no dominaba a los otros en el estado de inocencia.

---

[a] Supra q.92 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.44 q.1 a.3.

[9] C.15: ML 41,643.

[10] C.10: ML 41,417.

Por otra parte, tenemos que los hombres en aquel estado no eran de condición superior a los ángeles. Y entre éstos se da dominio, habiendo un orden de ángeles que se llaman "dominaciones". Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que unos hombres dominasen a otros.

Respuesta. El dominio tiene doble acepción. La primera es lo opuesto a la servidumbre, y en este sentido domina el que tiene un siervo. La segunda se refiere a cualquier modo de tener alguien en sujeción, y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible.

La razón es que el siervo y el libre difieren en que "el libre es dueño de sí", como dice el Filósofo, mientras que el siervo se ordena a otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a uno para utilidad propia. Y, dado que todos apetecen el bien propio y se contristan de que lo que debiera ser propio ceda en favor de los demás, este dominio importa la aflicción de los sometidos, por lo cual no podía existir en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Y este dominio es el que existía en el estado de inocencia por doble razón. La primera, por la naturaleza social del hombre, que se cumplía también en el estado de inocencia. Ahora bien, la vida social no se da si no hay al frente uno que la dirija al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas, y uno sólo a una. Por esta razón dice el Filósofo que, cuando muchas cosas se ordenan a una sola, siempre hay algo que es primero y dirige.—La segunda sería el inconveniente que habría de no poner al servicio de los demás la superioridad de ciencia y justicia de que algunos estaban poseídos, pues dice la Escritura: "El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros." Y San Agustín dice: "Los justos no mandan por la complacencia de mandar, sino por el deber de aconsejar; así es el orden natural y así constituyó Dios al hombre."

Soluciones. Con lo dicho quedan resueltas todas las objeciones, pues parten de la primera acepción de dominio.

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur: unde et unus ordo «Dominationum» vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti: et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur: sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod «liber est causa sui», ut dicitur in principio «Metaphys.» [11]**; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.**

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale: unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio «Politic.» [12]**, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.—Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. 4,10: «Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes». Unde Augustinus dicit, XIX «De civ. Dei»** [13]**, quod «iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit».**

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo dominii.

[11] C.2 n.9 (Bk 982b26) : S.Th., lect.3 n.58.

[12] C.2 n.9 (Bk 1252a8) : S.Th., lect.3

[13] C.14,15 : ML 41,643

CUESTION 97

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem

De lo que se refiere a la conservación del individuo en el estado del primer hombre

A continuación se estudia lo referente al cuerpo en el estado del primer hombre. Primero, lo referente a la conservación del individuo. Y segundo, a la de la especie.

Respecto de lo primero preguntaremos cuatro cosas:

Primera: si el hombre en el estado de inocencia era inmortal.

Segunda: si era impasible.

Tercera: si necesitaba alimentarse.

Cuarta: si el árbol de la vida le daba la inmortalidad.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus (cf. q.94, introd.). Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei (q.98).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo: utrum esset impassibilis.

Tertio: utrum indigeret cibis.

Quarto: utrum per lignum vitae immortalitatem consequerentur.

ARTICULO 1

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era inmortal

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no era inmortal.

1. "Mortal" entra en la definición del hombre, y la definición acompaña siempre a lo definido. Por tanto, si existía el hombre, debía ser mortal.

2. Dice el Filósofo: "Lo corruptible e incorruptible difieren genéricamente." Y entre lo que difiere genéricamente no cabe mutuo cambio. Si, pues, el primer hombre era incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis.

1. «Mortale» enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Praeterea, «corruptibile et incorruptibile genere differunt», ut dicitur in X «Metaphys.» [1] Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. La inmortalidad en aquel estado sería por naturaleza o por gracia. No podía ser por naturaleza, pues, permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según leemos en la Escritura: "Le salvó de su caída", y con ella habría recuperado también la inmortalidad. Por consiguiente, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

4. La inmortalidad nos es prometida como premio: "La muerte no existirá más", dice la Escritura. Ahora bien, el hombre no fué creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Luego en el estado de inocencia no fué inmortal.

3. Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam: quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam: quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10,2: «Eduxit illum a delicto suo»; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit». Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Por otra parte, dice San Pablo: "Por el pecado entró la muerte en el mundo." Luego antes el hombre era inmortal.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5,12, quod «per peccatum intravit mors in mundum». Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae: eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile.—Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae: quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam: quia, ut dicit Augustinus in Epistola «Ad Dioscorum» [2], «tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor».—Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut

Respuesta. La incorruptibilidad tiene triple sentido. Uno, referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que o no tiene materia, como el ángel, o la tiene con potencia a una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son naturalmente incorruptibles.—Otro, referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en una cosa naturalmente corruptible. Esto se llama incorruptible por gloria, pues, como dice San Agustín, "Dios hizo el alma de tal vigor natural que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción."—El tercer sentido se toma de la causa eficiente. Y éste es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice San Agustín, "Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese

[a] Supra q.76 a.5 ad 1; *Sent.* 2 d.19 a.2.4; 4 d.44 q.3 a.1 q.ª2; *De verit.* q.24 a.9; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* 5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

[1] IX c.10 n.1 (Bk 1058b28): S.Th., l.10 lect.12 n.2136.

[2] *Epist.* 118 c.3: ML 33.439.

la vida o la muerte." En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Y esto fué razonablemente dado, ya que, como el alma racional—según dijimos—excede la proporción de la materia corporal, era preciso que desde el principio le fuese dada una virtud que pudiese conservar el cuerpo más allá de lo que pedía su naturaleza material.

Augustinus dicit in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» [3], **«Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigoret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem». Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedet proportionem corporalis materiae, ut supra (q.76 a.1) dictum est; conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.**

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur (3 q.14 a.4 ad 1).

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

Soluciones. Las objeciones primera y segunda parten de lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de gracia. Y si bien recuperó la gracia, por la que quedaba limpio de la culpa y merecía la gloria, no así el efecto de la inmortalidad. Este se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos.

4. No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en el estado de inocencia.

ARTICULO 2

Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia era pasible

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia era pasible.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis.

1. "Sentir es una cierta pasión". Y el hombre en el estado de inocencia era sensible. Luego también era pasible.

1. «Sentire» enim «est pati quoddam» [4]. Sed homo in statu

[a] *Sent.* 2 d.19 a.3; 4 d.44 a.1 q.4 ad 1.
[3] AMBROSIASTER, p.1 q.19: ML 35,2227.
[4] ARISTOT., *De anima* 2 c.11 n.2 (BK 423b26): S.TH., lect.23 n.546.

innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. El sueño es una pasión. Y, como el hombre en el estado de inocencia dormía, pues leemos en el Génesis: "Envió Dios a Adán un profundo sopor", se sigue que era pasible.

2. Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset, secundum illud Gen. 2,21: «Immisit Deus soporem in Adam». Ergo fuisset passibilis.

3. En el mismo lugar se añade que "tomó una de sus costillas". Luego al menos en la escisión de un miembro fué pasible.

3. Praeterea, ibidem subditur quod «tulit unam de costis eius». Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. El cuerpo del hombre era blando, y, por consiguiente, pasivo respecto de lo duro, que al chocar con su cuerpo le inmutaría. Luego el primer hombre fué pasible.

4. Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis: quia «passio, magis facta, abilcit a substantia» [5].

Por otra parte, está que, de ser pasible, sería también corruptible, pues "la pasión agrandada transforma la substancia".

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie: et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis: in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. — Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur «pati quoddam» [6].

Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae possibilis erat, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis: poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a na-

Respuesta. La pasión se toma en doble sentido. En el primero, el propio, padecer es ser alterado en una disposición natural. En efecto, la pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios son mutuamente activos y pasivos, pues unos alteran las disposiciones naturales de otros.—En el segundo, más corriente, la pasión es cualquier mutación, aun la que perfecciona la naturaleza, y en este sentido el sentir y entender son "una cierta pasión".

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo, mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en alma y en cuerpo, por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, y aun de la muerte, si hubiera perseverado sin pecado.

Soluciones. 1 y 2. Con lo dicho se resuelven las dos primeras objeciones, pues el sentir y el dormir no

[5] ARISTOT., *Topic.* 6 c.6 n.21 (BK 145a3).
[6] ARISTOT., *De anima* 3 c.4 n.2 (BK 429a13): S.TH., lect.7 n.675; cf. supra arg.1

cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan a su bien.

3. La costilla de Adán, como dijimos, le fué dada como principio del género humano, al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. En parte la propia razón, que dicta qué cosas son nocivas, y en parte la divina Providencia, que la defendía de todo incidente que le pudiera sobrevenir, preservaban el cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión de cualquier cuerpo duro.

turali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra (q.92 a.3 ad 2) dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

ARTICULO 3

Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibis [a]

Si el hombre en el estado de inocencia necesitaba alimentos

Dificultades. Parece que el hombre en el estado de inocencia no necesitaba alimentos.

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Luego no necesitaba alimentos.

2. La comida es necesaria para la nutrición. Pero ésta importa alteración. Y, puesto que el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Luego no necesitaba alimentos.

4. El alimentarse implica la emisión de los residuos, cosa incompati-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis.

1. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae, ut videtur, nulla fiebat deperditio: quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare: quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluita-

[a] *Sent.* 2 d.19 a.2 ad 2; *Cont. Gent.* 4,83; *De malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend. Theol.* c.156

tum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,16: «De omni ligno quod est in Paradiso, comedetis».

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse, anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare: unde dicitur Gen. 2,7: «Factus est homo in animam viventem», idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima: et ideo corpus illud dicebatur «animale» (cf. I Cor. 15,44), inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro «De anima» [1], est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus: immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora «spiritualia» dicentur (cf. I Cor. 15,44). Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt: sed in statu innocentiae eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in

ble con la dignidad de aquel primer estado. Por tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

Por otra parte, dice el Génesis: "De todo árbol que hay en el paraíso puedes comer".

Respuesta. El hombre en el estado de inocencia tenía una vida vegetativa, que necesitaba alimentos; sin embargo, después de la resurrección, su vida será espiritual y no los necesitará. Para comprender esto hay que tener en cuenta que el alma racional es, a la vez, alma y espíritu. Es alma, por lo que tiene de común con la de los animales el informar el cuerpo; y así leemos en la Escritura: "Y fué el hombre ser animado", esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu en lo que tiene de específico, a saber, su potencia intelectiva inmaterial.

En el primer estado, el alma racional informaba en su razón de alma el cuerpo, y así éste se llamaba "animal", por tener la vida del alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como dice el Filósofo, a la cual le compete alimentarse, engendrar y crecer. Por consiguiente, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado.—Pero en el estado último, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu, esto es, la inmortalidad en todos; y en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados "espirituales", la impasibilidad, la gloria y la virtud. Después de la resurrección, por consiguiente, los hombres no necesitarán alimentarse, pero en el estado de inocencia sí.

Soluciones. 1. Dice San Agustín: "¿Cómo podía ser inmortal lo que

[1] L.2 c.4 n.2 (Bk 415a23): S.Th., lect.7, n.309; l.3 c.9 n.4 (Bk 432b8): S.Th., lect.14 n.798.

necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no necesitaba de alimento ni de bebida." Ya dijimos que la inmortalidad de aquel primer estado estaba sobreañadida al alma como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Y así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; de donde, para que no se consumiese, debía ser restaurado con alimento.

2. En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en substancia del alimentado. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Además que esta tal pasión es perfección de la naturaleza.

3. Si el hombre no se proveyese con alimento, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. Opinan algunos que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual de la nutrición no restaría nada.—Pero esto no parece razonable, ya que en el alimento siempre habría alguna materia indigerible que debía arrojarse. No obstante, estaba de tal modo ordenado que no había indecencia alguna en ello.

libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.3): «Quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortale enim non eget esca neque potu». Dictum est enim supra (a.1) quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem: non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit (Gen. 2,16-17) ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium: unde non fuisset ibi superfluitatum emissio.—Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULO 4

Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitae immortalitatem consecutus fuisset [a]

Si el hombre en el estado de inocencia conseguiría la inmortalidad por el árbol de la vida

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis.

1. Nihil enim potest agere ultra suam speciem: effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile: alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (a.3 ad 2). Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales: quos irridet Philosophus in III «Metaphys.» [a]

Sed contra est quod dicitur Gen. 3,22: «Ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum».

Praeterea, Augustinus, in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (cf. nt.3), dicit: «Gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat: denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae».

Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo re-

Dificultades. Parece que el árbol de la vida no podía causar la inmortalidad.

1. Ninguna cosa puede producir un efecto que exceda su forma. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación substancial, como dijimos. Luego no podía causar la incorruptibilidad.

2. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualesquiera otros seres naturales son naturales. Por tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo, que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

Por otra parte, se dice en el Génesis: "No vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre".

2. Dice San Agustín: "El gusto del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Y aun después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él".

Respuesta. El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no en absoluto, y para comprenderlo claramente basta distinguir los dos remedios que el

[a] *Sent.* 2 d.19 a.4; *De malo* q.5 a.5 ad 8.9.

[a] II c.4 n.12.13 (Bk 1000a12-19): S.Th., l.3 lect.11 n.468.

hombre tenía en aquel estado contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Y esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del paraíso, del mismo modo que nuestros alimentos ahora.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo, cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud constitutiva, como el agua añadida al vino toma el sabor de éste; pero, si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. En efecto, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después el alimento asimilado sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; y, finalmente, en la vejez, ni aun para esto, viniendo así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. — Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que robustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por la unión de lo extraño. Y así dice San Agustín: "Tenía a mano la comida, por que no tuviese hambre; la bebida, por que no tuviese sed, y el árbol de la vida, para que no le menoscabase la senectud". Y en otra parte dice que "el árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres a modo de medicina".

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. En efecto, la virtud de cualquier cuerpo es finita, y por ello la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar el cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado

media ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus.

Secundus autem defectus est quia, ut Philosophus dicit I «De generat.» [9], **illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei: sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit: unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis.— Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae: habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei»** [10], **quod «cibus aderat homini ne esuiret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret». Et in libro «De quaest. Vet. et Nov. Test.» (l.c. nt.3), dicit quod «vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum prohibebat».**

Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae: neque etiam poterat immortalitatis dispositionem cor-

[9] C 5 n.18 (Bk 322a28): S.Th., lect.17 n.6.
[10] C 26: ML 41,434.

pori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

Et per hoc patet responsio ad obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum (in c).

tiempo. Y es que, cuanto mayor es la virtud de una cosa, más perdurable es su efecto. Por consiguiente, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por determinado tiempo, acabado el cual, o el hombre sería cambiado a una vida espiritual o de nuevo necesitaría comer del árbol de la vida.

Soluciones. Con esto quedan resueltas las objeciones; pues de las primeras se deduce que no causaba la absoluta incorruptibilidad, y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo ya dicho.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 98-99

TRANSMISION DE LA NATURALEZA

En el estado de inocencia se transmitiría a los hijos la naturaleza humana por verdadera generación y no tendrían al principio el desarrollo perfecto de sus miembros ni tampoco de su razón, sino tan sólo de un modo relativo.

Nada más crear Dios al hombre, juntamente con la mujer, les impuso el mandato de multiplicarse en la procreación de hijos (Gén. 1,28). Y como las condiciones del estado en que los había constituído eran incompatibles con toda perturbación y desorden de la razón por la parte sensitiva, Santo Tomás no vacila en afirmar que la continencia no sería virtuosa en el estado de inocencia [1]. Todos, por tanto, tendrían hijos, a los que comunicarían su naturaleza [2]. Para lo cual Santo Tomás supone, con fundamento, que entonces habría tantas hembras como varones, obedeciendo la diferenciación del sexo a la misma voluntad de los padres, ya que en aquel estado no podía haber desorden alguno, y la voluntad del hombre tenía un dominio perfecto sobre todas las cosas, cuanto más sobre el resultado de sus propios actos [3].

Algunos autores llegaron a pensar, entre los que se encuentran también algunos Padres, que la naturaleza no se transmitiría entonces por la generación a causa de la torpeza de este acto, sino inmediatamente por Dios, como en los ángeles. Decían también que los niños tenían desde un principio el desarrollo perfecto de sus miembros y de su razón, poseyendo desde un principio el conocimiento perfecto de todas las cosas. Porque en el estado de inocencia no podía haber ningún defecto.

Santo Tomás tiene todas estas cosas por verdaderas utopías, y establece el principio de que el desarrollo orgánico progresivo es una ley de la misma naturaleza, y, por consiguiente, que los defectos congénitos al principio de origen son totalmente compatibles con la perfección del estado de inocencia, a diferencia de los que miran a su envejecimiento y disolución, de los cuales precisamente la preservaba el estado de inocencia [4]. Y otro tanto hay que decir también de la razón, la cual en su ejercicio depende objetivamente de los sentidos, cuyo funcionamiento es correlativo a su perfección orgánica [5]. Pero, llegado el tiempo oportuno, tendrían un conocimiento más perfecto que el que tienen ahora los niños, como luego veremos.

---

[1] *Quodl.* 3 q.11; 1 q.98 a.2 ad 3.
[2] *Quodl.* 3 q.11.
[3] 1 q.99 a.2c et ad 2; *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 1; *Quodl.* 3 q.11.
[4] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.1c et ad 3; 1 q.101 a.2; *De verit.* q.18 a.7.
[5] 1 q.99 a.1; *De verit.* q.18 a.8.

CUESTION 98

(In duos articulos divisa)

De pertinentibus ad conservationem speciei

De lo perteneciente a la conservación de la especie

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei (cf. q.97 introd.). Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae (q.99).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Secundo: utrum fuisset generatio per coitum.

Viene ahora el estudio de lo que pertenece a la conservación de la especie. En primer lugar, trataremos de la generación, y luego de la condición de los hijos.

Respecto de lo primero, preguntaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia habría generación.

Segunda: si la generación era por coito.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio [a]

Si en el estado de inocencia habría generación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio.

1. «Generationi» enim «corruptio est contraria», ut dicitur in V «Physic.» [1] Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest: unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fie-

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación.

1. "La generación es lo contrario a la corrupción", dice el Filósofo. Y las cosas contrarias tienen una misma razón. Ahora bien, como en el estado de inocencia no habría corrupción, tampoco generación.

2. La generación se ordena a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse, y así en los seres eternos no hay generación. Y como en el estado de inocencia el hombre viviría perpetuamente, no hacía falta generación.

3. Por la generación se multiplican los hombres. Y, aumentados los dueños, es necesario dividir las po-

---

[a] *Sent.* 2 d.20 q.1 a.1.
[1] C.5 n.6 (Bk 229a12): S.Th., lect.8 n.11.

sesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Luego, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece que es contrario al derecho natural, según el cual todas las cosas son comunes, en sentir de San Isidoro. Por consiguiente, no habría generación en el estado de inocencia.

Por otra parte, dice la Escritura: "Procread, y multiplicaos, y henchid la tierra". Esta tal multiplicación no puede hacerse sino por generación, supuesto que en un principio sólo fueron creados dos. Luego en el primer estado habría generación.

Respuesta. En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres, pues, de lo contrario, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario, como medio de alcanzar un gran bien. En efecto, hay que tener en cuenta que el hombre, según su naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, puesto que su alma es naturalmente incorruptible, y el cuerpo, corruptible. Debe notarse asimismo que el fin de la naturaleza opera de distinto modo en lo corruptible y en lo incorruptible. Y es que a lo que la naturaleza tiende siempre y continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante determinado tiempo no es algo primario en la naturaleza, sino subordinado a otro, pues, en caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y puesto que en los seres corruptibles tan sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie—a cuya conservación se ordena la generación—es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las substancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente, por lo cual en ellas la conservación

ri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit [2]. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1,28: «Crescite et multiplicamini, et replete terram». Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset: cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis: alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles: nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum: alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: et ideo etiam ipsa individua

[2] *Decret.* 1 5 c 4: ML 2,199.

sunt de principali intentione naturae.

Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae Auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiae.

Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II «Politic.» [3] Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur: cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Por consiguiente, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, corruptible de por sí. Y por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza—o mejor, al autor de la naturaleza, único creador de las almas—el intento de multiplicar los individuos. Por ello estableció la generación aun en el estado de inocencia para multiplicar el género humano.

Soluciones. 1. El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible de por sí, y era el alma la que le preservaba de la corrupción. Por consiguiente, no debía quitársele la generación, que va aneja a la parte corruptible.

2. Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviese por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión es origen de discordia, como nota el Filósofo. Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordias. Y esto hay ocasión de verlo ahora entre hombres rectos.

ARTICULO 2

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum [4]

Si en el estado de inocencia habría generación por coito

Ad secundum sic proceditur Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia no habría generación por coito.

[3] C. 2 n. 3 (Bk 1263a21): S.Th., lect.4.

[4] *Sent.* 2 d.20 q.1 a.2

1. San Juan Damasceno pinta al primer hombre en el paraíso como "otro ángel". Ahora bien, en el estado siguiente a la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, "ni se casarán ni se darán en casamiento", como dice el Evangelio. Luego tampoco en el paraíso habría generación por coito.

2. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. De ser la generación antes del pecado por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el paraíso, lo cual está contra la misma Escritura.

3. Por la vehemencia del deleite de este acto, el hombre se asemeja a las bestias, por cuya razón se alaba la continencia. Y el Salmista compara al hombre con las bestias por el pecado: "El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende; es semejante a los animales". Luego antes del pecado no había unión carnal.

4. En el estado de inocencia no habría corrupción. Y la virginidad se pierde por el coito. Luego éste no existía en el estado de inocencia.

Por otra parte, Dios creó hombre y mujer antes del pecado. Y, como Dios no hace nada en vano, habría coito en el estado de inocencia, pues a él se ordena la distinción sexual.

2. Leemos que la mujer fué creada como ayuda para el varón. Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda del varón.

Respuesta. Algunos antiguos doctores, atendiendo a la fealdad que

1. Quia, ut Damascenus dicit[4], primus homo erat in Paradiso terrestri «sicut angelus quidam». Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, «neque nubent neque nubentur», ut dicitur Mt. 22,30. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam (Gen. 4,1).

3. Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis: unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi 48,21: «Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis». Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

4. Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Praeterea, Gen. 2,18-20 dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum Doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit «De homine»[5], quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit (ibid.) quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra (q.97 a.3) dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina.—Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV «De civ. Dei»[6], «Absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa

[4] *De fide orth.* l.2 c.11 : MG 94,913.

importa este acto en el actual estado, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Y así, San Gregorio Niseno dice que en el paraíso el género humano se multiplicaría sin concúbito, como los ángeles se multiplicaron por creación de Dios. Y añade que Dios creó hombre y mujer en el primer estado previendo el pecado y el modo de generación que después de él habría de darse.

Pero esto se dice sin razón. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Ya hemos visto, por otra parte, que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Y esto lo muestran los miembros naturales destinados a ello, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

Pero en el coito en el estado actual hay dos cosas. Una, propia, que es la unión de hombre y mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Por consiguiente, ya que en todos los seres con distinción sexual el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza postula la unión de ambos para engendrar.—Lo otro que se puede considerar es la fealdad de una concupiscencia inmoderada, que no existiría en el estado de inocencia por estar allí sometidas las facultades inferiores a las superiores. Por lo cual dice San Agustín: "Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención del apetito torpe. Pero esos miembros se movían sometidos en todo a la voluntad, como los demás,

[5] *De homin. opif.* c.17 : MG 44,188
[6] C.26 : ML 41,434

y sin ardor ni estimuloso atractivo, sino con calma de alma y cuerpo".

Soluciones. 1. El hombre en el paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en el alma y en el cuerpo. Luego no vale el símil.

2. Como concluye San Agustín, los primeros padres en el paraíso no tuvieron unión sexual, porque, después de ser formada la mujer, fueron arrojados del paraíso por su pecado, o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. Los animales carecen de razón. Y el hombre se asemeja en el coito a las bestias en que no puede moderar el deleite del acto ni el ardor de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos, que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y sensibilidad corporal, sino que el apetito no produciría de un modo tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no le disminuye, pero impide que ese deleite esté informado inmoderadamente por el apetito. Entiendo por "inmoderado" lo que está fuera de los límites de la razón. Por ejemplo, el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al tomar moderadamente la comida; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Y esto indican las palabras de San Agustín, quien no excluye los deleites en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego del ánimo.—Por esto la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es por su abstinencia, sino por librarse de la sensualidad desordenada. Pero entonces la propagación se hacía sin sensualidad.

4. Contestamos con San Agustín que "en la unión sexual no habría corrupción de la integridad corporal. La introducción del semen en el útero se haría de igual modo que ahora se verifica la menstruación, salva la integridad. Y así como el parto no estaría ocasionado por gemidos dolorosos, sino por una relajación de las vísceras femeninas, así también no impulsaría a la concepción el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de la naturaleza".

membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis».

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX «Super Gen. ad litt.» [1], **ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso electi sunt: vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.**

Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur: non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico «immoderate», praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini (l.c. nt.6), quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi.—Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV «De civit. Dei» (l.c. nt.6), in illo statu «nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret».

[1] C. 4: ML 34,395.

CUESTION 99

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad corpus

De la condición de la prole en lo que respecta al cuerpo

Entramos en el estudio de la condición de la prole. En primer lugar, lo que respecta a su cuerpo; en segundo lugar, lo que respecta a su justicia, y en tercer lugar, lo que respecta a su ciencia.

Respecto de lo primero indagaremos dos cosas:

Primera: si en el estado de inocencia los niños tenían la perfección corporal inmediatamente de ser engendrados.

Segunda: si todos nacían del sexo masculino.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae (cf. q.98, introd.). Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam (q.100); tertio quantum ad scientiam (q.101).

Circa primum quaeruntur duo.

Primo: utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo: utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULO 1

Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum [a]

Si en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños recién nacidos disponían perfectamente de sus miembros.

1. Dice San Agustín que "la debilidad corporal—sensible en los niños—es fiel reflejo de su debilidad mental". Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Luego tampoco corporal en los niños.

2. Algunos animales, desde que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece pena de pecado.

3. La imposibilidad de lograr algo gustoso causa aflicción. Si los niños no tuviesen ese poder de mover los miembros, con frecuencia se verían en tal situación. Y, no pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

Por otra parte, todo lo engendrado pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en el volumen como en las fuerzas corporales.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «De bapt. parvul.» [1], **quod «infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis», quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.**

2. Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

3. Praeterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae no fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote ea principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra.—Ex alia vero parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfec-

Respuesta. A lo que excede la naturaleza sólo llegamos por la fe, cuyo motivo es la autoridad. Por consiguiente, en todos nuestros asertos debemos atender a la naturaleza de las cosas, fuera de lo que está sobre la naturaleza, cuyo conocimiento sólo debemos a Dios. Y manifiestamente es natural, por radicarse en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno poder sobre sus miembros, pues los hombres tienen un cráneo mayor que los demás animales relativamente a su cuerpo. Luego es natural que, a causa de la gran humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros.—Por otra parte, ningún católico duda que Dios puede hacer que los niños desde su naci-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.1; *De verit.* q.18 a.5.

[1] L.1 c.38: ML 44,150.

miento tengan pleno poder sobre sus miembros.

Pero consta por la Escritura que "Dios hizo al hombre recto", rectitud que, según San Agustín, consiste en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Así como en el primer estado no podía haber en los miembros del hombre algo que repugnara a la voluntad ordenada del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. Y es ordenada la voluntad cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por consiguiente, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar u otros semejantes.

Soluciones. 1. San Agustín habla de la debilidad actual de los niños, aun respecto de los actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone: "Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar".

2. El que ciertos animales, desde que nacen, dominen sus miembros, no se debe a su excelencia, pues animales más perfectos no tienen esto, sino a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad.

3. La solución está clara por lo dicho en la respuesta.—Podría decirse también que no desearían nada que no fuese conforme a su estado.

4. El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

tam virtutem habeant ad motum membrorum.

Constat autem per auctoritatem Scripturae (Eccl. 7,30), quod «Deus fecit hominem rectum»: et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit (cf. q.95 a.1), in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit (l.c.), quod, «iuxta se lacentibus manumis, magis possunt esurientes flere quam sugere».

Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant: sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore.—Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem: non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULO 2

Utrum in primo statu feminae natae fuissent *

Si en el primer estado nacerían mujeres

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent.

1. Dicit enim Philosophus, in libro II «De generat. animal.» [2], **quod «femina est mas occasionatus», quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.**

2. Praeterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

3. Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. 1,27 et 2,22. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi

Dificultades. Parece que en el primer estado no nacerían mujeres.

1. Dice el Filósofo que "la mujer es un varón frustrado", como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada imperfecto había en la generación. Luego no nacerían mujeres.

2. Todo agente engendra algo semejante a sí, si no es impedido por falta de virtualidad suficiente o de indisposición en la materia, como el fuego pequeño no quema el árbol verde. Y en la generación la virtud activa es del varón. Puesto que en el estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. En el estado de inocencia la generación era para multiplicar los hombres. Mas para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Luego no era necesario que nacieran mujeres.

Por otra parte, tenemos que la naturaleza procedería al engendrar del modo como la había creado Dios. Y como sabemos que Dios instituyó la naturaleza humana con distinción de sexos, se sigue que así serían engendrados los nuevos seres.

Respuesta. Nada de lo que respecta a la perfección de la naturaleza del hombre faltaba en aquel estado. Y como al igual que a la perfección del universo contribuyen los

* *Sent.* 2 d.20 q.2 a.1 ad 1.2.

[2] C.3 (BK 737a27).

diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Luego en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

Soluciones. 1. La mujer es "varón frustrado" por no ser intentada por la naturaleza particular, pero sí lo es por la universal, como dijimos.

2. La generación de mujer no proviene sólo de defecto de virtualidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta, sino también de algo extrínseco; pues, como dice el Filósofo, "el viento septentrional favorece la generación masculina, y el austral, la femenina". A veces, también por las exigencias del alma, a las que fácilmente se adapta el cuerpo. Y esto tenía gran probabilidad en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma, de tal modo que la voluntad del generante influiría en el sexo de la prole.

3. La prole sería engendrada con vida animal y, por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y engendrar. Luego convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. De donde se concluye que serían engendrados hombres y mujeres.

pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur «mas occasionatus», quia est praeter intentionem naturae particularis; non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est (q.92 a.1 ad 1).

Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut Philosophus dicit, in libro «De animalibus»[3], quod «ventus septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem feminarum». Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares.

[3] L.6 c.19 n.2 (BK 574a1); cf. *De gen. animal.* 1.4 c.2 (BK 767a8).

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 100-101

TRANSMISION DE LA JUSTICIA ORIGINAL

Juntamente con la naturaleza y consiguientemente a ella, se transmitirían también los dones comunes del estado de inocencia, con la diferencia, respecto de la gracia, que ésta sería infundida inmediatamente por Dios, de modo análogo al alma en el cuerpo, en virtud de la disposición divina.

En la Sagrada Escritura está bien clara la pérdida de la justicia original por el pecado de desobediencia de nuestros primeros padres (Gén. 3,6ss). Por lo cual dice San Pablo que *por un hombre entró el pecado en el mundo, en el cual todos pecamos* (Rom. 5,12), y que, por eso mismo, *todos somos por naturaleza hijos de ira* (Eph. 2,3).

Unánimemente enseñan esto los Santos Padres. San Anselmo resume en una frase sus enseñanzas sobre este particular, cuando dice: «Porque (Adán), colocado en tanta celsitud de gracia, libremente perdió los bienes que había recibido para conservarlos para sí mismo y para sus descendientes, por esto sus hijos perdieron también lo que el padre les quitó, pudiendo dárselo, conservándolo»[1].

El concilio Tridentino, de una manera implícita, enseña también esto cuando define que Adán, por su pecado, perdió la santidad y la justicia no sólo para sí, sino también para nosotros (D 789). Luego, si no la hubiera perdido, nos la transmitiría juntamente con la naturaleza, como nos ha transmitido el pecado, que se opone a la justicia original.

El fundamento de esta transmisión está en que la justicia original era un don de naturaleza, como accidente de la misma. Y como naturalmente el hombre engendra otro semejante a sí en la especie, es necesario que los hijos reciban la naturalza con todos los accidentes de la misma (1 q.100 a.1). De donde se sigue que los dones comunes, o de naturaleza, serían transmitidos en el estado de inocencia, juntamente con la misma naturaleza, como consiguientes a ella, en virtud de la disposición divina[2].

En cuanto al número de los dones transmisibles, no es uno mismo el parecer de los autores. Así, Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales, San Buenaventura y todos los que con ellos hacen consistir la justicia original solamente en los dones preternaturales, enseñan, consecuentemente, que la gracia no se transmitía.

En cambio, Santo Tomás, que concibe la gracia como el don más fundamental de todos, en cuanto raíz de los demás dones de la justicia original, enseña, no menos consecuentemente, que también se transmitía la gracia. Pero no en virtud de la generación de la naturaleza, como los otros dones, sino inmediatamente infundida por Dios al mismo tiempo de infundir el alma en el cuerpo para cons-

[1] *De conceptu virginali* c.23: ML 158.
[2] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3c et ad 3.

tituir la naturaleza humana. Porque sólo Dios es causa de la gracia [3], la cual tiene por sujeto el alma que es objeto de creación divina. Y todo esto en virtud de la ordenación del mismo Dios, que había graciosamente concedido la justicia original a la naturaleza humana, de la cual la gracia era como raíz, no por razón de la misma naturaleza, a la cual trasciende absolutamente, distinguiéndose también en esto de los otros dones, que son todos entitativamente naturales [4]. De manera que, así como por razón de la generación la disposición de la materia naturalmente exige la creación e infusión del alma por Dios en el cuerpo, de modo análogo la creación del alma, en virtud de la disposición divina respecto de la justicia original, como accidente de la naturaleza humana, pedía la infusión de la gracia por Dios en aquélla desde el primer instante de su creación. En lo cual se diferencia también la creación del alma, en orden a la constitución de la naturaleza, de la infusión de la gracia, pues mientras la primera se realiza en virtud de una exigencia *natural*, la segunda se verifica exclusivamente por razón de una ordenación divina, la cual se extiende también a los otros dones consiguientes a la naturaleza, en cuanto perfecciones de orden preternatural, aunque en sí mismas naturales y convenientes a la naturaleza humana por su misma entidad, para librarla de sus propios defectos.

Los dones particulares o personales no eran transmisibles con la naturaleza, por lo cual la ciencia, aunque suficiente, sería principalmente virtual y no actual, a no ser de un modo puramente relativo.

La razón de esto se encuentra en que los accidentes individuales, principalmente los de orden espiritual, de suyo no se transmiten de padres a hijos. Y así, dice Santo Tomás que, si Adán hubiera tenido el don de la filosofía o de hacer milagros, no se sigue que sus descendientes fueran filósofos o taumaturgos [5].

Ahora bien, la ciencia de Adán era un don particular o individual, por razón de sus funciones como padre y maestro de la humanidad, no un don o accidente de la misma naturaleza. Por consiguiente, no se transmitiría con la naturaleza a sus descendientes, y, por lo mismo, éstos no nacerían con un conocimiento perfecto de las cosas, sino que en el orden cognoscitivo intelectual tendrían una imperfección proporcionada a la orgánica [6]. Sin embargo, no carecerían del conocimiento suficiente para dirigirse en la práctica de la virtud, en la cual se gobiernan los hombres por los principios universales de derecho natural, cuyo conocimiento sería entonces mucho más pleno que el que ahora tienen los niños, y de modo semejante en cuanto a los demás principios universales que son necesarios para el gobierno y dirección de la vida (1 q.101 a.1 ad 3). También tendrían, desde un principio, un uso más perfecto de la razón en cuanto a aquellas cosas que les pertenecían según la edad, estado y condición [7]. No se daría en ellos ignorancia, sino simplemente nesciencia (1 q.101 a.1 ad 2). Es decir, no tendrían una ciencia perfecta en acto, ni muchos menos, sino principalmente virtual

[3] *S. Theol.* 3 q.8 a.5 ad 1.
[4] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5; 1 q.100 a.1 ad 2.
[5] *In Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5
[6] *In Sent* 2 d.20 q.2 a.1 ad 3; ibid., a.2; 1 q.101 a.1c et ad 1.
[7] 1 q.101 a.2; *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.2.

y como en germen. El desarrollo progresivo del conocimiento sería entonces ley del humano entendimiento, como lo era también del cuerpo en cuanto a la adquisición de la perfección orgánica, aunque en condiciones mucho más ventajosas que ahora; sin dificultades y sin incidencias en el error [8].

Si Adán no hubiera pecado, podría hacerlo cualquiera de sus descendientes, el cual perdería la justicia original, no sólo para sí mismo, sino también para todos los que de él descendieran por generación.

Santo Tomás toma aquí una posición totalmente opuesta a la de San Anselmo, el cual, movido por el principio de que el bien es más potente que el mal, pensaba que, si Adán hubiese resistido a la tentación, todos naceríamos confirmados en gracia, así como, por haber cedido a ella, todos nacemos en pecado [9].

Santo Tomás niega a San Anselmo todos los fundamentos de su argumentación. En primer lugar, Adán con su pecado no nos impuso a los demás la necesidad de pecar personalmente, sino tan sólo de contraer el pecado. Y buena prueba de ello es que podemos recuperar la gracia librándonos del mismo (1 q.100 a.2 ad 3).

Pero es, además, que Adán tampoco habría obtenido la confirmación en la gracia si hubiera resistido a la primera tentación. Porque la confirmación en la gracia, normalmente, sólo puede conseguirse en la visión beatífica, a no ser que se trate de un privilegio especialísimo, como en la Virgen María. Mas, en la gloria de la visión beatífica, los cuerpos se hacen espirituales, por la redundancia en ellos de la gloria del alma, y, por tanto, incapaces para la generación de los hijos, que es un acto de la vida animal. Por tanto, Adán antes de engendrar hijos no podía estar confirmado en gracia. Y, no estándolo él, tampoco podía comunicar la confirmación en la gracia a sus hijos. Luego todos nacerían sin estar confirmados en gracia, y, por consiguiente, todos podrían pecar, aun cuando Adán no hubiera pecado [10]. El raciocinio de Santo Tomás es tan contundente, que no admite réplica.

Ahora bien, en la opinión de aquellos autores que hacen consistir la esencia del estado de inocencia en los dones preternaturales, sin la gracia, todavía se podía pensar en la coexistencia del pecado con la justicia original. Pero en la de Santo Tomás es esto imposible, porque la gracia es raíz y causa de toda la justicia original, la cual, por otra parte, es absolutamente incompatible con el pecado. Luego, cometido el pecado por un descendiente de Adán, se desmoronaría en él el bello conjunto de la justicia original, desapareciendo todo el rico tesoro de los dones con que Dios había adornado nuestra naturaleza. Y, una vez despojada la naturaleza de la justicia original en un sujeto cualquiera, no podría éste comunicarla a sus semejantes adornada con los dones que integraban aquélla, en virtud del mismo principio que antes nos condujo a afirmar la transmisión de la misma, si Adán no hubiera pecado. Los principios tienen una lógica inflexible, que no hay más remedio que respetar si no se quiere caer en el ridículo o en lo arbitrario.

[8] *In Sent.* 2 d.23 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.6; 1 q.94 a.4.
[9] *Cur Deus homo* c.18: ML 158,387.
[10] *In Sent.* d.20 q.2 a.3 ad 5; 1 q.100 a.2.

Téngase en cuenta, además, que, según otro principio de Santo Tomás, el pecado original sólo se transmitía por vía masculina, el cual, aplicado al caso presente, obliga también a afirmar que la desvinculación de la naturaleza con la justicia original sólo se realizaría por la línea masculina de descendientes del que primeramente la había perdido por el pecado (1-2 q.81 a.5). Es una triste nota de la dignidad y superioridad del sexo masculino sobre el femenino.

Y todo ello muestra bien a las claras en qué manos tan frágiles había depositado Dios un tesoro tan grande, cuando al primer choque con la tentación todo se vino al suelo, desvaneciéndose al instante como si se tratara de un sueño. Todo ello demuestra también de una manera inequívoca, por una parte, la insondable miseria del hombre, y, por otra, la infinita bondad y misericordia de Dios para con nosotros, pues en los inescrutables designios de su providencia divina, al mismo tiempo que nos exaltó hasta el cielo, quiso también que percibiéramos y experimentáramos nuestra propia miseria y la necesidad que teníamos de un Redentor que nos sacara del abismo del pecado, ordenando éste a la Encarnación del Verbo, haciéndose Dios hombre para hacer al hombre Dios. Por lo cual, con gran júbilo canta la Iglesia el día de Sábado Santo en la bendición del cirio pascual: «¡Oh culpa feliz, que nos mereció tener un Redentor tan excelso y divino!»...

CUESTION 100

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad iustitiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la justicia

En segundo lugar estudiamos la condición de la prole en lo que respecta a la justicia.

Y sobre ello preguntaremos dos cosas:

Primera: si los hombres nacerían en justicia.

Segunda: si nacerían confirmados en justicia.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum homines fuissent nati cum iustitia.

Secundo: utrum nascerentur in iustitia confirmati.

ARTICULO 1

Utrum homines fuissent nati cum iustitia [a]

Si los hombres nacerían en justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati.

1. Dicit enim Hugo de Sancto Victore [1] quod «primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes».

2. Praeterea, iustitia est per gratiam, ut Apostolus dicit ad Rom. 5, 16.21. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

3. Praeterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro «De conceptu virg.» [2], quod «simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret».

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur.—Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis: peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum na-

Dificultades. Parece que los hombres no nacerían en justicia.

1. Dice Hugo de San Víctor que "el primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna".

2. La justicia es por la gracia, según el Apóstol. Y la gracia no se transfunde, pues entonces sería natural, sino sólo es infundida por Dios. Luego los niños no nacerían en justicia.

3. La justicia está en el alma. Y como ésta no pasa de uno a otro, tampoco la justicia.

Por otra parte, dice San Anselmo que "si el hombre no pecara, sus hijos con el alma racional recibirían la justicia".

Respuesta. Según la naturaleza, el hombre engendra un ser específicamente semejante. Luego cuantos accidentes advienen a la especie se encuentran en los hijos de modo semejante a los padres, mientras no existan defectos en la acción natural, como no lo existía en aquel estado. Sólo en los accidentes individuales no se cumple esta semejanza.—La justicia original, en la que fué creado el primer hombre, era un accidente de la naturaleza específica, no causado por los mismos principios específicos, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Y esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y el pecado original, lo

[a] 1-2 q.81 a.2; *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3; *De verit.* q.18 a.7; *De malo* q.4 a.8.

[1] *De sacram.* l.1 p.6 c.24: ML 176,278.

[2] C.10: ML 158,444.

opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza, que, por consiguiente, pasa de padres a hijos. Y, por la misma razón, tambien se transmitiria la justicia original.

Soluciones. 1. Las palabras de Hugo de San Victor deben entenderse de la ejecución de las obras, no del hábito de justicia.

2. Algunos creen que los niños no nacerían con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Ahora bien, como la raíz de la justicia original, en la cual fué creado el hombre, está en la conformidad sobrenatural de la razón con Dios, lo cual se tiene por la gracia santificante, como dijimos, debe concluirse que los niños nacerían en gracia, igual a la del primer hombre, si es que nacían en justicia original. Pero de esto no se sigue que la gracia fuese natural, pues no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional, de igual modo que, cuando el cuerpo está dispuesto, Dios infunde el alma directamente por creación.

3. La solución se desprende de lo dicho.

turae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum quod quidam [a] dicunt quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra (q.95 a.1) dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra (ibid.) diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis: quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULO 2

Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati [a]

Si los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia

Dificultades. Parece que los niños en el estado de inocencia nacerían confirmados en justicia.

1. A propósito del texto: "Des-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati.

1. Dicit enim Gregorius, IV

[a] ALEX. HALENS., *Summa theol.* p.2 q.99 membr.1 a.1.2.

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl.* V q.5 a.1.

«Moral.» [4], super illud (Iob 3,13), «Somno meo requiescerem» etc.: «Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennae generare; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur». Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

2. Praeterea, Anselmus dicit, in libro «Cur Deus homo» [5], quod «si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent». Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

3. Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. Praeterea, angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV «De civit. Dei» [6]: «Tam felix universa esset humana societas si nec illi», scilicet primi parentes, «malum quod in posteros traiicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet». Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nati-

[4] C31: ML 75,671
[5] L.1 c.18: ML 158,387.
[6] C.10: ML 41,417

cansaría con mi sueño", comenta San Gregorio: "Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora aprovechan los frutos de la redención". Luego nacerían todos confirmados en justicia.

2. San Anselmo dice que, "si los primeros padres no hubiesen sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con su descendencia, para nunca poder pecar". Luego los niños nacerían confirmados en justicia.

3. El bien es más poderoso que el mal. Ahora bien, el pecado del primer hombre tuvo fuerza para arrastrar a todos sus descendientes al pecado. Luego, si no hubiese pecado, su confirmación en la justicia hubiese pasado a los descendientes.

4. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen inmediatamente, es confirmado en justicia y ya no puede pecar. Luego de modo semejante, el hombre, victorioso en la tentación, sería confirmado, y según era él engendraría a los demás. Luego sus hijos nacerían confirmados en justicia.

Por otra parte, dice San Agustín: "Tan dichosa sería la sociedad humana si ni ellos—los primeros padres—cometieran el mal que transmitieron a sus descendientes, ni alguno de sus descendientes cometiera pecado alguno por donde mereciera ser condenado". Con ello se da a entender que, si los primeros hombres no hubiesen pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Luego no nacerían confirmados en gracia.

Respuesta. No parece posible que los niños en estado de inocencia nacieran confirmados en justicia. En efecto, los niños al nacer no posee-

rían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, por ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y ama es en orden a esta suma bondad. Pero hablamos según la ley general, porque, por un privilegio especial, cual parece fué el de la Virgen María, puede suceder lo contrario. Y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal, y con ella la generación. Por consiguiente, es claro que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Soluciones. 1. Si Adán no hubiera pecado, no engendraría hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal de su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, ello no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. Esto no es tesis de San Anselmo, sino una opinión. Y esto lo muestra su modo de hablar, pues dice: "Parece que si no hubieran sucumbido...", etc.

3. Esta razón no es eficaz, aunque moviera a San Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia, pues esto es propio de los condenados. Y, por consiguiente, tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciese absolutamente impecables, pues

vitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem: quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennae. Possent tamen fieri filii gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: «Videtur quod, si vixissent», etc.

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis (l.c.) apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare

non possent: quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post: non autem angelus, sicut supra (q.64 a.2) dictum est, cum de angelis ageretur.

esto es propio de los bienaventurados.

4. No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene un libre arbitrio, mudable antes de la elección y después de ella; no así el ángel, como dijimos en su estudio.

CUESTION 101

(In duos articulos divisa)

De conditione prolis generandae quantum ad scientiam

De la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia

Finalmente, resta el considerar la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia.

Y sobre ello indagaremos dos cosas:

Primera: si los niños nacerían con la plenitud de ciencia.

Segunda: si tendrían perfecto uso de razón.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam (cf. q.99 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo: utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULO 1

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti [a]

Si en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de ciencia

Dificultades. Parece que en el estado de inocencia los niños nacerían con la plenitud de la ciencia.

1. Los hijos de Adán nacerían semejantes a él. Como él tenía la plenitud de la ciencia, según dijimos, con ella nacerían también los hijos.

2. La ignorancia es efecto de pecado, como advierte San Beda. Siendo la ignorancia privación de ciencia, se sigue que antes del pecado los niños, al nacer, tendrían la plenitud de ciencia.

3. Los niños, inmediatamente de nacer, poseían la justicia. Pero ésta exige la ciencia que regula la operación práctica. Por consiguiente, tendrían ciencia.

Por otra parte, nuestra alma por naturaleza es "como tabla limpia en la rasa in qua nihil est scriptum», ut dicitur in III «De anima» [1]. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

1. **Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra (q.94 a.3) dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.**

2. **Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit (cf. 1-2 q.85 a.3). Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.**

3. **Praeterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.**

Sed contra est quod anima nostra per naturam est «sicut tabula que nada escrito hay", según el Filósofo. Y la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Luego las almas de los niños al principio carecerían de ciencia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.99 a.1) dictum est de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur: unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra (q.55 a.2; q.84 a.7) dictum est: et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset: habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in 7 «Cael. hier.» [2].

Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum.

Soluciones. 1. El tener la plenitud de la ciencia era algo peculiar del primer padre y ajeno a su naturaleza, pues se les daba para ser padre y educador de todo el género humano. En este aspecto, sus hijos no se le asemejaban sino sólo en aquello que le era natural o gratuitamente añadido a la naturaleza.

2. La ignorancia es privación de ciencia debida en un determinado tiempo. En este sentido no se daba en los niños al nacer, pues éstos sabían todo lo que correspondía a su estado. Así, pues, sólo tendrían nesciencia de las demás cosas, como también los ángeles, según Dionisio.

3. Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar según la justicia en cosas que los hombres hacen en conformidad con los principios universales del derecho. Y la tendrían con más plenitud que nosotros ahora, e igual cabe decir de los demás principios universales.

[a] Sent. 2 d.23 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.7.

[1] C.4 n.11 (BK 430a1): S.TH., lect.9 n.722.

[2] § 3: MG 3,209.

ARTICULO 2

Utrum pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis [a]

Si los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón

Dificultades. Parece que los niños al nacer tendrían perfecto uso de razón.

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón se debe a que el alma está agravada por el cuerpo. Y esto no sucedería entonces, pues sabemos por la Escritura que "el cuerpo corruptible grava el alma". Luego, anteriormente al pecado y corrupción subsiguiente, los niños, al nacer, tendrían perfecto uso de razón.

2. Hay animales que desde que nacen ejercen actos que exigen destreza, y así el cordero huye del lobo. Con mayor razón, pues, los hombres en el estado de inocencia tendrían al nacer perfecto uso de razón.

Por otra parte, la naturaleza, en todo lo que produce, pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Luego los niños al principio no tendrían perfecto uso de razón.

Respuesta. Como se deduce de lo dicho, el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas, hasta tal punto que, impedido el sentido y ligadas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón, como sucede al dormir o en los frenéticos. Y las potencias sensitivas son orgánicas, por lo cual, impedidos los órganos, se imposibilitan los actos y por consiguiente, también el uso de la razón. En los niños existe este impedimento a causa de la excesiva humedad cerebral. Por tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis.

1. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat: quia, ut dicitur Sap. 9,15: «corpus quod corrumpitur, aggravat animam». Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.84 a.7) dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum: unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum: et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut

[a] *Sent.* 2 d.20 q.2 a.2; *De verit.* q.18 a.8.

nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius (q.99 a.1) est dictum.

Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos: et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra (ibid.) dictum est.

miembros. Y lo mismo sucedería en el estado de inocencia, en el cual los niños no tendrían igual uso de razón que los mayores. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, igual que dijimos respecto del uso de los miembros.

Soluciones. 1. Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de razón, propio de cada edad.

2. Hay también otros animales que adquieren con el tiempo sus habilidades, como se ve en las aves, que enseñan a volar a sus polluelos, y cosa semejante sucede con otros muchos animales. Pero en el hombre hay un especial impedimento por razón de su humedad cerebral, como acabamos de decir.

tan alto, y, además, porque quedaría la tierra consumida en la región del fuego, que está bajo el disco lunar. No es, por consiguiente, el paraíso un lugar corpóreo.

2. El Génesis hace mención de los cuatro ríos que nacen en el paraíso, mientras que sabemos que las fuentes de esos ríos están en otros sitios conocidos. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

3. Ha habido quienes han recorrido toda la tierra y no han oído nada del paraíso. Luego no parece fuese un lugar corpóreo.

4. Leemos que en el paraíso estaba el árbol de la vida. Ahora bien, éste es algo espiritual, pues de la sabiduría se dice en la Escritura que "es árbol de la vida para quien la consigue". Luego el paraíso era un lugar espiritual y no corpóreo.

5. De ser el paraíso lugar corpóreo, también lo serían sus árboles. Y no parece ser así, pues los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, mientras que los del paraíso fueron puestos después de los seis días. Luego el paraíso no era lugar corpóreo.

Por otra parte, dice San Agustín: "Hay tres opiniones generales sobre el paraíso. Una, la de los que sólo ven en él algo corpóreo; otra, la de los que sólo ven en él algo espiritual, y una tercera—la que más me agrada—, que lo toma en ambos sentidos".

Respuesta. Advierte San Agustín que "las cosas que pueden ayudar a una inteligencia espiritual del paraíso, díganse enhorabuena, siempre que creamos ser cierta aquella historia que nos refiere fielmente lo que pasó en verdad". Lo que la Escritura cuenta del paraíso lo hace a modo de narración histórica, y en tales cosas debe admitirse una verdad histórica fundamental, a la que se pueden añadir comentarios espirituales. Por consiguiente, el paraíso es, según las "Etimologías", "un lugar sito en las regiones del Oriente, cuya palabra griega se traduce en latín por huerto".—Y con razón se le coloca en el Oriente, pues debe asignársele el lugar más digno de la tierra, y el Oriente queda, según el Filósofo, a la derecha del cielo, que excede en dignidad a la izquierda. Luego en él es razonable que pusiera Dios el paraíso terrenal.

etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

2. Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. 2,10 sqq. Illa autem flumina quae ibi nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per Philosophum in libro Meteor.» [2] **Ergo Paradisus non est locus corporeus.**

3. Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Praeterea, in Paradiso describitur (Gen. 2,9) lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale: dicitur enim Prov. 3,18, de sapientia, quod «est lignum vitae his qui apprehendunt eam». Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Praeterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur: cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur Gen. 2,8-9, post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII «Super Gen. ad litt.» [3]**; «Tres sunt de Paradiso generales sententiae: una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum: tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam».**

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII «De civ. Dei» [4]**, «quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur». Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro «Etymol.»** [5]**, «locus in Orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a graeco in latinum vertitur Hortus».—Convenienter autem in parte orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera caeli, ut patet per Philosophum in II «De caelo»** [6]**; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.**

Ad primum ergo dicendum quod Bedae [Strabi] verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem: quia est ibi «perpetua aeris temperies», ut Isidorus dicit (l.c.), et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem.

Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi: quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunae.—Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae: tum quia ibi est maxima intemperies;

Soluciones. 1. De tomarse como suena, no parece ser cierto lo de San Beda. Puede, sin embargo, decirse que alcanza el globo lunar por una cierta semejanza con la altura local, pues allí hay "una perpetua temperatura", como dice San Isidoro. En esto se asemeja a los cuerpos celestes, en los que no hay contrariedad de temperatura. Y si se menciona de modo especial el globo lunar, es debido a que éste es el extremo cercano a nosotros del mundo celeste y a que la luna es el cuerpo celeste más semejante a la tierra, pues tiene ciertas tinieblas nebulosas que recuerdan la obscuridad.

Hay quienes opinan que el paraíso alcanza el globo lunar o la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias y demás fenómenos, porque a la luna se le asigna el oficio de evaporar.—Pero, de ser así, no tendríamos un lugar apto para vivienda humana por su intemperie y por no ser tan adapta-

[2] L.I c.13 n.21 (BK 358b18) : S.TH., lect.16 n.8
[3] C.2 : ML 34,371.
[4] C.21 : ML 41,395.
[5] L.II c.3 : ML 82,106.
[6] C.2 n.11 (BK 285b16) : S.TH., lect.3 n.12.

do a la constitución del hombre cual lo es el aire más cercano a nosotros.

2. Dice San Agustín: "Puesto que el lugar del paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo así larga distancia, salen a luz en sitios lejanos. ¿Quién no sabe que tal sucede con algunas aguas?"

3. Ese lugar nos es inasequible debido quizás a los montes, mares o regiones calurosas que no podemos atravesar. Por ello los geógrafos no lo mencionan.

4. El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos. Pero también tenía su simbolismo, como la piedra del desierto era algo material y significaba a Cristo.

Igualmente el árbol de la ciencia del bien y del mal era un árbol material, llamado así porque, al probarlo, el hombre aprendió en el castigo impuesto lo que va del bien de la obediencia al mal de la desobediencia. Y, no obstante, también, como quieren algunos, podía ser símbolo del libre arbitrio.

5. Según San Agustín, en el tercer día se produjeron las plantas, no en su forma acabada, sino en la semilla, y después de los seis días las plantas, tanto las del paraíso como las demás, fueron producidas en acto.—Conforme a otros santos, debe sostenerse que todas las plantas fueron creadas ya en acto en el tercer día, aun las del paraíso, y el que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del paraíso en tiempo posterior se entiende como

tum quia non est contemperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.»[1], «credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?»

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra (q.97 a.4) dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter: sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum (cf. I Cor. 10,4).

Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum: quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum[2], tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu.—Secundum alios vero Sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die (cf. q.69 a.2), et etiam ligna Paradisi: sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet (v.8): «Plantaverat Dominus Deus Paradisum voluptatis a principio».

[1] Cf. ML 34,247.
[2] *De Gen. ad litt.* l.3 c.14; l.8 c.3; ML 34,284-371.

recapitulación de lo dicho. Y así nuestro texto dice: "Plantó el Señor Dios el paraíso del deleite desde el principio".

ARTICULO 2

Utrum Paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanae [a]

Si el paraíso era lugar apto para vivienda humana

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae.

1. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

3. Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus habitationis humanae. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

4. Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus: dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

Dificultades. Parece que el paraíso no era lugar apto para vivienda humana.

1. El hombre y el ángel se ordenan a la bienaventuranza de un modo semejante. Pero el ángel, desde el instante de su creación, fué puesto en el cielo empíreo, lugar de los bienaventurados. Luego también allí debió vivir el hombre.

2. Un lugar cualquiera puede ser debido al hombre por razón de su cuerpo o de su alma. Por razón del alma se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. En razón del cuerpo no se le debe un lugar distinto del de los animales. Luego de ningún modo el paraíso fué lugar apto para vivienda humana.

3. Un lugar donde nada existe es inútil. Ahora bien, después del pecado, el paraíso ya no es lugar de vivienda humana. Luego, de ser lugar adaptado para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció en vano.

4. El hombre necesita un lugar templado, donde su constitución templada se encuentre bien. Pero el lugar del paraíso no era un lugar templado, pues se admite que estaba bajo el círculo del equinoccio, lugar muy cálido, ya que dos veces en el año el sol pasa perpendicular a los que en él habitan. Luego el paraíso no es lugar apto para vivienda humana.

[a] *Sent.* 2 d.29 a.5; *Compend. Theol.* c.157

Por otra parte, dice San Juan Damasceno del paraíso que es "una región celestial y digna morada de quien fué creado a imagen de Dios".

Respuesta. El hombre, como dijimos, tenía la incorruptibilidad e inmortalidad, no como una disposición connatural al cuerpo, sino como una virtud infundida en el alma que preservaba al cuerpo de la corrupción. Y es que la corrupción cabe en el cuerpo humano por un principio intrínseco o extrínseco. Interiormente lo es por efecto del desgaste de humedad o por vejez, como dejamos expuesto; a lo cual podía subvenir el hombre alimentándose. Entre las causas exteriores, ocupa el primer lugar el ambiente destemplado, lo cual sólo se remedia con el buen clima. Y en el paraíso se encontraban ambas cosas, pues, como dice San Juan Damasceno, es un lugar "sobresaliente por aire templado, suave y puro, adornado profusamente siempre de plantas floridas". Luego es evidente que el paraíso es un lugar conveniente para vivienda humana en el primer estado de inmortalidad.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, libre de todo cambio. En cuanto a lo primero, es lugar que conviene a los ángeles, ya que, como "Dios, según San Agustín, gobierna las criaturas corporales por las espirituales", era conveniente que la naturaleza espiritual estuviese colocada sobre la corporal, como presidiéndola. En cuando a lo segundo, conviene al estado de bienaventuranza, en la que quedamos sellados con una completa estabilidad.—Por consiguiente, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica, que, por tanto, allí fué creada, pero no al hombre por su naturaleza, pues no es

Sed contra est quod Damascenus dicit [9] de Paradiso, quod est «divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.97 a.1) dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra (q.97 a.4) dictum est: cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer: unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur: quia, ut Damascenus dicit (l.c.), est locus «temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus». Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae: quia, sicut Augustinus dicit in III «De Trin.» [10], «Deus regit creaturam corporalem per spiritualem»; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate.—Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam: unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam na-

[9] *De fide orth.* l.2 c.11: MG 94,913.
[10] C.4: ML 42,873.

turam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis: sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis: sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruus homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit (l.c.), «in Paradiso nullum irrationalium habitabat»: licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum: sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit.—Quamvis, ut dicitur [11], nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.

Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione.—Aristoteles tamen in libro «Meteor.» [12], expresse dicit quod regio illa est

propio de éste el gobernar toda criatura corporal, sino que tan sólo se le concedería en razón de su bienaventuranza. Por cuya razón no fué puesto desde el principio en el cielo empíreo, sino que éste era el término donde poseería la bienaventuranza final.

2. Es absurdo asignar un lugar corpóreo al alma, si bien, según cierta congruencia, se atribuyen lugares determinados a seres incorpóreos. Así, pues, el paraíso terrestre era lugar conveniente al hombre en lo que respecta a su alma y a su cuerpo, pues en aquélla estaba la virtud de la incorrupción corporal. Y esto no se extendía a los demás animales, por cuya razón dice San Juan Damasceno que "en el paraíso no habitaba ningún irracional", aunque por especial concesión milagrosa fueron traídos los animales a Adán, y la serpiente se llegó allá por arte diabólico.

3. De que no haya allí hombres después del pecado no puede deducirse la inutilidad de su creación, como tampoco fué vano el atributo de la inmortalidad, que no se conservó. Más bien, lo que muestra es la bondad de Dios para con el hombre y la magnitud de la ofensa que supone el pecado.—Se dice, no obstante, que Henoc y Elías habitan en el paraíso.

4. Los que afirman estar el paraíso bajo el círculo equinoccial creen que se trata de un lugar muy templado, dada la constante igualdad de días y noches que allí reina. Y porque, además, el sol nunca se distancia en demasía de allí como para no dejar paso al frío, ni tampoco existe un excesivo calor, como dicen, pues, aunque el sol pasa perpendicular a ellos, no dura esto mucho tiempo.—Sin embargo, Aristóteles dice que esa región no es habitable por el calor. Y esto es más creíble, pues las tie-

[11] Cf. S. IRENAEUM, *Cont. haereses* l.5 c.5: MG 7,1135.
[12] L.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S.TH., lect.10 n.3.

rras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente son excesivamente calurosas por la sola proximidad del sol.—Sea cual fuere, es cierto que el paraíso estaría puesto en un lugar templado, sea en el equinoccio o en otra parte.

inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius: quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. — Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

ARTICULO 3

Utrum homo sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum

Si el hombre fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo

Dificultades. Parece que el hombre no fué puesto en el paraíso para trabajar y guardarlo.

1. Lo que fué impuesto como pena del pecado no existía antes de él. Ahora bien, el trabajar la tierra fué una pena impuesta al pecado, como leemos en la Escritura; luego no fué puesto el hombre en el paraíso para trabajar.

2. Nunca se guarda lo que no se teme que será violado. Pero en el paraíso no había por qué temer a nadie; luego era vano guardarlo.

3. De tener el hombre que trabajar y guardar el paraíso, se seguiría que fué creado para servir al paraíso. Siendo precisamente todo lo contrario, se concluye que no tenía que trabajarlo ni guardarlo.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Tomó Yavé Dios al hombre y le puso en el paraíso del deleite para que lo cultivase y guardase".

Respuesta. Estas palabras del Génesis, como anota San Agustín, tienen doble sentido. El primero se-

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

1. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Gen. 3,17 sqq. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.

2. Praeterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

3. Praeterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso: quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum».

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII «Super Gen. ad litt.» [13], verbum istud Ge-

[13] C.10: ML 34,380.

nesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem: operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.

Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum: sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores: sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat: et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ría que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajase y guardase al hombre: trabajarle por la justificación, de la que si se aparta el hombre queda a oscuras, como el aire se entenebrece al cesar la acción de la luz. El guardarle significaría preservarle de toda caída en el mal.

El segundo sentido sería para que el hombre trabajase y guardase el paraíso. Pero esto no causaría molestia, como ahora, sino complacencia de ejercitar una potencia natural. Y la guarda no sería contra los invasores, sino contra las tentaciones al pecado, que le robarían el paraíso. Y todo esto redundaba en bien del hombre, por lo cual el paraíso estaba ordenado al hombre y no al revés.

Soluciones. Con lo dicho quedan solucionadas las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum homo factus fuerit in Paradiso

Si el hombre fué creado en el paraíso

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso.

1. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

2. Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est (q.97 a.4). Ergo in Paradiso fieri debuit.

3. Praeterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

Dificultades. Parece que el hombre fué creado en el paraíso.

1. El ángel fué creado en su lugar propio, el cielo empíreo. Como el paraíso era lugar propio del hombre antes del pecado, se sigue que en él debió ser creado.

2. Los animales viven en el ambiente donde son creados: los peces, en el agua, y los animales semovientes, en la tierra, en donde nacen. El hombre, por su parte, hubiera perdurado en el paraíso, según dijimos. Luego en él fué creado.

3. La mujer fué creada en el paraíso. Siendo el hombre superior a la mujer, con mayor razón en él debió ser creado.

Por otra parte, dice la Escritura: "Tomó Dios al hombre y lo puso en el paraíso".

Respuesta. El paraíso fué lugar apropiado para vivienda humana en aquel estado de incorruptibilidad. Esta no era connatural al hombre, sino sobrenatural, dada por Dios. Para que no se atribuyese a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, el hombre fué creado fuera del paraíso y después puesto en él durante todo el tiempo de su vida terrena, y de allí sería trasladado al cielo al empezar su vida espiritual.

Soluciones. 1. El cielo empíreo es lugar apropiado para los ángeles, aun respecto de su naturaleza, y por ello fueron creados allí.

2. Cabe decir lo mismo. Esos lugares son apropiados a los animales considerada su naturaleza.

3. La mujer no debió su creación en el paraíso a la propia dignidad, sino al principio de donde se tomó su cuerpo, porque también los hijos nacerían en el paraíso, adonde habían sido trasladados los padres.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,15: «Tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso».

Respondeo dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

Ad primum ergo dicendum quod caelum empyreum est locus congruus angelis etiam quantum ad eorum naturam: et ideo ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

(q.103-119)

INTRODUCCION AL TRATADO DEL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

I. Relación de este tratado con los anteriores

Con este tercer tratado particular de la creación, sobre el gobierno divino de las cosas creadas, completa Santo Tomás su maravilloso y acabado estudio de la creación divina. Con él se termina, a la vez, la Primera Parte de la *Suma Teológica* sobre el ser de Dios y su obrar, es decir, sobre Dios uno en esencia (q.1-26), trino en personas por sus operaciones u obras *ad intra* (q.27-43) y creador del mundo por sus acciones u obras *ad extra* (q.44-119). El tratado de la creación lo dividió el Santo (véase introducción a la q.44) en tres partes, a saber: primera, de la producción de las criaturas (q.44-46); segunda, de la distinción de las mismas (q.47-102), y tercera, de su conservación y gobierno (q.103-119). Estamos, pues, coronando el estudio de Dios en cuanto a su ser y a su obrar, objeto de toda la Primera Parte de la *Suma*.

Actos de Dios respecto a las criaturas

De los seis actos que distinguimos nosotros en el simplicísimo y uniforme obrar de Dios respecto a las criaturas según nuestro pobre y multiforme modo de concebirlo, se han estudiado ya cinco en la *Suma*, y sólo resta estudiar el sexto. Estos seis actos son [1]: la *ciencia práctica* divina, por la que Dios concibe en su mente las cosas como factibles y al propio tiempo las constituye o determina en su ser substancial y específico; la *disposición*, mediante la cual Dios sitúa cada una de las cosas individualmente en el grado y lugar que le corresponden según la debida proporción de sus partes, tanto consideradas las cosas entre sí como consideradas en relación con el fin total del universo [2]; la *providencia*, por la cual Dios dirige y ordena en su mente las cosas hacia sus fines, adaptándoles medios necesarios y eficaces para conseguir cada una de ellas su fin particular y todas en conjunto el fin común del universo; la *creación*, por la que Dios, El solo y exclusivamente, da a las cosas todo el ser actual y potencial subjetivo de las mismas; la *distinción*, que es la colocación actual o de hecho de cada una de las cosas, ya creadas, en sus respectivos grados y lugares dentro del universo; y, por último, la *gobernación*, mediante la cual Dios conserva las cosas en la existencia y ejecuta *de hecho* en el tiempo los

[1] Véase Durando, *In Sent.* I dist.39 q.3, y Santo Tomás, *De Veritate* q.5 a.1 ad 9.

[2] «Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto» (1 q.22 a.1).

destinos de la Providencia eterna, impulsándolas y dirigiéndolas en su obrar suavemente a todas, a cada una según su condición y naturaleza, hacia la consecución de sus respectivos fines [3].

De la ciencia práctica de Dios ha tratado el Santo en las cuestiones 14 y 15; de la providencia y disposición, conjuntamente, en la cuestión 22; y de la creación y distinción, en las cuestiones 44-102. Resta, por consiguiente, tratar del sexto acto, o sea de la gobernación, y esto es lo que hace en las restantes cuestiones de la Primera Parte, que son las cuestiones 103-119.

El Santo, según le es familiar, sigue un orden perfectamente lógico en el estudio de estos actos y trata de cada uno de ellos en su lugar propio. Los tres primeros actos son eternos omnímodamente, es decir, se realizan y completan, en cuanto tales, en la eternidad antes de existir en sí las cosas y el tiempo. Los otros tres son, de algún modo, temporáneos, por realizarse terminativamente sólo en el tiempo, aunque en cuanto actos de Dios existan total y uniformemente desde toda la eternidad. Los dos primeros, la ciencia práctica y la disposición, expresan un orden de las cosas a su principio de origen; los otros cuatro refieren principalmente las cosas a su fin.

Estos dos aspectos, de duración y de relación, en que deben considerarse los seis actos susodichos, justifican manifiestamente el lugar en que Santo Tomás estudia cada uno de ellos, según ya hemos indicado. Hasta la creación, terminativamente considerada, no hay término alguno ni efecto real. Por eso Santo Tomás denomina a la creación «primer efecto del poder divino» [4] y, en cambio, a la conservación y concurso divino los considera como efectos de la gobernación divina [5], en cuanto ésta es distinta de la providencia, a la cual son posteriores y suponen, debiéndose, por tanto, tratar después de ella. Es, pues, muy lógico que Santo Tomás estudie, a diferencia de la mayoría de los manuales de filosofía y teología, la conservación y el concurso después de la gobernación en general y, *a fortiori,* después de la providencia.

II. Justificación de este tratado

Frecuentemente, los manuales de teología, a pesar del empeño común en seguir el orden de la *Suma,* deshacen este hermoso tratado de Santo Tomás, desarticulándolo material y literalmente, para trasladar cada una de sus parte a otros tratados más o menos afines, donde se cree, equivocadamente, que dichas partes están más en su lugar. Por ejemplo, las cuestiones 106-114 las omiten casi íntegramente y trasladan el resto de ellas al tratado sobre los ángeles; las cuestiones 117-119 las incorporan, compendiadas, al tratado *Del hombre;* de otras cuestiones, como de la trascendentalísima 105, hacen algunos caso omiso, y así van disponiendo de todas ellas, para destrozar, como hemos dicho, este hermosísimo tratado sobre

[3] Báñez, *In Primam Partem Sum. Theol.* q.103 a.1.

[4] «Quaestio est de creatione, quae est primus effectus divinae potentiae» (*De pot.* q.3 a.1 dif.1).

[5] «Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motus earum ad bonum» (1 q.103 a.4).

el gobierno divino del mundo, evidentemente uno de los más acariciados del autor de la *Suma.* «Cae de lleno dentro de la bondad divina», dice el Santo en interés de este tratado, «que, así como creó Dios todas las cosas, las conduzca también a sus fines respectivos; lo cual es gobernarlas» (1 q.103 a.1).

Los autores de los referidos manuales parecen estar tocados del prejuicio teológico renacentista de finales del siglo XVI, prejuicio aborrecedor, consciente o inconscientemente, de las consideraciones formales, las cuales quedan sustituídas o, al menos, subordinadas por los aspectos y causas materiales y finales de las cosas. Parecen dichos autores desconocer o, al menos, desentenderse de las razones formales por las que tan espléndidamente y con manifiesta predilección y tesón se guía siempre Santo Tomás en todas sus obras, particularmente en la *Suma,* y que dan a sus escritos esa admirable unidad y cohesión en la distribución y orden de los diversos tratados, junto con una claridad meridiana y un deslindamiento perfecto de campos o tratados, frente al confusionismo que difícilmente se puede disimular en otros autores de carácter y de miras almacenistas o detallistas a base de atender más a las causas materiales y finales subjetivistas que a las causas formales. La materia, de suyo, es siempre principio de indistinción y de confusión; la forma, en cambio, es la que especifica y distingue; así son también las consideraciones y los autores que en una y otra se fundan o que a cada una de ellas atienden preferentemente.

Por no mirar, pues, al aspecto formal bajo el cual Santo Tomás considera todas las cosas en este tratado de gobierno divino del mundo, no se ha visto la razón propia de ser del mismo y se ha creído posible y conveniente desintegrarlo y deshacerlo, incorporando sus menguados restos a otros tratados.

El punto de vista desde el cual se mira todo lo que en este tratado se toca o estudia es el gobierno divino de las cosas creadas, ya sea considerado éste en sí mismo o en cuanto contribuyen o participan también en él con su obrar activo o pasivo todos y cada uno de los seres creados. Por eso resulta éste un tratado de una extensión y variedad materiales paralelas y coextensivas a las del tratado estricto de la creación, cuya gama integral recorre en toda su doble línea de ser y de obrar, y a la vez es un tratado aparte, de una unidad formal admirable y completa dentro de tan grande variedad material. Mirado así el tratado, no se puede pensar ni en deshacerle ni en retocarle, sino en admirarle y dejarle tal como el Santo le escribió.

III. Contenido de este tratado

Trata, pues, Santo Tomás en estas cuestiones del gobierno o regimiento del mundo por Dios. Los actos divinos, que, según nuestro modo de entender, hemos distinguido en el obrar de Dios respecto a las criaturas, son todos coextensivos y correlativos o paralelos de dos en dos: la creación es la realización en el tiempo de la ciencia práctica que desde toda la eternidad tuvo Dios de las cosas que se habían de crear en el tiempo; la distinción de las cosas es también en el tiempo esto mismo con respecto a la disposición eterna de las

cosas, y a la providencia, responde de igual modo la gobernación [6]. «Por la misma razón—dice Santo Tomás—, y del mismo modo que Dios es creador de todas las cosas, es también gobernador de todo el universo, y, por tanto, a lo que se extiende la creación, a eso mismo se extiende igualmente la gobernación divina» [7]. Esto mismo ha de entenderse de cada uno de los seis actos mencionados, y estos límites de la gobernación divina son los límites del presente tratado sobre la misma.

Primeramente estudia Santo Tomás la gobernación divina considerada en sí misma, o en general, es decir, el hecho, las cuatro causas y las propiedades de la misma (q.103). Pasa después a considerar los efectos de la gobernación. Estos efectos son la conservación de las criaturas en el ser ya recibido de Dios por la creación (q.104) y el desenvolvimiento o actuación de las potencialidades activas y pasivas de las mismas mediante la *moción divina* y en su tendencia a la consecución del fin último de todas y de cada una de ellas. Esta *moción divina* puede ser ejecutada por Dios sólo inmediata y exclusivamente (q.105) o por Dios con la participación en ella de las criaturas, obrando éstas unas sobre otras bajo la moción y dirección divinas, más o menos inmediatas (q.106-119).

En la exposición, o desarrollo de este influjo del obrar de unas criaturas sobre otras, Santo Tomás sigue el mismo orden que hemos visto en los tratados sobre la creación y distinción, es decir, primeramente trata de la participación de la criatura puramente espiritual, o sea, los ángeles buenos y malos, en la gobernación divina (q.106-114); después trata de la acción de la criatura puramente corporal, los cuerpos (q.115-116), y, por último, de la participación de la criatura mezcla de espiritual y corporal, que es el hombre (q.117-119).

CUESTIONES MÁS INTERESANTES DEL TRATADO

Resaltan en este tratado por su interés e importancia una larga serie de cuestiones, tales como el hecho y el concepto integral de la gobernación divina en sí misma, la conservación, la posibilidad de aniquilación de las cosas creadas, la universalidad de la causalidad divina, los milagros, la interacción angélica, los coros y jerarquías de los ángeles, la intervención de los espíritus buenos y malos en la naturaleza inferior a ellos y particularmente en los sucesos humanos, los ángeles custodios, los demonios tentadores, el hado, las brujas, los hechiceros y prestidigitadores, la actividad de los cuerpos, la propagación de la raza humana, etc., etc.

Sobre todas estas cuestiones, tan vitales, va dando Santo Tomás en síntesis la doctrina aceptable según la fe y según la razón. Nosotros no haremos más que hacer resaltar algunos puntos de esta doctrina y completarla con algunas aportaciones extensivas de recomendables autores antiguos y modernos.

[6] BÁÑEZ, *In I P. Sum. Theol.* q.103 a.1.
[7] 1 q.103 a.5.

IV. *Esquema del tratado de la gobernación*

TRATADO DE LA GOBERNACION DIVINA

- I. *En sí misma* (q.103).
  - Si se da : el hecho ..... a.1.
  - Para qué : causa final ..... a.2.
  - Por quién : causa eficiente ..... a.3.
  - En qué consiste : causa formal ..... a.4.
  - A qué se extiende : sujeto o causa material ..... a.5.
  - Propiedades : inmediata, infalible, sin contradicción u oposición ..... a.6.7.8.
- II. *En sus efectos*...
  - *A)* La conservación y aniquilamiento de los seres ..... q.104.
  - *B)* La moción divina de las criaturas ...
    - *a)* Por Dios inmediata o exclusivamente ..... q.105.
    - *b)* Con participación de las mismas criaturas .....
      - 1) Acción de los ángeles .....
        - Iluminación de unos ángeles por otros ..... q.106.
        - El lenguaje de los ángeles ..... q.107.
        - Coros y jerarquías de los ángeles... q.108.
        - El orden de los ángeles ..... q.109.
        - Presidencia angélica sobre los cuerpos ..... q.110.
        - Poder de los ángeles sobre los hombres ..... q.111.
        - Misión de los ángeles a los hombres ..... q.112.
        - Los ángeles custodios ..... q.113.
        - Los demonios tentadores ..... q.114.
      - 2) Acción de la criatura corporal ..... q.115.
      - El hado ..... q.116.
      - 3) Acción del hombre .....
        - Su extensión y límites ..... q.117.
        - En la propagación de las almas ... q.118.
        - En la propagación de los cuerpos. q.119.

V. Errores. Doctrina de la Iglesia. Bibliografía

Debido al hecho, ya mencionado, de que casi todos los autores que no son comentadores y expositores de la *Suma* han desarticulado y suprimido el tratado independiente de la gobernación divina, y debido también a que en el lenguaje corriente, así del vulgo cristiano como de la Iglesia, se suele dar el mismo significado y contenido a las palabras *providencia divina* y *gobernación divina,* los errores, las definiciones de la Iglesia y la bibliografía vienen a ser unos mismos respecto de la providencia y de la gobernación. Por eso nos parece suficiente en este lugar con remitir al lector, respecto de estos tres puntos, a los respectivos lugares de los tratados de la providencia divina, en el primer tomo (p.489 ss.), y de la creación en general, en el segundo tomo (p.457,472,474). Sólo mencionaremos, en sus respectivos lugares, los errores y la doctrina de la Iglesia y la bibliografía que se refieren en particular a cada una de las cuestiones particulares que integran el tratado presente.

INTRODUCCION A LA CUESTION 103

LA GOBERNACION DIVINA EN GENERAL

I. Noción de la gobernación divina

En el lenguaje corriente suelen usarse indistintamente los términos *providencia* y *gobernación divina* para significar a la vez con uno y otro el planeamiento mental eterno y la ejecución efectiva temporal del gobierno del mundo por Dios. Así los usan también la Sagrada Escritura, la Iglesia y los Santos Padres, que, más bien que para los teólogos como tales, hablan y escriben para el común de los fieles cristianos, adoptando por eso y de ordinario el lenguaje corriente de éstos. Sin embargo, como términos técnicos, tienen estas dos palabras en teología un sentido distinto la una de la otra.

Entiéndese, en efecto, por providencia, en teología, «la disposición y orden de todas las cosas según la conveniencia de sus fines particulares y del fin común de todo el universo creado, tal como dicha disposición y orden están *ab aeterno* en la mente divina». Mientras que la gobernación es «la ejecución o realización *en el tiempo* de este plan mental concebido por Dios desde toda la eternidad» [1].

La providencia es, pues, en sentido estricto, eterna, y se ocupa de disponer y ordenar *en la mente* los medios eficaces en orden a la consecución del fin. La gobernación es temporal, ejecutando el plan mental de la Providencia sólo en el tiempo, mientras duran las cosas.

Antes de que las cosas existan o después que dejan de existir o han conseguido ya su fin, no hay propiamente lugar a la gobernación. A veces, bajo el nombre de providencia van incluidas ambas cosas, el planeamiento mental eterno y la exterior ejecución temporal de dicho plan, y entonces la gobernación viene a ser una parte de la providencia. En este sentido escribe Santo Tomás: «A la providencia pertenecen dos cosas: *a*) ordenar mentalmente a su fin las cosas provistas, y *b*) ejecutar esta ordenación, en lo cual consiste la gobernación» [2].

Por la gobernación, pues, hace Dios en el tiempo terminativamente lo que por la providencia ha planeado o concebido y ha hecho principiativamente desde toda la eternidad. En nuestro pobre modo de entender y de hablar de las cosas divinas, diríamos que Dios: *a*) completa y terminativamente forma desde toda la eternidad el

[1] I q.22 a.1 ad 2.
[2] I q.22 a.2.

plan realizable de la creación universal con todos sus fines y medios (ciencia práctica divina); *b*) la voluntad divina quiere esto y lo dispone para la existencia, formando la inteligencia el juicio práctico de realizarlo conforme a una norma universalísima, que es la ley eterna, y concibiendo y ordenando con eficacia y suavidad todos los medios para el fin (disposición y providencia); *c*) terminativamente realiza Dios en el tiempo lo que principiativamente ya completó en la mente desde toda la eternidad, dando ser actual a todo aquello que la voluntad libremente escogió para existir realmente de entre los infinitos posibles que concibió su entendimiento por la ciencia práctica (creación), distinguiendo los seres ya creados, según lo había determinado por la disposición (distinción), y, finalmente, conduciendo con suavidad y eficacia y sabiduría infinita todos los seres existentes hacia sus respectivos fines particulares y al fin universal de la creación por todos los medios que dispuso su providencia (gobernación divina). Toda esta aparentemente múltiple y diversa actividad la realiza Dios con un solo y simplicísimo acto eterno; pero nosotros necesitamos concebirlo y expresarlo multiformemente con esta diversidad de actos en apariencia sucesivos.

II. El hecho de la gobernación divina

1. ERRORES CONTRA LA EXISTENCIA DE LA GOBERNACIÓN DIVINA

En cuanto la gobernación divina se identifica con la providencia divina o forma parte de ella, los errores y herejías contra la providencia son también errores y herejías contra la gobernación. Estos, lo mismo que las enseñanzas de la Revelación y la doctrina de la Iglesia en este sentido, pueden verse en el volumen primero de esta edición de la *Suma* (p.554-55).

Tomando, no obstante, la providencia y la gobernación en sentido estricto, como dos actos de Dios distintos según nuestro modo de concebirlos, hay errores que niegan o restringen la gobernación sin negar y restringir, al menos explícitamente, la providencia. Tal es propiamente el error fundamental de los deístas y de una forma de evolucionismo no ateo para la explicación de la ontogénesis y biogénesis de todas las formas concretas, cósmicas o biológicas, que han sucedido a las formas primitivas de los primeros orígenes de los seres.

a) *El deísmo.*—Al aparecer en el siglo XVIII el naturalismo en filosofía y en religión, como un brote de la llamada «filosofía de la iluminación» del sajón J. Lock, que buscaba en todas las cosas una clarividencia máxima sensible, se originó lo que se llamó «cristianismo racional o meramente natural», cuya afirmación fundamental era que Dios había creado el mundo con todo lo necesario para su desenvolvimiento y le había puesto en marcha; pero que, una vez creado, le dejó a sí mismo para seguir su curso y desenvolvimiento en virtud y como efecto fatal de sus fuerzas cósmicas y biológicas. El mundo, una vez creado por Dios, se basta él solo, y Dios no ejerce actualmente ningún influjo en él, después de haberle planeado y creado. Es decir, que Dios es el sapientísimo arquitecto del

mundo, el omnipotente creador y el poderoso motor que le dió el primer impulso; pero no es ni su conservador ni su gobernador.

Ya San Agustín nos habla en *De Gen. ad litt.* de este mismo error cuando escribe: «Piensan algunos que Dios no hizo sino crear el mundo, haciéndose después todas las demás cosas por el mundo mismo según Dios lo ordenó y mandó, sin obrar Dios cosa alguna» [3].

b) Otros, como Maimónides, Platón y, según algunos, Aristóteles, extendiendo a Dios el «De minimis non curat praetor» o lo de «Las águilas no se entretienen en cazar moscas», creen impropio de la altísima majestad y omnipotencia divinas el ocuparse de las cosas y acontecimientos pequeños del mundo, y por eso substraen todo esto al gobierno divino para que Dios no se rebaje y contamine al ocuparse de ello. «Los dioses se preocupan de las cosas grandes, se desentienden de las pequeñas» [4], decía Tulio, a quien, sin embargo, nadie ha superado en alabanzas expresas de la Providencia divina. La Sagrada Escritura pone en boca de estos que así restringen la gobernación: «¿Qué sabe Dios? ¿Puede juzgar a través de las nubes? Las nubes le cubren como velo, y no ve; se pasea por la bóveda de los cielos» [5].

c) Otros, en cambio, substraen al gobierno de Dios lo más noble y grande del orden natural, que son la libertad y las acciones libres de los seres racionales, por creer incompatibles la naturaleza de tales acciones y el gobierno infalible e infrustrable de Dios. Tulio, por el contrario, llegó por este mismo camino hasta negar a Dios la presciencia o conocimiento de los futuros libres, atendiendo más como varón de espíritu fuerte y docto, en expresión irónica de San Agustín, a salvar lo que toca a la vida humana que a salvar los derechos divinos, y haciendo, en consecuencia, a los hombres sacrílegos por hacerlos libres [6].

d) Como Tulio, al no alcanzar a compaginar la presciencia y gobierno divinos con la libertad humana, optó por quedarse con la libertad humana y negar los atributos divinos, otros, en la misma encrucijada, negaron, por el contrario, la libertad humana, afirmando que la eficacia e infrustrabilidad del gobierno divino no dejaban lugar a ella y que todas las cosas sucedían con absoluta y total necesidad bajo una ley fatal e inflexible. Estos fueron los fatalistas, de los que habla Santo Tomás en el artículo 4 de la cuestión 22 de la Primera Parte de la *Suma,* los cuales, aunque aparentemente salvaban y exageraban el gobierno divino, lo que hacían en realidad era negarle, por desnaturalizarle y restringirle, al negar lo mejor y más hermoso de ese gobierno, que es su inefable armonía y atemperación con la libertad creada.

e) Por fin, la desigual distribución de bienes materiales, en que más frecuentemente salen con ventaja los malos; la abundancia de mal físico y, sobre todo, de mal moral en el mundo, hacen

---

[3] «Aliqui arbitrati sunt tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operaris» *(De Gen. ad litt.* l.5 c.20: PL 34,335).

[4] «Dei magná curant, parva negligunt» *(De nat. deor.* 1,66).

[5] «Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat» (Iob 22,13.14).

[6] *De Civitate Dei* l.5 c.9: PL 41,151.

creer a otros que este mundo no puede estar gobernado por un Dios omnipotente, sapientísimo, óptimo e infinitamente justo y misericordioso [1].

2. Enseñanzas de la Revelación y de la Iglesia

a) La providencia y gobernación divinas es uno de los temas más frecuente y hermosamente desarrollados en la Sagrada Escritura. En el volumen I de esta edición de la *Suma* (p.555) puede verse una larga serie de textos escogidos que lo confirman. Aquí sólo queremos puntualizar lo referente a la gobernación como distinta de la providencia.

De la Sagrada Escritura se desprenden manifiestamente estas tres cosas: 1) que Dios no sólo tiene providencia, sino también gobernación, tomada ésta en el sentido de ejecución de la providencia; en el libro de la Sabiduría leemos: «Pero tu Providencia, Padre, la *gobierna*» (Sap. 14,3); 2) que Dios gobierna todas las cosas: «No hay más Dios que tú, que *de todo cuidas*» (ibíd., 19,13); 3) que el gobierno de Dios es suave, eficacísimo y universalísimo: «Se extiende (la Sabiduría) *poderosa* del uno al otro extremo y lo gobierna *todo con suavidad*» (ibíd., 8,1).

b) La doctrina de la Iglesia sobre este particular está sintetizada en esta definición dogmática del concilio Vaticano: «Dios conserva y gobierna con su providencia todas las cosas que ha creado, extendiéndose poderosa del uno al otro confín y gobernándolo todo con suavidad» (Sap. 8,1); pues «todas las cosas son desnudas y manifiestas a sus ojos» (Hebr. 4,13), «incluso aquellas que sucederán por la libre acción de las criaturas» (D 1784).

Se condena, además, en el *Syllabus* de Pío IX la siguiente proposición modernísima: «Debe negarse toda acción de Dios sobre el hombre y el mundo» (D 1702).

c) Los Santos Padres, a imitación de la Sagrada Escritura, unánimemente despliegan todas las alas de su elocuencia para cantar el hecho y las maravillas de la gobernación divina. Con esta misma unanimidad insisten en los dos puntos siguientes: primero, que el concepto de Dios y el concepto de la providencia son absolutamente inseparables, de tal modo que el que niega la providencia niega también a Dios; segundo, que la providencia y gobernación divinas son coextensivas de la creación, extendiéndose ésta y aquéllas a todo lo que tiene ser.

Tertuliano argüía a Marción de este modo: «Nadie estará contigo al negar la providencia de Aquel a quien, al no negarlo como Dios, le confiesas también como providencia» (*Adv. Marc.* 2,24). «Digno es de castigo, más que de refutación, el hombre que no admite la providencia, y que, en consecuencia, es ateo», dice San Clemente Alejandrino (*Hom.* 5,6). Y San Ambrosio: «¿Cuál es el artífice que se desentiende del cuidado de su obra? ¿Cómo se podrá abandonar y destruir lo que antes se juzgó que era conveniente crear? Si es ignominioso gobernarlo, ¿no sería acaso mayor ignominia haberlo

[1] Ciertamente que no merecen siquiera tenerse en cuenta las brutales afirmaciones de los pesimistas y algunos voluntaristas, como Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, etc., cuando dicen que el mundo es malo en absoluto y que en su estado actual se rige por una voluntad ciega y desconocida.

creado? Dado caso que ninguna injusticia había en no haberlo hecho, mas el no cuidar de ello después de hecho es la mayor crueldad» (*De offic.* 1,13).

Aparte de las razones apuntadas en los diversos errores que antes hemos catalogado, el motivo de que algunos duden de la universalidad del gobierno divino es el carácter tan suave y tan íntimo de este gobierno, carácter que viene a hacer a dicho gobierno casi imperceptible para muchos, como sucede con la omnipotencia, la omnisciencia y la justicia divinas. Todos estos atributos operativos divinos los ejerce Dios en el tiempo, de ordinario, de una manera tan suave, tan atemperada, tan natural, que muchos hombres vienen por esto a hacerse insensibles a ellos, y después vienen a negarlos. Con la misma existencia de Dios viene a suceder otro tanto.

Por benignos que sean todo gobierno y dirección que no se realicen exclusivamente por Dios, llevarán siempre consigo cierta violencia hecha al hombre, al menos en cuanto son algo que le viene al hombre de fuera. Mas respecto de Dios, causa omnipotente e infinita de la misma naturaleza íntima de la voluntad libre, es perfectamente compaginable proceder un acto del interior de la voluntad y no ser ella el principio eficiente primero del mismo, es decir, es posible venir el acto de otro y no ser violento para la voluntad el ejecutarse [1]. Esto es lo que hace que, por una parte, la gobernación divina sea casi imperceptible para el hombre y, por otra parte, el hombre venga a creer incompatible con su libertad esta misma gobernación. Así se puede trasladar al curso ordinario natural del obrar de Dios en el hombre la terminología de la acción «mística y callada» de que nos hablan los autores de mística. En uno y otro caso, la acción se realiza psicológicamente casi al modo de los actos perfectamente naturales o del modo como obra el «subconsciente» de que nos hablan algunos psicólogos modernos, que se nos hacen tan imperceptibles cuanto son naturales en su curso.

III. La doctrina de Santo Tomás en la cuestión 103

La primera cuestión de su tratado «Sobre la gobernación», que es la 103, la dedica el Santo a estudiar la gobernación del mundo en sí misma o en general. En el artículo primero: «Si el mundo es gobernado por alguien», demuestra el hecho o existencia de la gobernación. En el segundo, tercero, cuarto y quinto explica las cuatro causas de la gobernación: cuál sea su fin (a.2), quién la ejecuta (a.3), en qué consiste (a.4), a quién se extiende (a.5). En los artículos sexto, séptimo y octavo expone las propiedades de la gobernación: si es inmediata por parte de Dios (a.6); si de hecho se frustra en algo (a.7); si por lo menos intenta algo frustrarla poniéndola obstáculos (a.8).

[1] En la respuesta tercera del primer artículo de esta cuestión dice Santo Tomás: «Lo que las criaturas reciben de Dios les es natural; mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento». En la cuestión 105, artículo 5, dice también: «Dios no violenta a la voluntad al moverla, puesto que es El quien le da su propia inclinación». Y en 1-2 q.6 a.4 ad 1: «Todo cuanto las criaturas reciben de Dios les es natural; mas lo que se realiza por el hombre en las cosas naturales no según la naturaleza de éstas, les es violento».

El hecho de la gobernación del mundo pudiera Santo Tomás probarlo por cualquiera de las cinco vías, juntamente con el artículo primero de la cuestión 22, en que expone las exigencias, a este respecto, de la causalidad intelectiva de Dios. Pero prefiere el Santo dar dos pruebas más particulares y más propias: la una, de carácter experimental, y la otra, de carácter metafísico. Estas pruebas son las siguientes: *a*) así como, al entrar en una casa bien ordenada, el que entra deduce de este orden la existencia de alguien que la ordena, así el orden patente de este mundo demuestra con toda evidencia la existencia de un gobernador del mismo, como nos dice Tulio tomando el símil de Aristóteles; *b*) el agente que es perfecto produce efectos también perfectos; mas, como el ser de las cosas es el resultado o la acción aunada de los cuatro géneros de causas, la perfección integral de las cosas se ha de atender no sólo en razón de su ser substancial o causas constitutivas intrínsecas (causas material y formal) y en razón de su obrar o en cuanto causas eficientes (causa eficiente), sino también en razón de su fin o causa final; de lo cual se sigue que, al producir Dios sus efectos perfectos, no sólo ha de dar a las cosas su ser, sino también su obrar, y que las conduzca mediante este ser y obrar a la consecución de sus fines en conformidad con la condición natural de cada una de ellas. Esta perfección de fin, que es la última y completiva, se la da Dios a los seres mediante la gobernación. Luego no es compatible con la bondad, sabiduría y omnipotencia de Dios el no gobernar todas las cosas que ha creado. Lo contrario sería dejar su obra manca, incompleta e imperfecta, que no es conforme a la condición de sí mismo como agente perfectísimo.

La conclusión de Santo Tomás en este primer artículo no sólo es perfectamente lógica especulativamente, sino que es también altamente consoladora en el orden práctico: *Por lo cual*—dice—*pertenece a la bondad divina que, así como sacó las cosas de la nada al ser, así las lleve también a la consecución de su fin, lo cual es gobernarlas*. La bondad infinita de Dios es la razón libre de que existan las cosas, y esta misma bondad le impulsa libremente, puesta la creación, a que las lleve de su mano al fin para que las ha hecho existir, si ellas no lo impiden por su culpa, cuando está en ellas el impedirlo, como sucede con las criaturas libres. La razón, pues, de la existencia de las cosas y de su gobernación es una e idéntica: la bondad de Dios [9].

Al reconocer así en el orden admirable y manifiesto del mundo la mano invisible de un ordenador sabio y omnipotente, Tulio y Santo Tomás son, sin duda, más cuerdos y más lógicos que muchos científicos modernos, los cuales, a pesar de que atribuyen siempre los males políticos y sociales a un defecto de dirección y de gobierno, rehusan ver, por una inconsecuente y manifiesta paradoja, la dirección y el gobierno intelectuales que tan manifiestamente resaltan por sus efectos en la admirable perfección del universo y de su curso ordinario. Si el mal en lo gobernado arguye defecto de gobierno, ¿por qué el acierto no ha de argüir presencia de gobernante? La fatalidad no admite excepciones, y una pura casualidad no tiene nunca ni totalidad de casos ni aproximación a ella, como vemos que las tiene el curso del mundo, al realizarse en él siempre o las más veces lo mejor y del mejor modo posible relativamente (cf. 1 q.49 a.3 ad 5; q.63 a.9).

[9] 1 q.103 a.5

La misma actitud contemporánea, casi idolátrica, de un buen número de científicos respecto de la ciencia, es un reconocimiento, implícito, pero evidente, de que el mundo físico está gobernado por alguien superior a él y a todas sus fuerzas físico-químicas. Y el carácter que la ciencia, tal vez inconscientemente en muchos casos, exige en este gobierno pasivo del mundo, constituye un postulado supuestamente innegable de que no es suficiente cualquier gobernador del mundo, sino que se requiere un gobernador que sea inteligencia suprema y a la vez causa primera y fin último del Universo.

Efectivamente, el fin de toda la ciencia física contemporánea no parece ser otro que el descubrimiento y formulación de las leyes por las que se rigen la constitución y la acción e interacción de los seres físicos. Para ello, la ciencia aspira primero a captar el modo común y ordinario de obrar de los seres, principalmente en su interacción, lo cual implica suponer una norma y una finalidad estables, superiores a esos mismos seres, en el ejercicio de su actividad. Nuestros grandes éxitos científicos no se hacen consistir tanto en formular conclusiones y pruebas cuanto en el descubrimiento y formulación de estas leyes para poder después predecir los fenómenos o repetir artificialmente otros similares mediante la aplicación y cumplimiento de las mismas leyes.

Esto, dicho en otros términos, es admitir que la ciencia se funda en la afirmación y en las exigencias de cierto orden en la naturaleza con alguna finalidad común. Ahora bien, la ley, el orden, el modo estable de obrar, la unidad de fin, no puede concebirlos la inteligencia sin un gobierno intelectual e inteligente y un gobernador con dominio sobre estos fenómenos y sobre el sujeto en que se dan. O toda nuestra ciencia físico-química, de que tanto alardeamos hoy, es una quimera, o el mundo está regido por un gobernador intelectivo, omnipotente y creador.

En el artículo 2 prueba el Santo que el fin del gobierno del mundo debe ser algo que esté fuera del mundo y sea superior a él. La universalidad de las cosas creadas debe tener un fin universal y colectivo, aparte de los fines particulares respectivos de cada una de ellas. Este fin colectivo del mundo no puede ser parte integrante del mundo ni estar abarcado por los límites del mundo, porque los bienes y fines que están sólo dentro del mundo son todos fines y bienes particulares. Por otra parte, correspondiendo el orden de fines al orden de agentes, la finalidad última del mundo ha de ser un bien de su primera causa eficiente. «Por eso—dice el Santo—, conocido cuál sea el principio del mundo, no cabe ignorar cuál sea su fin; y, pues el principio es algo fuera del mundo, a saber, Dios, el fin ha de ser igualmente algo que esté fuera del mundo» [10].

Pasa el Santo en el artículo 3 a determinar cuál sea el agente o causa efectiva del gobierno del mundo. No intenta propiamente determinar en este artículo quién es en concreto el que gobierna al mundo, lo cual fácilmente se deduce de los dos artículos precedentes.

[10] 1 q.103 a.2.

Lo que el Santo se propone en este artículo es determinar si es uno solo o son varios los que lo gobiernan. Su respuesta es categórica: *Necesariamente se ha de afirmar que el mundo es gobernado por uno solo.*

El razonamiento para probarlo es como sigue. Siendo la finalidad de este gobierno la mejor posible, a saber, Dios mismo, también la forma de gobierno debe ser la mejor absolutamente posible; y ésta, en absoluto, es la monarquía, es decir, el régimen por uno solo, puesto que la unidad de gobernante es el medio más efectivo para conseguir la triple unidad de plan, de actividad y de dirección, que es siempre la mejor garantía de la paz y del éxito en el rendimiento del gobierno.

Termina el Santo este artículo con un brevísimo silogismo, en que la premisa mayor es del filósofo Aristóteles, y la menor y conclusión son del poeta Homero: «El mundo se resiste a ser malamente gobernado» [11]. «El gobierno por muchos no es bueno; sea, pues, uno solo el que gobierna» [12].

A la objeción 3, de que varios gobernantes podrían suplirse mutuamente sus defectos y completarse en sus mutuas deficiencias, responde sencillamente el Santo que semejante ventaja no tiene lugar respecto del bien infinito y de Dios, que por sí solo excluye toda insuficiencia y deficiencia.

En el artículo 4 explica el Santo en qué consiste la acción gubernativa divina, o sea la causa formal de la gobernación. Esto lo hace determinando cuáles sean los efectos de la misma y el modo de producirse. Tales efectos son *conservar* las cosas en el ser recibido por la creación y *dirigir* el obrar de las mismas moviéndolas hacia sus bienes propios, que son sus fines respectivos. La gobernación supone ya las cosas existentes; y por eso, la creación no es efecto de la gobernación, sino anterior a ella. El primer efecto de la gobernación es la conservación. La moción de las cosas hacia sus fines supone la conservación; por eso tratará el Santo antes del efecto de la conservación (q.104) que del de la moción (q.105ss.).

En el desarrollo de este breve artículo formula el Santo y usa un principio de gran aplicación y trascendencia. Es el siguiente: «De los efectos de cualquier acción puede juzgarse por el fin de la misma, pues al ser la operación aquello por lo que se llega al fin, ésta debe ser tal cual lo exige el fin.» Es decir: los efectos y toda acción bien ordenada serán lo que exija el fin a que se ordenan, y, por tanto, conocido el fin y sus exigencias, puede conocerse todo lo que a él se ordena.

Siempre, pues, que no haya otro medio de llegar por vía deductiva a la definición esencial de una cosa, como sucede, por ejemplo, al tratar de definir la filosofía, puede suplirse este defecto mediante el conocimiento y examen de las exigencias del fin de tal cosa. La causa final es la más universal, es la causa de las causas, la que contiene de algún modo a los tres restantes géneros de causas: la causa eficiente es siempre movida y condicionada por la causa final; las causas material y formal son siempre escogidas y unidas por la

[11] *Metaphy.* XI y XIII (Bk 1076a3)
[12] *Iliada* II 204.

causa eficiente según las exigencias de la causa final; luego, conocida ésta, por ella pueden conocerse las otras tres causas [13].

En el artículo 5 se indigna el Santo porque algunos filósofos han pretendido substraer al gobierno divino algunas cosas del mundo: unos por creer las cosas que excluían demasiado pequeñas e insignificantes para que Dios se ocupe de ellas, y otros por creer incompatible dicho gobierno con el carácter libre de las acciones humanas. Con un lenguaje algo áspero, que sólo tres o cuatro veces encontramos en los tan extensos y con frecuencia tan apasionantes escritos del Santo, califica de *estúpida* esta opinión restrictiva de la gobernación divina. Es fácil comprender el desusado modo de hablar del Santo en este artículo.

Para él, todo lo que tiene ser, en cualquier grado que lo tenga, lo ha recibido de Dios y con miras a la bondad divina; y, por tanto, a lo que se extienda al ser de las cosas, a eso se deben extender también la providencia, la creación y la gobernación divinas. Nada, pues, puede existir que no proceda de Dios y que no esté sometido, según su modo de ser, al gobierno divino, puesto que de igual modo y por la misma razón pertenece a Dios dar a las cosas el ser y conducirlas a su fin, que es gobernarlas.

Nada en absoluto es demasiado grande ni demasiado pequeño para que no necesite de Dios o para que Dios deje de preocuparse de ello, y precisamente en preocuparse de las cosas más pequeñas, creándolas, conservándolas y gobernándolas, es en lo que más se nos manifiestan la infinita bondad y grandeza divinas.

Aun en los hombres de verdadera elevación y grandeza de ánimo vemos que cuanto más grandes y elevados son, tanto menos consideran indigno e impropio de sí mismos el ocuparse, con dignidad y decoro, de cualquier cosa buena, por pequeña que sea. Sólo los hombres necios y jactanciosos, alucinados con su poder y en la arrogancia, creen contaminarse y rebajarse al ponerse en contacto con los seres que les son inferiores para atenderlos. Esta es precisamente una de las cualidades que hacen a los hombres de verdadera elevación y grandeza más admirables y atractivos: que nada ni a nadie consideran demasiado pequeño para su atención. Pues cuánto más no será esto así respecto de Dios, que tiene poder y atención sin límites para poder atender a todo sin necesidad de substraer nada de las cosas y ocupaciones mayores al ocuparse de las menores.

La fina ironía de San Agustín al llamar a Cicerón «hombre grande y sabio» porque éste escogió negar a Dios la presciencia de los futuros libres antes que negar al hombre su libertad, al no poder armonizar ambas cosas [14]; esta ironía, decimos, podría también aplicarse aquí a estos que, no alcanzando a compaginar la grandeza de Dios con el cuidado y providencia de las cosas pequeñas o las libres, optaron por negar a Dios tal cuidado y providencia.

Se comprende, pues, que el error de substraer a Dios el gobierno de tales cosas haya podido arrancar de los labios del mansísimo Doctor Angélico una censura tan dura como la que en boca del Santo significan las palabras *Stulta igitur fuit opinio...*

Lo que no es fácil que se pueda comprender es que Dios haya

[13] Pueden verse estos conceptos en el comentario de Santo Tomás al 1 *Post.* lect.17 n.5.
[14] *De civ. Dei* l.5 c.9: PL 41,151.

creado con infinito poder, sabiduría y bondad algún ser para luego desentenderse de él, abandonarlo a sí mismo y no conducirlo hacia su perfección última, que es la consecución de su fin. Sabiamente dice a este propósito el gran Padre San Ambrosio: «Si es ignominioso gobernar tales seres, ¿no sería acaso mayor ignominia haberlos creado? Dado caso que no había ninguna injusticia en no haberlos creado: mas el no cuidar de ellos después de haberlos creado es la mayor crueldad» [15]. Los apotegmas «de minimis non curat praetor» y «las águilas no andan a caza de moscas» no deben tener, pues, la aplicación que frecuentemente se hace de ellos para justificar que las altas jerarquías humanas no deben ocuparse de ningún modo de las cosas pequeñas. Menos deben tales apotegmas aplicarse respecto de Dios. El superior no deberá ocuparse él, de ordinario, de los más mínimos detalles de la colectividad que rige, distrayendo y dispersando su atención, su actividad y su tiempo de los asuntos propios de su gobierno, que le pueden y le deben absorber totalmente. Pero sí deberá ocuparse de los que tienen por ocupación propia estas cosas mínimas; no será conveniente que él las haga, pero sí que se interese por que las hagan los que las deben hacer.

Por otra parte, Dios, de atención y virtud infinitas para ocuparse hasta de las cosas más mínimas sin menoscabo alguno para las cosas más grandes y sin ningún desdoro para El, tiene que hacerlo así, porque, aunque algunas veces, por largueza de bondad y de poder, se digne asociar a Sí en este gobierno a sus criaturas, no podrían hacerlo ellas solas, sino a lo sumo ellas por El, después que El y con El, como el Santo demuestra en el artículo 5 de la cuestión 105.

Con un lenguaje tan sencillo como encantador, nos dice Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio que «ni uno de los pajarillos que se venden, dos por un as, cae en la tierra sin la voluntad de nuestro Padre» [16] y que «aun los cabellos todos de nuestra cabeza están contados» [17]. ¿Qué acciones más insignificantes e imperceptibles puede haber que el ocuparse Dios de cada uno de nuestros cabellos? Pues ni esto cree Dios, tan bondadoso como omnipotente, indigno de su majestad infinita, según nos enseña su mismo Hijo unigénito.

A Dios, dice Santo Tomás, siempre y en todo se le ha de atribuir lo mejor. Y en orden a conocer y planear siempre será mejor que Dios no se sirva de nada ni de nadie, porque el servirse para esto de otros implicaría dependencia de ellos e insuficiencia propia. Pero, en cambio, gobernar y regir por medio de otros, siempre que, como en el caso de Dios, esto se haga no por necesidad o insuficiencia de ciencia y poder propios, sino por largueza y abundancia de poder y de bondad, es mejor y más perfecto; como es más perfecto, dice el Santo, el maestro que no sólo enseña a sus discípulos, sino que los hace a ellos mismos ser también maestros.

También aquí resplandece la bondad de Dios de manera maravillosa como en ocuparse hasta de las cosas más mínimas. Dios, de ciencia y poder infinitos, que no necesita de nada ni de nadie, con dominio y derecho absolutos, ilimitados, imparticipados, respecto de todo lo creado, es precisamente quien más generosa y liberalmente comparte con sus mismas criaturas el gobierno del mundo.

[15] *De offic.* I 13.
[16] *Mt.* 10,29.
[17] *Ib.*, 10,30.

Toda dictadura de tendencia a excluir en absoluto del gobierno a los demás y a estabilizarse ella en él revela no solamente una gran falta de bien natural, sino también un defecto de poder, una debilidad sentida; el dictador aspira a regir solo y con despotismo porque no es capaz de regir libremente a seres libres y porque cree que no puede coexistir él con otros en el gobierno, y por eso absorbe y se arroga para sí solo todo el poder de mandar.

Dios tiene suficiente bondad y poder para asociar a Sí a sus criaturas en el gobierno del mundo, y hasta ve esto, según Santo Tomás, como más esplendoroso para Sí (ad 3).

A la dignidad de Dios, como causa primera universal, pertenece también que nada absolutamente suceda de hecho en el mundo contra o fuera del gobierno divino (a.7). En realidad, ni siquiera intentan obrar fuera del orden de la gobernación divina los que comúnmente se dice que obran contra el orden establecido por Dios, como son los transgresores de las leyes divinas o humanas. El gobierno de Dios es, pues, infrustrable y se realiza sin oposición (a.8).

Esto necesita de alguna explicación para no ver en la conclusión del Santo más de lo que hay en ella. Dios ha establecido un orden integral de toda la naturaleza creada, un plan universal para conseguir el fin supremo de su gloria extrínseca conforme a una ley universalísima que llamamos la ley eterna; dentro de este orden y de este plan, con su fin y su ley, ha establecido igualmente otros muchos órdenes y planes particulares con sus particulares leyes y fines respectivos. Hay, pues, efectivamente, muchos seres, de entre los libres, que se salen de estos órdenes particulares, dentro de los cuales deben moverse; seres que no cumplen algunas leyes particulares, que no llegan a conseguir sus fines particulares; tal es el pecador que no se salva. Hay igualmente causas no libres que en su acción natural son impedidas y frustradas por otras libres.

En todos estos casos se va contra el gobierno divino y se frustra éste de hecho si miramos dicho gobierno sólo desde el punto de vista de tales órdenes particulares o sólo en relación con las causas particulares. Mas si se atiende al orden y gobierno integrales en su totalidad y universalidad, todas las cosas, incluso el pecador, se mueven dentro de ellos; pues todas buscan el bien, y al buscarle buscan a Dios, bien universal; todas contribuyen a la gloria de Dios, sea manifestando su bondad o siendo ocasión de que se manifieste su justicia; el pecador que obra contra o fuera del orden de la divina justicia preceptiva cae dentro del orden de la divina justicia vindicativa. Y, en tal sentido, nada resiste a Dios, ni va contra El, ni se sale fuera del orden y gobierno divinos.

CUESTION 103

(In octo articulos divisa)

De gubernatione rerum in communi

Del gobierno del mundo en general

Habiéndose tratado ya de la creación y distinción de las cosas, resta tratar ahora, en tercer lugar, del gobierno de las mismas; primeramente, en general; después, de los efectos de la gobernación en particular.

Sobre el gobierno del mundo en general se plantean ocho cuestiones:

Primera: si el mundo es gobernado por alguien.

Segunda: cuál sea el fin de este gobierno.

Tercera: si el mundo es gobernado por uno solo.

Cuarta: cuáles sean los efectos de esta gobernación.

Quinta: si todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Sexta: si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios.

Séptima: si la gobernación divina se frustra en algo.

Octava: si va algo contra la divina Providencia.

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione (cf. q.44 introd.). Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis (q.104).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum mundus /ab aliquo gubernetur.

Secundo: quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio: utrum gubernetur ab uno.

Quarto: de effectibus gubernationis.

Quinto: utrum omnia divinae gubernationi subsint.

Sexto: utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Septimo: utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

Octavo: utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

ARTICULO 1

Utrum mundus gubernetur ab aliquo [a]

Si el mundo es gobernado por alguien [1]

Dificultades. Parece que el mundo no es gobernado por nadie.

1. Ser gobernadas pertenece únicamente a las cosas que se mueven u obran por un fin. Mas las cosas naturales, que constituyen una gran

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo.

1. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem: quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14,3: «Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia». Et Boetius dicit, in libro «De consol.» [1]: «O qui perpetua mundum ratione gubernas».

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi (cf. q.22 a.2) gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro «De natura deorum» (1.2 c.5).

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae

parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, puesto que no le conocen. Luego el mundo no es gobernado.

2. A aquellas cosas que tienden hacia algo es a las que propiamente pertenece ser gobernadas. Mas el mundo no parece moverse hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Luego el mundo no es gobernado.

3. Lo que por necesidad intrínseca está determinado a una cosa, no necesita de gobernante exterior. Ahora bien, las partes más principales del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Luego el mundo no tiene necesidad de ser gobernado.

Por otra parte, se dice en el libro de la Sabiduría: "Mas tú, ¡oh Padre!, gobiernas todas las cosas con providencia". Y Boecio dice: "¡Oh tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!"

Respuesta. Algunos antiguos filósofos negaron el gobierno del mundo, afirmando que todas las cosas suceden por casualidad. Pero esto claramente se ve que es insostenible, por dos razones. En primer lugar, por algo que se advierte en las cosas mismas. Vemos, en efecto, que en las cosas naturales acontece siempre o las más veces lo que es mejor [2]; esto no sucedería si no estuviesen las cosas providencialmente dirigidas hacia el término del bien, lo cual es ser gobernadas. El mismo orden, pues, constante del universo manifiesta a las claras que el mundo está gobernado; igual que, al entrar en una casa bien ordenada, se deduce de su orden la existencia y carácter del que la ordena, como dice Tulio citando a Aristóteles.

Aparece esto mismo, en segundo lugar, al considerar la bondad divi-

[1] Véase, para esta serie de notas entre corchetes, el APÉNDICE I: *Notas complementarias*

[a] Supra q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.

[1] L.3 mtr.9: ML 63,758.

na, que ha dado origen a todas las cosas, según hemos dicho. Pues, como "sea condición de las cosas mejores producir mejores efectos" [3], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca a la perfección las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin. Luego pertenece a la bondad divina que, así como ha producido las cosas, las conduzca también a sus fines; y esto es gobernarlas.

Soluciones. 1. Moverse y obrar por un fin acontece de dos maneras. Una, dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como se dirigen el hombre y las demás criaturas racionales; este modo exige tener el concepto de fin y de medios o cosas que son para el fin.—Otra manera es tender las cosas hacia el fin como movidas y dirigidas a él por otro, a la manera como la saeta es lanzada en dirección a su blanco por el arquero, el cual conoce el fin, que la saeta no conoce. De la manera, pues, que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguno que conoce este punto, así el curso regular y constante de los seres naturales, desprovistos de conocimiento, es una prueba evidente de que el mundo está gobernado por alguna inteligencia.

2. En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia primera, y hay también algo sujeto a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación [4]. Para lo uno y para lo otro tienen las cosas necesidad de ser gobernadas, pues hasta la misma materia que hay en ellas permanente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará en la cuestión siguiente.

3. Esa misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios, que las dirige al fin; como la necesidad con que está impulsada la saeta para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara, y no de ella misma. Hay, sin embargo, esta diferencia: lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural; mas lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del flechador, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la divina Providencia.

sunt, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet. Cum enim «optimi sit optima producere»[2], non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales: et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem.—Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter finem, quasi ab alio actum vel directum in finem: sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperto quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione: quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra (q.104 a.1) patebit.

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem: sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

[2] Cf. PLATÓN in *Timaeo* c.6.

ARTICULO 2

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum [a]

Si el fin de la gobernación del mundo está fuera de él

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens.

1. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re: sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Praeterea, Philosophus dicit, I «Ethic.»[3], quod «finium quidam sunt operationes, quidam operа», idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum: operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

Dificultades. Parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que esté fuera del mundo.

1. El fin del gobierno de una cosa es aquella a que la conduce el que la gobierna. Mas el término a que se apunta en la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la cosa misma; como la salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Luego el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Aristóteles dice que "entre los fines, unos son operaciones y otros son obras", es decir, efecto de operaciones. Ahora bien, nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha, y, respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Luego nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

[a] *Cont. Gent.* 3,17; *Metaph.* 12 lect.12.

[3] C.1 n.2 (BK 1094a4): S.TH., lect.1 n.12.

S. El bien de la multitud parece ser el orden y la paz, que, según San Agustín, es "la tranquilidad del orden". Mas el mundo resulta de una multitud de cosas. Luego el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico, el cual está en las cosas mismas; y, por tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

Por otra parte, se dice en los Proverbios: "Todas las cosas ha hecho el Señor por Sí". Dios, empero, está fuera de todo el orden del universo. Luego el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Respuesta. Dado que el fin responde al principio, no cabe poder ignorar cuál sea el fin de las cosas, conocido el principio de ellas. Siendo, pues, el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, a saber, Dios, como se ha demostrado, necesariamente el fin de las mismas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Y esto se demuestra por la razón. Es evidente, en efecto, que el bien tiene carácter de fin. Vemos, por eso, que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y, asimismo, el fin universal. Mas bien universal es aquel que de suyo y por su naturaleza es tal, que equivale a decir que es bien esencialmente o la esencia misma de la bondad; en tanto que bien particular es aquel que es bien por participación. Por otra parte, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena que no lo sea participativamente. Luego el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar totalmente fuera del mismo universo [5].

Soluciones. 1. El bien puede lograrse de diversas maneras: o a modo de una forma que está en nosotros, como se logran la salud y la ciencia, o como algo ejecutado por

3. Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est «tranquillitas ordinis», ut Augustinus dicit XIX «De civ. Dei»[4]. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16,4: «Universa propter se operatus est Dominus». Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra (q.44 a.1) dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum.

Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter: uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum: sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum: quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII «Metaphys.»[5]

[4] C.13: ML 41,640.

nosotros, del modo que consigue su fin el constructor al edificar la casa; o, finalmente, adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

2. Al hacer Aristóteles tal división de fines, se refiere a las artes; de las cuales unas tienen por fin la ejecución misma del arte, como es fin del citarista tañer la cítara, mientras que otras tienen por fin el artefacto, y así es fin del constructor, no el edificar, sino la casa edificada. Sucede, además, que una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, e incluso como representada; así decimos, por ejemplo, que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle. Puede, por tanto, decirse que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien tenido y en cuanto bien representado, puesto que a eso tienden naturalmente todas las cosas, a participar el bien, que es Dios, y a asemejarse a él en la medida que pueden.

3. Ciertamente que es fin del universo algo que está en él, a saber, el orden del universo mismo; pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último; algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, según la expresión de Aristóteles.

[5] XI c.10 n.1 (Bk 1075a15): S.Th., lect.12 n.2629.

ARTICULO 3

Utrum mundus gubernetur ab uno [a]

Si el mundo está gobernado por uno solo [6]

Dificultades. Parece que el mundo no está gobernado por uno solo.

1. Por los efectos puede suponerse la causa. Mas del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente; pues unas existen contingentemente y otras necesariamente, amén de otras diferencias que hay entre ellas. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia, lá necedad o la impotencia del que las gobierna; nada de lo cual se puede suponer en Dios. Mas las cosas creadas disienten entre sí y están en pugna unas contra otras, como se ve claro en las que son contrarias. Luego el mundo no está gobernado por uno solo.

3. En la naturaleza se da siempre lo mejor. Ahora bien, "mejor es estar dos juntos que uno solo", según dice el Eclesiastés. Luego el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

Por otra parte, es de fe que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, conforme a estas palabras del Apóstol: "Para nosotros no hay más que un Dios Padre... y un solo Señor". Mas la gobernación va unida a ambas cosas; pues al Señor pertenece el gobierno de los súbditos, y el nombre de Dios está tomado de la providencia, según ya hemos dicho. Luego el mundo está gobernado por uno solo.

Respuesta. Necesariamente se ha de afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. En efecto, siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo de la gobernación del mundo ha de ser también el mejor. Mas el mejor gobierno es aquel que se hace por uno solo; lo cual se demuestra del modo siguiente.

Gobernar no es sino dirigir las cosas gobernadas hacia su fin, que está siempre cifrado en algún bien; mas la unidad es de la esencia de la bondad, como lo prueba Boecio por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, así buscan todas su unidad, sin la cual no pueden existir; pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una, y por eso vemos que todas las cosas se resisten cuanto pueden a ser divididas, y que no se separan los elementos componentes de cada una de ellas sino por defecto de la cosa misma. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o concordia [7].—Ahora bien, la causa de condición natural adecuada para obtener la unidad es aquella que tiene ella misma unidad; pues está claro que muchos no pueden unificar y concordar cosas diversas sino en cuanto que ellos mismos están de algún modo unificados. Es, por otra parte, evidente que lo que de suyo es uno, tiene mayor conveniencia que muchos unidos para causar la unidad, y, por tanto, la multitud se gobierna mejor por uno que por muchos.—Luego el gobierno del mundo, que es el mejor, está en manos de un solo gobernador. Y coincide con esto Aristóteles, al decir que "los seres se resisten a ser mal gobernados, y que el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante".

Soluciones. 1. Movimiento es la actuación del móvil por el motor. La

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno.

1. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur et operantur: quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed «melius est simul esse duos quam unum», ut dicitur Eccle. 4,9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur; secundum illud Apostoli I ad Cor. 8,6: «Nobis est unus Deus, Pater, et Dominus unus». Quorum utrumque ad gubernationem pertinet: nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra (q.13 a.8) dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III «De consol.» [6], per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est; unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax.—Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.—Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII «Metaphys.» [7]: «Entia nolunt disponi male: nec bonum pluralitas principatuum: unus ergo princeps».

Ad primum ergo dicendum quod motus est «actus mobilis a mo-

[a] Supra q.11 a.3; *De verit.* q.5 a.3; *Cont. Gent.* 3,64; op.15, *De angelis* c.16; *Metaph.* 12 lect.12.

[6] Prosa 11: ML 63,771.
[7] XI c.10 n.14 (Bk 1076a3): S.Th., l.12 lect.12 n.2661.

diversidad, pues, de movimientos proviene la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como se ha dicho; no la pluralidad de gobernantes.

2. Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen, no obstante, en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo.

3. Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno; mas, al que es esencialmente bueno, nada se le puede añadir de bondad.

vente» (cf. a.5 ad 2). Differmitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra (q.47 a.1,2; q.48 a.2) dictum est; non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum: sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULO 4

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures

Si el efecto de la gobernación es único y no múltiple

Dificultades. Parece que el efecto de la gobernación es único y no múltiple.

1. El efecto de la gobernación parece ser aquello que mediante la gobernación se produce en las cosas gobernadas. Mas esto es una cosa sola, a saber, el bien del orden, como se ve en un ejército. Luego el efecto de la gobernación del mundo es uno solo.

2. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Mas el gobernador del mundo es uno, como se acaba de demostrar. Luego también el efecto de la gobernación debe ser uno.

3. Si, a pesar de la unidad del gobernante, no es uno solo el efecto de la gobernación, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Mas estas cosas son para nosotros innumerables. Luego los efectos de la gobernación no pueden reducirse a un número determinado.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures.

1. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (a.3). Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit[8], quod «Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet». Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono.—Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo: scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis: scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum.—Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum: quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

Por otra parte, dice Dionisio que "la Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta". Mas la gobernación es parte de la providencia. Luego la gobernación tiene efectos determinados [8].

Respuesta. El efecto de una acción cualquiera puede colegirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Mas el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. Del efecto, pues, de la gobernación puede juzgarse bajo tres aspectos. Primeramente, atendiendo al fin mismo: el efecto de la gobernación bajo este aspecto es uno solo, a saber, asemejarse al sumo bien. — Puede estimarse también el efecto de la gobernación por parte de aquellas cosas mediante las cuales la criatura viene a asemejarse a Dios, y bajo este aspecto los efectos de la gobernación en general son dos; porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos cosas, a saber: en cuanto a ser buenas, como Dios es bueno, y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Son, por consiguiente, dos los efectos de la gobernación: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las mismas al bien.—Pueden, en tercer lugar, considerarse los efectos de la gobernación en particular, y bajo este aspecto son para nosotros innumerables [9].

Soluciones. 1. El orden del universo lleva consigo estas dos cosas: la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos se hallan ordenadas las cosas: en cuanto unas son mejores que otras y en cuanto influyen unas en otras.

[8] *De div. nom.* c.12: MG 3,969; S TH, lect 1.

2 y 3. La contestación a estos dos argumentos se deduce fácilmente de lo dicho en el cuerpo del artículo.

Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt (in c).

ARTICULO 5

Utrum omnia divinae gubernationi subdantur [a]

Si todas las cosas están sometidas al gobierno divino [10]

Dificultades. Parece que no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

1. Se dice en el Eclesiastés: "Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni aun de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni aun de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan". Mas las cosas que están sometidas al gobierno de alguno no son casuales. Luego las cosas que están debajo del sol no se hallan sometidas al gobierno divino.

2. El Apóstol dice que "no se ocupa Dios de los bueyes". Mas cada uno se ocupa de las cosas que gobierna. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

3. Lo que puede gobernarse a sí mismo, no parece necesitar que otro lo gobierne. Mas la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene el dominio de sus actos, y obra por sí, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas que son gobernadas. Luego no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

Por otra parte, San Agustín dice que "Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre y al ángel, mas ni siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur.

1. Dicitur enim Eccle. 9,11: «Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus». Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

2. Praeterea, Apostolus, I ad Cor. 9,9, dicit quod «non est Deo cura de bobus». Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

3. Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest: cum habeat dominium sui actus, et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V «De civ. Dei» [b], quod «Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia de-

[a] Supra q.22 a.2; *Cont. Gent.* 3,64.94.113; *Compend. Theol.* c.123.

[b] C.11: ML 41,154.

reliquit». Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum: quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra (q.44 a.1.2) ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra (a.2) ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra (q.44 a.4; q.65 a.2) dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia [10], aut etiam res humanae [11] non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ez. 9,9: «Dereliquit Dominus terram».

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori guberna-

las hojas del árbol". Luego todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Respuesta. Por lo mismo que es Dios creador de las cosas, es también gobernador de ellas; porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del que gobierna. Mas Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo el ser, como se ha demostrado. Luego, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claro si se atiende a la condición del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna, a cuanto pueda extenderse el fin de su gobierno. Mas el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como queda dicho. Luego, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como a fin, según se deduce de lo que hemos dicho antes, es imposible que alguno de los seres quede substraído del gobierno divino.

Fué, pues, insensata la opinión de los que decían que estas cosas inferiores corruptibles, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios; en boca de los cuales pone estas palabras Ezequiel: "Yavé se ha alejado de la tierra y no ve nada" [11].

Soluciones. 1. Se dicen estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas éstas se da la casualidad; pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Mas esto mismo demuestra que ellas están sujetas al gobierno de alguno; porque, si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por

[10] Cf. AVERR., *Metaph.* 12 comm.37.52.

[11] Cf. TULLIUM, *De divinat.* 1,2; AUGUST., *De civ. Dei* 5 c.9: ML 41,148.

algún principio superior, a nada tenderían, especialmente las que carecen de conocimiento, y, por consiguiente, nada ajeno a la intención sucedería en ellas, en lo cual se hace consistir la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales acontecen según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vió en todas ellas la casualidad, sino que vió en ellas el tiempo y la casualidad; porque, efectivamente, los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden de tiempo.

2. Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Mas el movimiento o cambio es "una actuación del móvil por el motor", como dice Aristóteles, y la actuación es siempre conforme a aquello que por ella se actúa; así se explica que diversos móviles se muevan diversamente aun bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios, que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas, en cuanto que tienen dominio de sus actos; y estas tales son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por El son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, de premios y de castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Cuando, pues, dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes, no los excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

3. La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Y, por consiguiente, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

rentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt: et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit «tempus et casum»; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est «actus mobilis a movente», ut dicitur in III «Physic.» [12] **Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus: et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones, praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.**

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

[12] C.3 n.1 (Bk 202a14); S.TH., lect.4 n.7.

ARTICULO 6

Utrum omnia immediate gubernentur a Deo [a]

Si todas las cosas son gobernadas inmediatamente por Dios

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo.

1. Gregorius enim Nyssenus [13] **reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.**

2. Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII «Physic.» [14] **Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.**

3. Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet: sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet

Dificultades. Parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

1. San Gregorio Niseno reprueba la opinión de Platón, que admitió tres clases de providencia, a saber: una del dios supremo, que provee a las cosas celestes y a todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen en derredor del cielo y se ocupan de las cosas generales y corruptibles, y una tercera providencia atribuída a ciertos espíritus que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Luego parece que Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

2. Según Aristóteles, mejor es que una cosa se haga por uno solo que por muchos, siempre que esto sea posible. Mas Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Luego parece que gobierna todas las cosas inmediatamente.

3. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Mas el gobernar por medio de otros parece argüir defecto en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas y porque no

[a] Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gent.* 3,76.77.83.94; *op.15, De angelis* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

[13] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.44: MG 40,794

[14] C.6 n.4 (Bk 259a8): S.TH., lect.12 n.7.

pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Luego Dios gobierna inmediatamente todas las cosas.

Por otra parte, dice San Agustín que "así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por un espíritu racional; y el alma desertora e inmunda, por el alma justa y santa, que a su vez lo es por el mismo Dios".

Respuesta. En el gobierno se deben considerar dos cosas, a saber: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de este plan. Por lo que se refiere al plan de la gobernación, Dios gobierna inmediatamente todas las cosas; pero, en cuanto a la ejecución de este mismo plan, Dios gobierna unas cosas mediante otras.

La razón de esto es porque, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella cabe. Mas lo mejor en todo género de conocimiento práctico, cual es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las cuales versa el acto u operación de la razón práctica; así, por ejemplo, el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles; y esto mismo es patente en otros casos similares. Luego necesariamente se ha de conceder que Dios dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el

quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III «De Trin.» [15]**: «Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum».**

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda: scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat.

Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid

[15] C.4: ML 42,873.

in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat: sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna a las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros [12].

Soluciones. 1. La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

2. Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno solo no resultaría mejor que hecho por muchos.

3. El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTICULO 7

Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit [a]

Si es posible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit.

1. Dicit enim Boetius, in III «De consol.» [16]**, quod «Deus per**

Dificultades. Parece que puede acontecer algo fuera del orden del gobierno divino.

1. Dice Boecio que "Dios dispone todas las cosas para el bien". Si,

[a] Supra q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1.

[16] Prosa 12: ML 63,779.

pues, nada sucede fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que ningún mal habría en las cosas.

2. Nada hay de casual en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Si, pues, en las cosas no sucede nada fuera del orden del gobierno divino, nada en ellas será fortuito y casual.

3. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, por ser conforme a la razón eterna. Si, pues, nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, síguese que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas; lo cual es inadmisible. Puede, pues, suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

Por otra parte, se dice en el libro de Ester: "Señor, Dios, Rey omnipotente, tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte".

Respuesta. Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. La razón de esto es la siguiente: Para que algo suceda fuera del orden de una causa particular es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, por necesidad, está dentro del orden de la causa primera universal. Así, por ejemplo, la indigestión acontece fuera del orden de la potencia nutritiva, debido a algún impedimento, como la grosura del alimento, que proviene de otra causa; y así sucesivamente hasta llegar a la causa primera universal. Siendo, pues, Dios la causa primera universal, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que suceda algo fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa

bonum cuncta disponit». Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

2. Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis: quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens: quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

Sed contra est quod dicitur Esther 13,9: «Domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati».

Respondeo dicendum quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem: sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis: sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem

causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum: quia malum semper fundatur in bono, ut supra (q.48 a.3) ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, «nihil fit casu in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.»[11].

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt: non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Soluciones. 1. Queda ya demostrado que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sin el bien. En tanto, pues, una cosa se dice mala, en cuanto sale del orden de algún bien particular; si estuviese, empero, totalmente fuera del orden de la gobernación divina, carecería totalmente de ser.

2. Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende por orden a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Mas, respecto de la Providencia divina, "nada sucede en el mundo al acaso", como afirma San Agustín [13].

3. Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar; no como si algo pudiera hacerse fuera totalmente del orden de la gobernación divina. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTICULO 8

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae

Si se puede poner obstáculo al orden de la gobernación divina [14]

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.

1. Dicitur enim Isaiae 3,8: «Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum».

Dificultades. Parece que se puede intentar ir contra el orden de la gobernación divina.

1. En Isaías se dice: "Sus palabras y sus obras todas son contra Yavé".

[11] Q.24[3] ML 40,17.

2. Ningún rey castiga justamente a los que no se oponen a sus órdenes. Si, pues, nada contraría a la ordenación divina, ninguno sería justamente castigado por Dios.

3. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Mas algunas contrarían a otras. Luego hay algunas cosas que se oponen a la gobernación divina.

Por otra parte, dice Boecio que "no hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Es, pues, el Sumo Bien quien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad", como se dice de la divina Sabiduría.

Respuesta. El orden de la Providencia divina puede considerarse de dos modos: universalmente, o sea, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o en particular, en relación con alguna causa particular ejecutora de la gobernación divina. Del mismo modo, nada contraría al orden de la gobernación divina, como se demuestra por dos razones. Primeramente, por el hecho de que el orden de la gobernación divina dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien en su operación y conato, porque, como dice Dionisio, "nadie obra con miras al mal".— Esto mismo se prueba, en segundo lugar, por el hecho de que, como ya se ha dicho, toda inclinación de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos; así como la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que la impulsión recibida en ella del que la dispara. Por eso todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por propio impulso a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina; y por esto se dice que Dios

2. Praeterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

3. Praeterea, quaelibet res est subiecta ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in III «De consol.» (l.c. nt.16): «Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit»; ut dicitur Sap. 8,1, de divina Sapientia.

Respondeo dicendum quod ordo divinae providentiae dupliciter potest considerari: uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: «nullus enim respiciens ad malum operatur», ut Dionysius dicit [16].—Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra (a.1 ad 3; a.5 ad 2) dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus «omnia disponere suaviter».

[16] *De div. nom.* c.4 § 31: MG 3,732; S.TH., lect.22.

"dispone todas las cosas con suavidad" [15].

Soluciones. 1. Se dice que algunos piensan o hablan y obran contra Dios, no porque totalmente contrarían el orden de la divina gobernación, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado; y por eso son justamente castigados por Dios.

2. Y con esto mismo queda solucionada la segunda dificultad [16].

3. El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto éste procede de alguna causa particular, mas no en cuanto el orden procede de la causa total del universo.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum: sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari: non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

INTRODUCCION A LA CUESTION 104

LA CONSERVACION Y LA POSIBILIDAD DE ANIQUILACION DE LOS SERES CREADOS

I. La conservación

Explicado el hecho, las cuatro causas y las propiedades de la gobernación en sí misma o en general, pasa el Santo a tratar de los efectos de ésta, a lo cual destina las dieciséis cuestiones restantes de la Primera Parte de la *Suma Teológica.* El primero de estos efectos es la conservación, que despacha el Santo en una sola cuestión, o mejor, en media cuestión, puesto que de cuatro artículos de la misma dedica dos a la conservación y otros dos a la aniquilación.

Es evidente que la gobernación de los seres supone ya a éstos en la existencia, recibida de Dios por la creación y dispuestos y ordenados a su fin por los actos de la providencia y de la distinción. El efecto propio de la gobernación es conservarlos en el bien de esa existencia y disposición y ejecutar el orden moviéndolos y conduciéndolos hacia la consecución del fin para que Dios ha creado a cada uno en particular y a todos en conjunto. La conservación es el primer efecto de la gobernación, como la creación lo es respecto de todo el poder divino.

1. Noción y modos de la conservación

Como la creación, la conservación puede también tomarse en sentido activo o en sentido pasivo. Del primer modo, la conservación es la acción por la que se hace que alguna cosa continúe existiendo. La conservación *pasiva* es la permanencia de la cosa misma en el ser como efecto de la conservación *activa.*

A un hombre se le puede conservar la vida de los siguientes modos: a) *negativamente,* no quitándosela mediante una acción positiva con que se le pudiera quitar; b) *indirectamente,* impidiendo las enfermedades o la acción destructora de cualquier otro factor que pudiera también quitársela; c) *positiva* y *directamente,* por ejemplo, dándole constantemente aire que respirar. Pues de estos tres modos puede ser en general la conservación de las cosas en el ser. El primero de estos modos se llama y es *conservación negativa;* el segundo, *conservación positiva indirecta,* y el tercero, *conservación positiva directa.* Los tres modos, y particularmente el tercero, se pueden realizar mediata o inmediatamente, según que intervenga o no una causa intermedia en la acción conservativa.

Dos cuestiones capitales se plantean sobre la conservación, en especial sobre la conservación de los seres creados por Dios. Primera

cuestión: ¿Es necesario que Dios conserve directa y positivamente todos los seres, de tal modo que por la sola suspensión de su acción conservadora volvieran los seres a la nada, de la que fueron sacados por la creación? Segunda cuestión: Esta acción conservadora ¿es una simple continuación de la acción creadora por la que Dios les da el ser o es una acción nueva distinta de la acción creadora?

Santo Tomás resuelve ambas cuestiones en el artículo primero de la cuestión 104: la primera, como más importante, en el cuerpo del artículo, afirmando que nada puede continuar en la existencia sin la conservación positivo-directa de Dios, y la segunda, en la respuesta a la objeción cuarta del mismo artículo, donde enseña que la conservación no es más que la acción creativa continuada.

En el segundo artículo plantea la cuestión sobre si Dios conserva por sí mismo inmediatamente el ser de todas las criaturas, lo cual resuelve admitiendo la participación o mediación de algunas criaturas en la conservación divina de algunas otras criaturas.

2. Errores acerca de la conservación de los seres

Sobre la necesidad de la conservación positivo-directa por Dios, sólo han enseñado errores explícitamente algunos antiguos, que menciona Lessio, y a los cuales refuta él amplia y extensamente [1]. Los errores contra la gobernación y la providencia en general son también errores contra la conservación, por ser ésta efecto de la gobernación, que, a su vez, es parte de la providencia.

La conservación la concibieron algunos [2] erróneamente como una creación propiamente tal que se va repitiendo en cada momento de la existencia de los seres creados, como si éstos por aniquilación dejasen totalmente de existir en cada momento y otra vez en cada momento fuesen creados, sacándolos constante y efectivamente de la nada. Este error, además de estar en contra de la experiencia, que claramente nos testifica a todos nuestra continuidad sin interrupción en la existencia substancial, destruiría la unidad de ser en cada individuo, haciéndonos ser «otros» substancial o individualmente en cada instante de nuestra existencia. Es verdad que a la conservación se suele llamar «continuata creatio»; mas esto no significa que sea una creación repetida, sino una creación continuada, es decir, una misma y sola acción numéricamente, que se continúa sin interrupción y sin diferencia ninguna de sí misma mientras el ser creado y conservado permanece en la existencia. Se diferencian, no obstante, la creación y la conservación en que la conservación supone ya el ser de la cosa conservada, en tanto que la simple creación no supone el de la cosa creada (a.1 ad 4). Por lo demás, la acción creadora y conservadora es una misma, incluso numéricamente, O mejor, como dice el Ferrariense, «la misma acción que en el primer instante en que existe la criatura tiene el carácter de creación, en todo el tiempo que sigue a ese primer instante recibe el nombre de conservación, en cuanto a la acción por la que continúa el ser de la cosa» [3].

Enrique Gandavense [4], Aureolo [5], Gregorio Arimenense [6] y algu-

---

[1] *De perfectionibus divinis* c.4.
[2] Por ejemplo, Bertaud en *Critiques des preuves de l'existence de Dieu* t.2 p.230
[3] CG 3,65.
[4] *Quodlib.* 10 q.7.
[5] *In IV Sent.* l.2 dist.1 q.4 a.2.
[6] *In IV Sent.* l.2 dist.1 q.6.

nos otros, a los que refuta extensamente Capréolo [7], enseñaron, por el contrario, que la conservación era una operación distinta incluso específicamente de la creación. Del razonamiento del Santo en el artículo primero se desprende que, siendo el efecto de la conservación específicamente el mismo, simplemente continuado, de la creación, también la acción por la que se produce dicho efecto ha de ser específicamente la misma acción continuada de la creación. El decir que la conservación es «la creación continuada» expresa esto con exactitud. Es una creación ininterrumpida, que supone ya el ser; luego, el ser es continuado, y la acción es específicamente idéntica en la creación y en la conservación.

3. Enseñanzas de la Iglesia y de la Sagrada Escritura

Sobre la conservación en particular no hay expresa y directamente ninguna declaración dogmática de la Iglesia. Esto no quiere decir que la necesidad de la conservación positivo-directa de Dios para todos los seres creados no sea doctrina cierta y perteneciente a la fe cristiana.

Lo que hay es que en los documentos eclesiásticos se toma siempre la conservación de las criaturas como un efecto de la gobernación, y por eso mismo viene implícitamente definida en las definiciones que se refieren explícitamente a la providencia y la gobernación divinas. De ahí que el que negase la necesidad de que todas las criaturas sean constantemente conservadas por Dios en el ser mediante una acción directa y positiva, no sólo erraría ciertamente, sino que, *illative* al menos, es decir, consecuentemente, sería hereje.

Santo Tomás comienza su largo artículo sobre el hecho y la necesidad de la conservación con la siguiente afirmación tajante y categórica con que suele afirmar las grandes verdades y privilegios divinos: «Necesariamente se ha de admitir, según la fe y según la razón, que las criaturas son conservadas por Dios en el ser» [8]. No es menos explícita y categórica la definición del concilio Vaticano: «Todas las cosas que ha hecho Dios, las conserva y gobierna con su providencia..., sin excluir aquellas que se refieren a la acción libre de las criaturas» [9].

Los Santos Padres, repetidas veces y con absoluta unanimidad, afirman esta verdad como verdad de fe. San Juan Crisóstomo tiene por más admirable el que Dios conserva todas las cosas que el haberlas sacado de la nada [10]. En el artículo primero de esta cuestión se verán los hermosos textos sobre el particular que de San Agustín aduce Santo Tomás. Iguales o parecidos se encuentran en cualquiera de los Santos Padres, sin excepción alguna en esta parte.

Las Sagradas Escrituras claramente enseñan esta verdad en multitud de lugares en que nos presentan todas las criaturas como sustentadas por Dios en la existencia y como pendientes de El en cada instante, de tal modo que con sólo abandonarlas El volverían a la nada de que provinieron. *¿Cómo podría subsistir nada si tú no quisieras, o cómo podría conservarse sin ti?* (Sap. 11,26). *Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas* (Hebr. 1,3); *El es antes*

[7] T.3 q.41ss. (ed. Pegues).
[8] 1 q.104 a.1.
[9] Conc. Vat., sess.3 c.1: D 1784.
[10] *In Epist. Hebr.* 1,3: PG 63,23

que todo, y todo subsiste en El (Col. 1,17); *El Espíritu del Señor llena la tierra, y El, que todo lo abarca y sustenta, tiene la ciencia de todo* (Sap. 1,7); *Si tú escondes tu rostro, se conturban; si les quitas el espíritu, mueren y vuelven al polvo; si mandas tu espíritu, se recrían, y así renuevas la faz de la tierra* (Ps. 104,29-30).

4. La exposición teológica de Santo Tomás

Como ya hemos dicho, Santo Tomás comienza su primer artículo sobre la conservación con la afirmación: «Se ha de admitir, necesariamente, según la fe y según la razón, que las criaturas son conservadas por Dios en la existencia». Esta proposición la amplía luego el Santo en la forma siguiente: «De tal modo depende de Dios, en efecto, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante continuarían existiendo, sino que volverían a la nada si no fuesen conservadas en el ser por la acción del poder divino». Compara el Santo la conservación de las criaturas y la acción conservadora de Dios con el aire que es iluminado por el sol y, al instante que cesa la acción solar iluminativa, vuelve a entenebrecerse.

En la explicación de esta verdad, verdad de fe y de razón, comienza el Santo distinguiendo dos clases de conservación y dos clases de seres. Esta doble conservación es o indirecta, que impide la acción de lo que pudiera privar del ser a la cosa así conservada, o directa, que mediante una acción positiva sostiene positivamente en el ser a la cosa así conservada. La doble clase de seres se refiere a aquellos que ningún agente, fuera de Dios, puede destruirlos ni puede tampoco producirlos, cuales son los ángeles y el alma humana, los cuales, constando de un solo elemento esencial, o se producen y destruyen totalmente (creación y aniquilación), o de ningún modo se pueden producir o destruir; y a aquellos que, constando esencialmente de materia y forma, pueden ser hechos y deshechos mediante la unión o separación de dichas partes esenciales, lo cual pueden hacer ciertos agentes creados.

De esta doble distinción deduce el Santo las consecuencias siguientes: 1.ª En los seres ingenerables e incorruptibles (ángeles, alma humana) no hay lugar a la conservación indirecta. 2.ª Los agentes que de algún modo, sea positiva o negativamente, pueden influir en la producción y destrucción de algún ser, en ese mismo modo y en el mismo grado pueden contribuir a la conservación de tal ser. 3.ª Como ninguna criatura tiene por sí misma el existir, ni en el primer instante ni en los instantes sucesivos, ni lo puede tampoco recibir ni perder totalmente más que de Dios y por Dios, todas absolutamente necesitan que Dios positiva y directamente las conserve en el ser, y sólo Dios puede de este modo conservarlas.

El principio de razón de que echa mano el Santo en la prueba de la tesis es el siguiente: «Todo efecto depende de su causa mientras ésta es causa de él». Este principio tiene aplicación respecto de los cuatro géneros de causas. Si cesa por completo la causalidad de la causa final, que es estimular a la causa eficiente, cesa también la acción de ésta; si cesa la causalidad de las causas material y formal por separación de ambas, cesa también su efecto, que es constituir el compuesto material. Otro tanto sucede con la causa eficiente, que es la que ahora nos interesa. «Esto—dice el Santo—lo vemos verificado en el orden de las cosas artificiales lo

mismo que en el orden de las naturales». Efectivamente, sabido es que ni el arte ni la naturaleza ni ningún agente causado producen directamente entidad alguna. Lo único que producen es la unión de la materia y de la forma, de cuya unión resulta el ser, formado esencial y entitativamente por esa forma y materia unidas y existentes ambas en acto. Producen o causan el *hacerse,* el *fieri,* que es, por tanto, su verdadero, propio y único efecto. Nunca producen ni pueden producir directamente o en sí mismo el ser [11].

El ser es siempre efecto propio y exclusivo de Dios. Las criaturas no pueden ser nunca razón inmediata del ser, ni en el primer instante ni en ninguno de los instantes sucesivos de la existencia. La razón del ser creado, que siempre y en todo momento lleva el sello de contingente, es la causa primera, es Dios.

Aplicando, pues, el principio formulado por el Santo en el comienzo del artículo, se razona del modo siguiente: como el hacerse o construcción de la casa se suspende al suspenderse la acción de su causa, que es el constructor, así el ser de cualquiera de las criaturas se suspendería al suspenderse la acción de Dios, que es la causa propia en todos los instantes de existencia de cualquier criatura. Como la construcción de la casa requiere la continuación de la acción constructiva del constructor mientras la casa se está haciendo, así el ser de las criaturas exige la continuación de la acción que lo causa durante todo el tiempo en que continúa tal ser.

La distinción entre el *fieri,* como único efecto posible de las causas segundas, y el ser, como efecto exclusivo de Dios, nos da la solución obvia de una dificultad que podría ocurrírsele a cualquiera en contra de la necesidad de la conservación divina. Esta dificultad es la siguiente: Según la tesis de la conservación, parece que la virtud de los agentes creados es de mayor eficacia que la virtud de Dios; pues el carpintero, por ejemplo, una vez que termina de hacer la mesa, puede desentenderse de ella, sin que por eso deje la mesa de existir; en tanto que Dios necesita estar siempre conservando las cosas que produce para que no vuelvan al no ser (obj. 2 del a.1).

Otra dificultad, de no tan fácil solución como la anterior, se puede presentar contra la necesidad de la conservación positiva y directa. Es la siguiente: Si los seres creados, en virtud de no ser ellos la razón de su existencia, están siempre, de suyo, en indiferencia para existir o no existir, parece que podría aplicarse a ellos el principio de la mecánica sobre el movimiento y el reposo, y decir: en virtud de esta indiferencia, los seres creados, puestos en el estado de existir o en el de no existir, en ese mismo estado continuarán hasta que algún otro factor les saque de él. No necesitan, pues,

[11] Esta es la razón, como hemos dicho en otro lugar, de que ninguna causa creada produzca efectos análogos, puesto que el efecto de tales causas no es la entidad de la cosa producida, sino *el hacerse,* el *fieri,* y, aunque la cosa hecha, entitativamente considerada, no sea de la misma naturaleza que su causa, fuera del caso de la biogénesis por generación estricta, sin embargo, su *hacerse* o *fieri* siempre llevará el sello esencial de la acción, de la facultad o potencia y de la naturaleza del supuesto que le causa. La mesa, por ejemplo, que hace el carpintero, no tendrá entitativamente la naturaleza humana de éste; pero sí un *hacerse* determinado específica e individualmente por el carpintero humano singular que la ha hecho. Los antiguos sostenían que los cielos, o la virtud celeste, engendraban efectos análogos, de los cuales eran causa no sólo en cuanto al *hacerse,* sino también en cuanto al ser. Hoy sabemos que lo más que puede hacer dicha virtud en este orden es *favorecer* la acción de los factores propios terrenales de dichos efectos. (Véase t.2 p.879 nota 18, y p.88 nota 26.)

una vez que existen por la creación o la producción, más que de la conservación negativa o de la positiva indirecta, no de la positiva directa.

Esta dificultad, que en pura filosofía se resuelve fácilmente con insistir en que la existencia actual de las criaturas es siempre un efecto positivo con exigencia metafísica de una continuada razón de ser que sólo puede encontrarse en la acción divina conservativa, no es tan fácil de resolver si se insiste en el paralelismo entre el reposo y el movimiento, por una parte, y el no existir y el existir, por otra parte. Cuando la mecánica formula y acepta sin reserva explícita el principio, creemos que, en el caso del movimiento, como efecto positivo, entenderá implícitamente el principio suponiendo que continúe de algún modo la acción productora del movimiento o que se referirá a un sistema determinado de fuerzas, dentro del cual no se necesita más que la acción impulsiva del movimiento, porque éste ha de continuar debido a fuerzas de otro sistema, con sólo que se comience y no se le suspenda positivamente dentro del determinado sistema de fuerzas en que se habla en la actual mecánica. De otro modo, ni en la mecánica se comprende el principio.

Para la solución de la dificultad debe advertirse, en todo caso, que, al decir que las criaturas están en indiferencia para existir o para no existir, se ha de entender que están en tal indiferencia, no para existir *por sí solas* o para no existir, sino en indiferencia *para existir por otro* o para no existir. Por tanto, sólo pueden existir por otro; y esto, no sólo en el comienzo de la existencia, sino en todos los instantes de ella. Pueden existir *por otro* o no existir; pero en ningún momento pueden existir *sin otro.*

Esta última observación es también la clave para responder a las dificultades que pudieran tomarse: *a*) de la inclinación natural que tienen todas las cosas a continuar indefinidamente en el ser, inclinación que, como venida de Dios mismo, parece bastar para que todos los seres se conserven en la existencia mientras algún otro agente contrario no les saque de ella violentamente; *b*) del hecho de que algunos seres, los espirituales, no tienen de suyo potencia, es decir, potencia subjetivo-activa, para no existir; *c*) de que el ser pende necesariamente de la forma o de la unión de ésta y la materia; *d*) de que las acciones vitales se produzcan y conserven directamente por sus respectivas potencias operativas; *e*) de que todos los accidentes, en general, dependen continua y esencialmente de la substancia en que radican como en sujeto de su existir.

En todos estos casos y otros similares, la exigencia y suficiencia de tales seres para existir se ha de entender siempre en la suposición absoluta de que el Ser por esencia les conserve a ellos, seres, todos y siempre, por participación y contingentes, en la existencia y les produzca y conserve bajo la razón de ser, incluso cuando ellos puedan bajo la razón de *tales* seres ser conservados o producidos por otros agentes creados [12].

* * *

Fácilmente se comprenderá que también aquí la distinción de la esencia y la existencia en las cosas creadas y la doctrina aristotélico-tomista del acto y la potencia son la base y el punto de partida de Santo Tomás para todas sus enseñanzas sobre la necesidad

[12] I q.104 a.1 ad 1 et ad 2.

de la conservación divina respecto de todas las criaturas. Tal conservación no es otra cosa que la continuada unión de la esencia y la existencia; las cuales, por unirse en el primer instante y continuar siempre unidas contingentemente, mientras existen las criaturas piden necesariamente una causa, distinta de ellas, que sea la razón de la unión y de que esta unión continúe.

Desde el momento, pues, que se las suponga identificadas realmente, no se ve razón alguna para que necesiten de alguien que las conserve unidas. Una misma realidad no puede separarse de sí misma. La necesidad, pues, que tienen las cosas creadas de que alguien junte y una por la creación su esencia y existencia en el primer momento de existir, esa misma tienen después todos los momentos de su existencia para que alguno mantenga unida por la conservación la esencia y la existencia, que, al suponerse identificadas, harían innecesaria e imposible su conservación positiva, lo mismo que resultaría inconcebible su aniquilación.

Por otra parte, el poder dejar de existir supone la posibilidad de un cambio o mutación entitativos, y toda mutación supone, a su vez, como condición indispensable, composición real de elementos apropiados a la naturaleza de tal mutación, es decir, en nuestro caso, composición real de esencia y existencia, como elementos entitativos. Como no puede concebirse cambio accidental sin composición real de sujeto y accidente, ni verdadero cambio esencial o substancial sin composición real de partes esenciales (que son la materia y la forma), así tampoco puede concebirse cambio entitativo o en el ser sin composición real de partes entitativas, que son la esencia y la existencia.

Ya en el siglo XIII hizo notar Egidio Romano esta encrucijada en que (como en otras muchas) inevitablemente venían a caer los que negaban la distinción real entre esencia y existencia en las cosas creadas[13].

5. Consecuencias de la conservación de todas las criaturas por Dios

La primera consecuencia que se desprende del hecho que estamos explicando, es la necesidad de la omnipresencia y ubicuidad de Dios. Sabido es que Santo Tomás (1 q.8) no recurrió nunca a explicar la omnipresencia de Dios por la inmensidad o la infinita perfección de la esencia divina, sino que vió la razón formal de la misma en la necesidad del obrar inmediato de Dios en todas las cosas por la creación y conservación como causa propia única del ser. El ser es lo más íntimo de todas las cosas; y, no siendo posible, ni para Dios, la acción a distancia, la acción divina, la virtud divina y Dios mismo—pues todo en El se identifica y es una sola realidad—han de estar necesariamente donde está su efecto. Luego, si Dios está constantemente conservando el ser de todas las cosas, Dios está en lo más íntimo de todas ellas, sin que pueda existir nada alejado u oculto para el poder y para el entendimiento de Dios: inmanencia divina respecto a todo el universo, que lleva consigo el estar Dios en todas las cosas por potencia, por presencia y por esencia, es decir, obrando en todo, viéndolo todo y existiendo entitativamente en todo. No está Dios, sin embargo, terminativamente donde no hay absolutamente ninguna clase de ser; por ejemplo, en el espacio puramente imaginario o ideal, contra lo que opinaron Newton y Clark al identificar la inmensidad de Dios con el espacio absoluto. Dios está en los lugares y en las cosas como ellos son: realmente, si son reales; imaginariamente, si son imaginarios, e idealmente, si son ideales. Sobre la nada real absoluta y lo puramente imaginario, Dios nada hace ni conserva, y ni está presente ni ausente. Respecto a lo que no existe, Dios no carece de omnipresencia, pero no está ni es posible que esté en ello. Recordamos una anécdota simpática a este propósito. Preguntado un chiquillo por una capciosa persona mayor dónde estaba Dios, contestó sin titubear que en todas partes. Preguntado de nuevo si estaba Dios también en la cuadra de las mulas del padre del chiquillo, éste contestó que no; asediado, por tercera vez, con la aparente contradicción de sus dos respuestas anteriores, el chiquillo salió airosamente del paso diciendo: «Es que mi padre no tiene cuadra de mulas».

Una segunda consecuencia del hecho de la conservación divina es el dominio absoluto, de jurisdicción y de propiedad, que Dios tiene sobre todas las cosas. Tal dominio es universal, perfectísimo e ilimitado, esencial e imparticipado. Le conviene primariamente a Dios por el título de la creación y por el fin de todo el universo; pero le conviene también por este tercer título de que todo lo que tiene ser depende continuamente de Dios para conservarse en tal ser. Si en cada instante de la existencia todo depende incondicionalmente de Dios, en cada instante se debe a Dios todo incondicionalmente.

La tercera consecuencia es la posibilidad absoluta de la aniquilación de todas las cosas por Dios mediante la simple suspensión de su acción conservadora.

II. La aniquilación de los seres creados

Dos artículos dedica Santo Tomás al tema de la aniquilación: uno, para demostrar que Dios puede aniquilar todos y cada uno de los seres creados, y otro, para probar que, no obstante, no aniquilará de hecho ninguno de esos seres.

1. La posibilidad de la aniquilación (a.3)

La aniquilación está, respecto de la creación, en la misma relación que la corrupción respecto de la generación. Son los dos modos de comenzar y de cesar las cosas en el ser. En la generación o corrupción substanciales comienza o deja de existir sólo una parte esencial de la cosa, es decir, la forma, preexistiendo ya antes de la generación la materia, bajo otra forma, o continuando en la existencia, también bajo otra forma, después de la corrupción.

Por eso, la materia en sí misma, o materia prima, no se puede engendrar ni corromper; es anterior y un supuesto necesario de toda generación, y su permanencia es asimismo condición indispensable después de toda corrupción.

[13] «Ergo non ponentes compositionem essentiae et esse poterunt fugere vel cavillare sed nunquam vere salvare poterunt quo modo omnis creatura sit mutabilis et factibilis, et quo modo per creationem accipit esse, et quo modo potest annihilari et desinere esse» (Egidio Romano, *In Sent.* 2 d.3 p.1.ª q.1 a.2).

En la aniquilación desaparece *todo* el ser, completamente, en cuanto a su forma y en cuanto a su materia. Del ser aniquilado no queda absolutamente nada, como nada del ser creado había antes de su creación; ni la forma ni la materia del ser creado o aniquilado existen más que en la virtud del poder creador antes de la creación o después de la aniquilación.

Se comprenderá, pues, que, tanto como el poder de crear y de conservar, el poder aniquilar es un privilegio soberano, tan propio y exclusivo de Dios como los dos anteriores. Los tres actos suponen, en efecto, un poder sobre el ser en cuanto ser, que sólo a Dios puede competir, porque sólo Dios, cuya forma o esencia es la existencia misma, puede tener dominio sobre el ser con poder de producirlo, de conservarlo y de hacerlo desaparecer totalmente. Todas las causas obran por una forma intrínseca que no puede ser nunca inferior al efecto producido.

Las criaturas todas, limitadas en su obrar porque lo son también en su ser, ya que el obrar es siempre como el ser de que procede, sólo pueden producir o destruir las cosas parcialmente, y lo más que alcanzan es a poder conservarse unas a otras bajo la razón de *tales* seres, no bajo la razón de *seres*. Sólo quitan o dan la forma substancial o accidental, es decir, la *taleidad* del ser, nunca la materia, y, por consiguiente, nunca dan ni quitan el ser simplemente.

Para concebir la posibilidad de la aniquilación de los seres por Dios no es preciso representar la acción aniquiladora como una acción divina positiva. De hecho no se puede concebir el acto aniquilador más que como la mera suspensión o cesación de la acción divina conservadora. Esto, y sólo esto, es o sería en realidad en caso de que se diese tal acto.

Es importante recordar este modo de ser de la aniquilación y de concebirla, ante la posible objeción de que Dios no puede ser causa de la tendencia al no-ser, lo cual pudiera parecer a primera vista necesario para que Dios pueda aniquilar algo. La tendencia al no-ser la tienen las criaturas de suyo. Por parte de Dios, es suficiente que suspenda su acción conservadora, que las deje, para que ellas, por sí mismas, vuelvan al no-ser, de donde vinieron sólo por un acto de la voluntad libre y omnipotente de Dios. Toda criatura esencialmente no es más que *poder ser*, aptitud o capacidad pura de ser; y, como el poder ser es no-ser, dejadas a sí mismas, se reducen a lo que de suyo ellas son, a saber: a puro poder ser, que es puro ser esencial, y puro no-ser actual.

La prueba de que Dios tiene poder para reducir todos los seres a la nada absoluta, que es aniquilarlos en sentido estricto, y de que le bastaría para esto con suspender su acción conservadora, sin necesidad de poner acción alguna positiva, la toma Santo Tomás de que Dios, al dar a las cosas por la creación todo el ser que tienen, se lo ha dado, no por necesidad o por impulso irresistible de su naturaleza, sino por un acto, conforme, sí, a su naturaleza esencialmente comunicativa, pero libérrimo, y que, por otra parte, necesitando las criaturas de la conservación directa de Dios para continuar existiendo, es suficiente que Dios libremente suspenda esta acción conservadora, que libremente pone, para que las criaturas dejen de existir. Como fué libre en crearlas y lo es en conservarlas, así es libre para no continuar influyendo positivamente en su ser, lo cual bastaría para que dejasen de existir.

Por eso, como insinúa el Santo en el artículo sobre la posibilidad de la aniquilación, sólo pudieron negar o dudar de esta posibilidad aquellos que falsamente suponían que Dios obró por alguna necesidad natural al crear los seres. Asimismo, tampoco puede suponerse que Dios necesite una acción positiva para aniquilar cualquiera de los seres creados o que no sea suficiente la simple cesación en la acción conservadora, sin admitir el error de que las cosas, o al menos algo de ellas, puedan continuar en la existencia sin que Dios positivamente las conserve en ella.

La posibilidad, pues, de la aniquilación está afirmada y probada por los mismos textos, documentos y argumentos de razón que nos afirman y prueban la necesidad de la conservación por Dios y el carácter libre de esta conservación.

2. El hecho de la aniquilación (a.4)

Puede, pues, Dios aniquilar todas y cada una de las cosas que libremente ha creado y libremente conserva. Pero ¿las aniquilará de hecho? ¿Aniquilará al menos algunas de ellas, dejándolas volver a la nada total en que estuvieron antes de la creación? Santo Tomás da esta respuesta categórica: «Se debe afirmar, sin ninguna distinción ni reserva, que ningún ser será aniquilado o reducido a la nada». En las tres cuestiones, tan trascendentales, sobre la creación, sobre la conservación y gobernación y sobre la aniquilación, usa el Santo un lenguaje enérgico y de cierta uniformidad [14], como si en todas ellas tuviese un gran interés común. Es que en todas ellas ve de un modo especial la manifestación espléndida de la bondad y del poder divino.

Sin embargo, hay una diferencia muy notable en estas tres cuestiones. Las tres acciones son completamente libres por parte de Dios. El ejercicio de estos tres soberanos privilegios divinos, de crear, de conservar y de aniquilar, supone en todos los casos un acto de la voluntad libérrima de Dios anterior a ellos y como principio de ellos según nuestro modo de entender. En esto de no implicar ninguna de ellas un acto necesario por parte de Dios, convienen las tres acciones. La diferencia está en que podemos concebir la creación y la conservación como hechos existenciales que ya se dan y que tienen, por tanto, la necesidad propia de los hechos actuales [15], en tanto que la aniquilación cae, para nosotros, dentro de la categoría de futuros, cuya realización o no realización depende en absoluto de la voluntad libre de Dios, y de los cuales dice Santo Tomás que no podemos nosotros conocerlos sino por una manifestación sobrenatural de la voluntad de Dios [16].

A la luz, pues, de la razón natural sola, no podemos afirmar con certeza metafísica ni que Dios aniquilará ni que Dios no aniquilará todos o algunos de los seres creados. Unicamente podemos afirmar que tales seres, una vez que existen, no pueden ni han de dejar

[14] «Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse» (1 q.44 a.1). «Necesse est dicere... quod creaturae conservantur in esse a Deo» (q.104 a.1). «Necesse est dicere quod mundus gubernatur ab uno» (q.103 a.3). «Simpliciter concedendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur» (q.104 a.4).

[15] «Omne quod est, cum est, necesse est esse» (1 q.14 a.13).

[16] «Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in S. Scriptura traduntur per quam divina voluntas nobis innotescit» (3 q.1 a.3).

totalmente de existir más que por aniquilación, como tampoco comenzaron ni pudieron comenzar a existir originariamente más que por creación (véase vol.2, p.878).

Santo Tomás, sin embargo, parece que aun a la luz de la sola razón habla más categóricamente en el artículo 4 en favor de la no aniquilación. Las substancias inmateriales son incorruptibles, como son ingenerables; luego, o son aniquiladas, o no dejarán nunca de existir; tienen potencia objetiva y potencia subjetiva pasiva para no existir; pero no tienen potencia subjetiva activa para dejar de existir. Cada uno de los otros seres mundanos pueden dejar de existir por desintegración o corrupción, y así sucederá probablemente respecto a la constitución que ahora tienen; pero la materia, que es el *substratum* de todos ellos, es también ingenerable e incorruptible, por ser anterior y presupuesta por toda generación y posterior o remanente necesario en toda corrupción. Luego sólo Dios puede aniquilarla, como sólo El pudo originarla por creación. Naturalmente sólo sabemos esto y que la materia no puede existir sin alguna forma, en cuyo estado o condición constituye los cuerpos y el mundo. ¿La aniquilará Dios? Esto es lo que no sabemos ni podemos saber naturalmente con certeza.

La afirmación categórica del Santo de que «nada absolutamente se aniquilará» la funda: *a*) en la autoridad divina de los textos escriturarios que cita y otros que pudieran citarse, y *b*) en que la aniquilación no parece conforme al curso natural de las criaturas, así materiales como inmateriales, pidiendo estas últimas, por su misma naturaleza, existir siempre de algún modo. Por otra parte, no se ve razón alguna del orden sobrenatural de la gracia para justificar una suspensión milagrosa de este curso natural. Efectivamente, la aniquilación no manifestaría perfección alguna divina, ni en el orden de la gracia ni en el de la naturaleza; porque es una negación tan absoluta, que ni huella deja de sí misma. Unicamente podría significar negativamente el poder y la bondad de Dios al hacernos percibir la nada y lo que serían las cosas sin la acción de Dios; mas estos atributos se nos revelan mejor, de manera más espléndida y positivamente, por la conservación, como dice el Santo (a.4 ad 1).

CUESTION 104

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus divinae gubernationis in speciali

De los efectos de la gobernación en especial

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali (cf. q.103 introd. et a.4; q.105 introd.).

Procede ahora tratar de los efectos de la gobernación en particular. Acerca de lo cual se preguntan cuatro cosas:

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

Secundo: utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio: utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto: utrum aliquid in nihilum redigatur.

Primera: si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

Segunda: si son conservadas por Dios inmediatamente.

Tercera: si puede Dios reducir algo a la nada.

Cuarta: Si de hecho se reduce algo a la nada.

ARTICULO 1

Utrum creaturae indigeant ut a Deo conserventur *

Si las criaturas necesitan ser conservadas por Dios

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse.

1. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse: sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse.—Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse: sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam: quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de angelis dictum est (q.50 a.2,5); et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra (q.66 a.2) dictum est de corporibus caelestibus. Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse: potentia enim ad non esse non potest fun-

Dificultades. Parece que las criaturas no necesitan ser conservadas por Dios en la existencia.

1. Lo que no puede dejar de ser, no necesita ser conservado en el ser, como lo que no puede desvanecerse no necesita ser atendido para que no se desvanezca. Mas hay algunas criaturas que, atendida su naturaleza, no pueden dejar de existir. Luego al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser.—La premisa menor se prueba del modo siguiente. Lo que una cosa es de suyo, no puede menos de serlo, ni puede ser lo contrario; como el número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Mas el ser es naturalmente inseparable de la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe de hecho. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales, por tanto, es inherente el ser por su misma naturaleza; y otro tanto hay que decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como antes hemos dicho de los cuerpos celestes. Luego estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, puesto que en

* *In Heb.* 1 lect.2; *Cont. Gent.* 3,65; *De pot.* q.5 a.1; *In Ioan.* 5 lect.2.

ellas la posibilidad de no existir no puede fundarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma inamisible por no haber potencia para otra forma.

2. Dios tiene mayor poder que cualquier agente creado. Mas hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser aun después de cesar ellos en su acción, como se conserva la casa después de cesar la acción del constructor, y el agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Luego con mayor razón puede Dios conferir a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar El sobre ellas.

3. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Mas el tender hacia el no ser es innatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas apetecen naturalmente el ser. Luego ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente de corrupción. Mas hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las substancias espirituales y los cuerpos celestes. Por consiguiente, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será mediante alguna acción. Mas por toda acción del agente, si es eficaz, se produce algo en el efecto. Es, pues, necesario que por la acción conservadora de Dios se produzca algo en la criatura.—Mas esto parece tener sus inconvenientes. Efectivamente, lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace; tampoco puede ser algo que se añade a lo que ya existe, puesto que, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura, lo cual no es admisible. Luego las criaturas no son conservadas por Dios en la existencia.

dari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

2. Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante: sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

3. Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae: quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo hulusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura.—Sed hoc non videtur. Non enim per hulusmodi actionem fit ipsum esse creaturae: quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum: quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia: quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem.—Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit [1].

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

Respuesta. Necesariamente se ha de decir, a la luz de la fe y a la luz de la razón, que las criaturas son conservadas en la existencia por Dios. Para entender esto, se ha de notar que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. La una, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla; por ejemplo, si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación.—La segunda manera es conservar la cosa directa y positivamente, como ello de suyo o esencialmente lo necesita, es decir, en cuanto lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Y éste es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios, efectivamente, el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada, si no fuesen conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como muy bien dice San Gregorio.

Puede esto aclararse del siguiente modo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Hay, sin embargo, algunos agentes que son causa de sus efectos sólo en cuanto al hacerse de éstos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los

[1] *Moral.* 16 c.37: ML 75,1143.

mismos. Lo cual se verifica, como vemos, tanto en el orden de las cosas artificiales como en el de las naturales. El constructor, por ejemplo, es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta; pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma; porque, como es manifiesto, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos; pues, así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, que es el fuego, de igual modo el constructor hace la casa utilizando el cemento, las piedras y la madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. El ser de la casa depende, por consiguiente, de la condición natural de estos materiales, mientras que el hacerse o la construcción de la misma depende de la acción del que la construye.—Y esto mismo sucede en el orden de las cosas naturales. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma substancial en sí misma, no será tampoco causa directa del ser que a tal forma se debe, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Está claro, por otra parte, que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres [17]. Puede uno, no obstante, ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma; y esto es ser causa del hacerse; que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo

domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo cementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris.—Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius.—Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente; sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia: et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne: unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis: et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser.—Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie; por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferente especie [18]. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia; por lo cual son causa, no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto a ser.

Pues, como el hacerse del defecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Esta es precisamente la razón de por qué el agua cálida retiene el calor aun después de cesar la acción del fuego que lo ha calentado, mientras que el aire iluminado ni por un instante retiene la iluminación al cesar la acción del sol. Y es que la substancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego; por tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor; pero, si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. El aire, por el contrario, de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, la cual es el principio de la luz; y así, no teniendo principio en el aire la luz, ésta cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se ha con respecto a Dios como el aire con respecto al sol, que le ilumina. Efectivamente, como el sol es lúcido por su naturaleza, mas el aire se hace luminoso participando la luz del sol, sin participar, no obstante, la naturaleza del sol, así sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia; mas toda criatura es existente sólo por participación, ya que su esencia no es su existencia. Y a este propósito dice San Agustín: "Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por El creadas, al punto cesaría también la vista de las mismas y perecería toda naturaleza" [19]. Y en el mismo libro hermosamente añade también el Santo: "Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente a él; pero se entenebrece al instante que Dios se le ausenta" [20].

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV «Super Gen. ad litt.» [2], **«virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret». Et in VIII eiusdem libri** [3] **dicit quod, «sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur».**

Soluciones. 1. El ser es naturalmente inseparable de la forma de la criatura, pero supuesto el influjo divino; como la luz es inseparable de la transparencia del aire, supuesto el influjo del sol. La potencia, pues, de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más bien que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede substraerles su influjo.

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

2. No puede Dios comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarla el que El no sea causa de ella. En tanto, efectivamente, necesita la criatura ser conservada por Dios en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. No hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse [21].

Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest el communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

---

[2] C.12 : ML 34,304.
[3] C.12 : ML 34,383.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est (in c).

3. El argumento valdría refiriéndose únicamente a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, según se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

4. La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTICULO 2

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet

Si conserva Dios inmediatamente todas las criaturas [22]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet.

1. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (a.1 ad 4). Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

2. Praeterea unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest el communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

3. Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri: non sunt enim causae nisi movendo, ut supra (q.45 a.3) habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res, per quod habet

Dificultades. Parece que Dios conserva inmediatamente todas las criaturas.

1. Como acabamos de decir por una misma acción es Dios conservador y creador de las cosas. Mas Dios es el creador inmediato de todas las cosas. Luego es también su conservador inmediato.

2. Cada ser está en mejor condición respecto a sí que respecto a cualquier otro ser. Mas no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Luego mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Luego Dios conserva inmediatamente todas las cosas sin ninguna causa media conservadora.

3. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Mas todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como se ha dicho antes. Luego no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

Por otra parte, las cosas se conservan por el mismo de quien reci-

ben el ser. Mas Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Luego también las conserva mediante algunas otras causas.

esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respuesta. Como hemos dicho, de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser: una, indirecta y accidentalmente, al remover o impedir la acción de aquello que la puede corromper; la otra, directa e intrínsecamente, por aquel de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. Pues de ambos modos puede una cosa creada conservar otra. Es manifiesto que aun entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corrumpentes, por cuya razón se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción, y así otras muchas sustancias.—Se da, además, el caso de que dependa de una criatura algún efecto en cuanto a su ser. Cuando hay, efectivamente, muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primero y principalmente de la causa primera; mas también depende secundariamente de todas las causas medias. Consiguientemente, la causa primera es en verdad la que principalmente conserva el efecto; pero secundariamente también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más elevada y se aproxima más a la causa primera. Conforme a esto, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres, como enseña Aristóteles al decir que el primer movimiento, o sea, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, que es el que se verifica por el zodíaco, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Y, asimismo, los

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis.—Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum: sicut Philosophus dicit, in XII «Metaphys.»[4], quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribuunt Saturno, qui est

[4] XI c.[illegible] n.10-11 (BK 1072a23-[illegible]); S.TH., l.12 lect.6 n.2510-16; cf. *De gen. et corr.* l.2 c.10 n.3-4 (BK 336a23-b10); Supplem. ad comm. S.TH., lect.10 n.4.

supremus planetarum, res fixas et permanentes.—Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit: sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis: quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

astrólogos atribuyen a Saturno, que es el planeta más elevado, las cosas fijas y permanentes [22 bis].—Por consiguiente, se debe decir que Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas.

Soluciones. 1. Dios creó inmediatamente todas las cosas; pero en la misma creación estableció ya orden en ellas, de tal modo que unas dependiesen de otras, por las cuales fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose siempre la conservación principal, que procede de El mismo.

2. Siendo la causa propia la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele, sin embargo, comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

3. Ninguna criatura puede ser causa de otra, en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición, sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Mas, después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición, sin nueva alteración del efecto. En el aire, por ejemplo, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración; pero la conservación de la luz se verifica sin nueva inmutación del aire, sólo con la presencia del cuerpo que le ilumina.

ARTICULO 3

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere [a]

Si puede Dios aniquilar algo

Dificultades. Parece que no puede Dios aniquilar cosa alguna.

1. Dice San Agustín que "Dios no es causa de la tendencia al no ser". Mas sería tal si redujese alguna criatura a la nada. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

2. Dios es causa, por su bondad, de que existan las cosas; porque, como dice San Agustín, "en tanto somos en cuanto que Dios es bueno". Mas Dios no puede dejar de ser bueno. Luego no puede hacer que las cosas no existan; lo cual haría al aniquilarlas.

3. En caso de aniquilar Dios algo, lo haría necesariamente mediante alguna acción. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por término algún ser; la acción del agente corruptor, por ejemplo, tiene por término algo que por ella es generado, puesto que la generación de una cosa es corrupción de otra [23]. Luego Dios no puede aniquilar cosa alguna.

Por otra parte, se dice en Jeremías: "Corrígeme, ¡oh Yavé!, con suavidad, no con ira; no del todo me destruyas".

Respuesta. Opinaron algunos que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdad, Dios no podría aniquilar nada, como no puede mudarse en naturaleza. Mas ya queda dicho que esta opinión es falsa y absolutamente contraria a la

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere.

1. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»[b], quod «Deus non est causa tendendi in non esse». Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Praeterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem: quia, ut Augustinus dicit in libro «De doct. christ.»[c], «inquantum Deus bonus est, sumus». Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse: quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corruptentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Ier. 10,24: «Corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra (q.19 a.4) est habitum, haec positio est falsa, et a fide catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi 134,6: «Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit». Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse, ut dictum est (a.1 ad 4). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent. Quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae, res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

[a] Supra q.9 a.2; *De verit.* q.5 a.2 ad 6; *De pot.* q.5 a.3; *Quodl.* IV q.3 a.1.

[b] Q.21: ML 40,16.

[c] L.1 c.32: ML 34,32.

fe católica, la cual afirma que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por voluntad libre, conforme a aquello del Salmo: "Yavó hace cuanto quiere". Que Dios, pues, comunique a las criaturas el ser, depende de la voluntad divina. Y de igual modo las conserva también en la existencia, causando en ellas continuamente el ser, del modo que queda dicho. Por consiguiente, así como antes que existiesen las cosas pudo Dios no comunicarles el ser, y de este modo no hacerlas, así, después que han sido hechas, puede no influir sobre su ser, con lo cual dejarían de existir; que sería reducirlas a la nada.

Soluciones. 1. El no-ser no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el ser, de suyo, es causa de ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Mas esta tendencia al no-ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción.

2. La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de las cosas creadas, sino por voluntad libre. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no producir las cosas a la existencia, de igual modo puede no conservarlas en ella sin detrimento alguno de esta misma bondad.

3. Si Dios redujese algo a la nada, no sería mediante alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTICULO 4

Utrum aliquid in nihilum redigatur [a]

Si de hecho se aniquila algo

Dificultades. Parece que se aniquila algo de hecho.

1. El fin responde al principio. Mas en un principio no existía sino Dios. Luego se llegará a un fin en que no exista sino Dios, y, por tanto, serán las criaturas reducidas a la nada.

2. Toda criatura tiene una potencia limitada. Mas ninguna potencia limitada se extiende al infinito; de lo cual deduce Aristóteles que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Luego ninguna criatura puede durar sin fin, y, por tanto, alguna vez se han de reducir todas a la nada.

3. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Mas una y otros dejan a veces de existir. Luego se reducen a la nada [24].

Por otra parte, en el Eclesiastés se dice: "Conocí que cuanto hace Dios es permanente".

Respuesta. Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas, y otras, por el contrario, se verifican milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, según se dirá después. Lo que hará Dios según el orden natural implantado por El en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará, empero milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol: "A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad"; y entre

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur.

1. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

2. Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum: unde in VIII «Physic.» [1] probatur quod potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3,14: «Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum».

Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra (q.105 a.6) dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis: quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli I ad Cor. 12,7: «Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem»; et postmodum, inter cetera, subdit de miraculorum operatione.

[a] Supra q.[illegible] a.1 ad 1; *De pot.* q.5 a.4 a.9 ad [illegible]

[1] C.[illegible] n.[illegible] (Bk [illegible]); S.TH., lect.21 n.2

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem: cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret: cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli Heb. 1,3: «Portans omnia verbo virtutis suae».

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis

estas gracias, que enumera a continuación, incluye la de hacer milagros.

Pues bien, la condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, puesto que, o son inmateriales, y en estas tales no hay potencia para no ser [25]; o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, la cual es incorruptible, por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuese reducida a la nada; por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Se debe, pues, categóricamente afirmar que nada absolutamente se aniquilará.

Soluciones. 1. El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esa manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol: "Con su poderosa palabra sustenta todas las cosas".

2. La potencia de la criatura respecto a ser es únicamente pasiva o receptiva; en cambio, la potencia activa es del mismo Dios, de quien procede la comunicación del ser. Por tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. En algunas cosas, sin embargo, su virtud está restringida a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser, que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Y por eso aquellas cosas que no tie-

nen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada [26].

3. Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser a que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del modo en que eso son, tampoco se reducen totalmente a la nada; no porque persevere alguna parte de tales formas o accidentes, sino en cuanto que permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

INTRODUCCION A LA CUESTION 105

DEL INFLUJO UNIVERSAL DE DIOS EN EL OBRAR DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

I. Las cuestiones 105-119

Todo el interés que hemos visto que pone Santo Tomás, desde la cuestión 44 hasta esta cuestión 105, en hacer resaltar la universalidad de la causalidad divina respecto al ser de las criaturas, tratando de reducir a dicha causalidad todas las diferencias genéricas, específicas e individuales del ser creado, se lo veremos ahora poner de nuevo de aquí en adelante, es decir, desde la cuestión 105 hasta el final de la Primera Parte de la *Suma*, en salvar esa misma universalidad de la causalidad divina respecto de todo el obrar de las criaturas. Dios es causa primera y universalísima en la línea del obrar como lo es en la línea del ser.

En realidad, porque lo es en la línea del ser, lo es también en la del obrar, ya que, por una parte, el obrar mismo es un modo de ser, y por otra parte, en todo obrar se produce algo de ser [1], que por necesidad ha de ser inmediatamente producido por Dios, como causa propia y exclusiva del ser.

Este aspecto del obrar divino relacionado, no precisamente con el ser, sino con el obrar de las criaturas, es lo que principalmente se estudia en esta cuestión y las siguientes.

Para ver la importancia que Santo Tomás da a estas cuestiones —omitidas, como hemos dicho, por gran número de manualistas modernos—, nótese la extensión material que el Santo les da, con aparente desproporción, dentro del tratado *De la gobernación:* a la gobernación en general dedica una sola cuestión (q.103); a su primer efecto, que es la conservación de los seres, dedica otra sola cuestión (q.104), y, en cambio, a la moción divina o segundo efecto del gobierno divino dedica 15 cuestiones (q.105-119).

En la cuestión 105 trata Santo Tomás del gobierno inmediato de Dios respecto al obrar de las criaturas. En las siguientes cuestiones estudia el gobierno divino con participación o mediante los ministerios que se digna Dios encomendar a las mismas criaturas, asociándolas, por sola su bondad divina, a influir unas sobre otras en cuanto al ser y al obrar. Sigue aquí la misma distribución y orden del tratado de la creación, a saber: *a)* obrar de los espíritus puros unos sobre otros (q.106-109); obrar de estos espíritus sobre la criatura corporal (q.110), sobre el hombre (q.111-114); *b)* obrar de las criaturas puramente corpóreas (q.115-116); *c)* obrar del hombre so-

[1] «Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale» *(Cont. Gent.* 3,57).

bre las demás criaturas (q.117) o en relación con su misma especie humana por lo que se refiere al alma (q.118) y por lo que se refiere al cuerpo (q.119).

Como ya hemos dicho en otro lugar, no se trata aquí del obrar de las criaturas en sí mismo ni en relación con los diversos supuestos que producen estas acciones, sino del obrar creatural en relación con el gobierno divino del mundo, es decir, como una participación o asociación en el mismo obrar divino. Este es el aspecto formal de todas estas cuestiones. Razón por la cual todo intento de transplantar dichas cuestiones a los respectivos tratados propios sobre los ángeles, sobre el mundo corpóreo o sobre el hombre, es simplemente querer sacarlas de su lugar propio en que están y deshacer uno de los más hermosos tratados del Santo por no atender al aspecto formal de tal tratado.

II. *Importancia de la cuestión 105*

Primeramente expone el Santo, en la cuestión 105, cómo puede Dios producir por sí solo, como causa eficiente y como causa final, todos los efectos de las causas segundas sin necesidad de éstas, respecto de la materia (a.1), respecto de los cuerpos (a.2), del entendimiento (a.3) y de la voluntad (a.4).

Después expone, de manera especialmente detallada, cómo obra o interviene Dios en todo obrar de las causas segundas (a.5) y cómo no está sujeto a las leyes naturales de obrar que El mismo ha impuesto en general a dichas causas segundas (a.6-8).

Toda la potencia pasiva de las criaturas está contenida y se funda, en último análisis, en la potencia activa de Dios, que puede, por tanto, actualizar tal potencia pasiva por sí mismo, sin necesidad de nada ni de nadie [2]. Dice Santo Tomás que «es un error afirmar que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los supuestos efectos que se puedan hacer por cualquier causa creada» [3].

Además, Dios hace efectivamente, como causa primera, todo cuanto por sí hacen todas las otras causas, como causas segundas. Produce Dios la razón universal del ser en el efecto de cualquier acción creada [4]; con la virtud de El recibida y en virtud del divino obrar, producen todos sus efectos las demás causas [5]; Dios inspira, comienza, continúa y finaliza toda acción de las causas creadas [6]; en cuanto causa final, Dios es el bien por esencia y el fin universalísimo, de quien son una mera participación todos los bienes y fines particulares; por tanto, Dios es la causa final de todas las acciones [7].

Es, pues, Dios causa universalísima del obrar: *a*) en cuanto que por sí mismo y por sí solo puede hacer todo cuanto hacen o pueden hacer todas las demás causas; *b*) en cuanto que en toda acción y

[1] I q.105 a.1.
[2] Ibid., a.2.
[3] «Ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus» I q.105 a.5
[4] «Omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium» (I q.105 a.5).
[5] «Ut cuncta nostra operatio a Te semper incipiat, et per Te coepta finiatur» (Oratio Eccles. ad *Preciosa*).
[6] Cf. I q.105 a.5.

efecto de cualquier otra causa tiene El, de hecho, su parte, que ninguna otra puede suplir; *c*) en cuanto que todo lo que de hecho obran las demás causas, lo hacen con poder recibido de El y por virtud de El.

Este universal influjo o poder de Dios sobre el obrar activo y pasivo de todas las criaturas, como segundo efecto del gobierno divino del mundo, es coextensivo y paralelo a su influjo en el ser de las mismas criaturas.

III. *Qué se entiende por «moción divina»*

Al tratar en la cuestión 105 de lo que Dios hace o puede hacer por sí mismo y por sí solo para conducir las criaturas a su perfección o fin en cuanto al obrar, usa el Santo una terminología muy auténtica y característica dentro del sistema aristotélico-tomista. Nos referimos a las expresiones *mover* y *ser movido*, con las que tropezamos constantemente en la citada cuestión, y especialmente en sus cinco primeros artículos. Por eso creemos oportuno hacer una aclaración previa sobre dicha terminología, que frecuentemente rechazan algunos autores por no entenderla o interpretarla debidamente.

La palabra *mover* tiene en el lenguaje vulgar los sentidos restringidos de movimiento o traslación local y de determinar a otra causa o persona a obrar. Aristóteles la usa en sentido mucho más amplio, hasta llegar a tomarla, en sentido impropio, por toda acción, incluso por las operaciones vitales inmanentes, características de todo ser vivo (se pase o no en ellas de la potencia al acto de obrar). Lo cual le da ocasión para llamar a Dios, por razón de su nobilísimo movimiento-operación-vital, «animal sempiternum et optimum» [1].

En sentido metafísico, medio entre el vulgar y el impropio, la palabra *mover* se toma por el ejercicio de toda acción o causalidad por la cual pasa algún sujeto de poder ser a ser, de poder obrar a obrar, de poder tener a tener, y de cualquier clase de estado potencial a cualquier clase de estado actual.

Lo mismo significa, en sentido pasivo, la expresión *ser movido*. Siempre que algún sujeto o materia reciben un nuevo acto o forma, se dice que tal sujeto o materia *son movidos* por la causa que les comunica tal acto o forma.

De ahí que la formulación preferida por Aristóteles y Santo Tomás para expresar el principio de causalidad en toda su amplitud y propiedad sea la siguiente: *Quidquid movetur, ab alio movetur:* «Todo lo que es movido, es movido por otro». Es decir, todo lo que pasa de poder ser a ser, de poder tener a tener, de poder obrar a obrar, etc., y de cualquier estado de potencialidad a cualquier estado de actualidad, es actuado o movido por otro [2].

En esta cuestión 105 no se toma, pues, la palabra *mover* en el sentido restringido de movimiento físico, ni siquiera cuando en ella se habla de mover la materia o los cuerpos, sino en un sentido metafísico, entendiendo por ella todo causar y todo hacer en que se

[1] *Metaph.* l.12 c.7 (DK 1072b28)
[2] *Physic.* 7 c.1, 8 c.1 et 4.

actúa o hace pasar a algún sujeto de un estado de potencialidad al de actualidad. La materia prima es movida al hacerle recibir cualquier forma substancial (a.1); la materia segunda, o sea, los cuerpos, son movidos no sólo cuando se los cambia de lugar, sino también cada vez que reciben cualquier nueva forma, o ser substancial o accidental (a.2); el entendimiento creado, humano o angélico es movido en todo nuevo proceso intelectivo y en toda vía hacia tal proceso (a.3); la voluntad creada es también movida al pasar a todo nuevo acto volitivo (a.4); en fin, todo agente creado es movido por Dios al pasar de cualquier estado de potencialidad al correspondiente estado de actualidad, es decir, en todas sus operaciones, que son siempre un efecto inmediato de la acción divina, como de Causa Primera, al par que lo son de las facultades que las ejecutan, como de causas segundas (a.5).

El dominio, pues, que Dios tiene sobre el obrar de las causas segundas se extiende a que de ningún modo está sujeto a ellas para producir sus efectos y menos aún está sujeto al modo o curso ordinario en que ellas los producen conforme al orden y leyes que El mismo les ha señalado, y del que puede El prescindir por cualquier causa cuando así lo crea conveniente (a.6). Los efectos que Dios produce de este modo, insólito y maravilloso para nosotros, es lo que llamamos *milagros* (a.7), que son de diverso orden según el grado en que se apartan del curso ordinario de la naturaleza creada y superan el poder de la misma (a.8).

IV. Influjo inmediato de la Causa primera en el obrar de las causas segundas (a.5)

1. Importancia histórica de este artículo

Este artículo 5, *Utrum Deus operetur in omni operante:* "Si Dios obra en todo el que obra», es quizá uno de los más trascendentales de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y sin duda el más comentado de cuantos el Santo escribió en todas sus obras.

La simple lectura del artículo podrá convencer a cualquier lector sin prejuicios sobre él que se trata de uno de los artículos más explícitos del santo Doctor, sobre todo si se completa su lectura con la del artículo anterior de esta misma cuestión 105 y la de otros lugares paralelos, particularmente *De pot.* q.3 a.7.

Y, no obstante, el contenido del artículo ha venido a ser, como hemos dicho, el tema filosófico y teológico relacionado con Santo Tomás sobre el que más se ha escrito en sentidos opuestos y contrarios [10].

[10] Además de todos los comentaristas, expositores y manualistas de filosofía y de teología relacionados con este artículo de Santo Tomás, pueden consultarse sobre el particular las siguientes obras y artículos de revistas con más o menos carácter de monografías, por no citar más que unos cuantos autores de entre los centenares que pudieran citarse:

A. M. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae* (París 1886); V. Frins, S. I., *Sti. Thomae Aq. O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera* (París 1892); G. Schneemann, S. I., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* (Friburgo de Brisg. 1881); Norberto del Prado, O. P., *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo, Suiza, 1907); G. M. Manser, O. P., *La esencia del tomismo*, p.679-704, trad. de V. G. Yebra, 2.ª ed. (Madrid 1953); J. B. Stufler, S. I., *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae* (Innsbruck 1923), y sus artículos en defensa de su opinión en *Rev. Zeitschrifft, katholik. Theol.* (1926, 1927, 1937, 1933) y en *Ephem. Theol. Lov.* (1925) y en varias otras revistas. La réplica a estos artículos puede verse en *Rev. Thom.* (1924, 1925, 1926, 1928) y en *Div. Thom.* (Frib.) (1923, 1924, etc.); F. Marín-Sola, O. P., *Respuestas a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, en *Ciencia Tomista* (1926). Entre los manuales de teología y filosofía merecen especial mención por su claridad y substancialidad: A. Goudin, *Tract. Theol.*, tr.3 q.2 a.2-4 (Lovanii 1878) p.188s, y los. Dredt, *Elem. Phil.* (Friburgo Brisg. 1937) vol.1 n.835-848.

2. Finalidad y contenido

La finalidad del artículo es reducir, de un modo inmediato, a la Causa Primera universal todo el obrar auténtico de las causas segundas o creadas, no sólo salvando de tal modo la universalidad inmediata de la causalidad divina que no se quite a las criaturas su verdadero y auténtico carácter de causas, sino salvando además que las acciones libres de la criatura libre sean a la vez tan infalibles como si de sola la acción infrustrable de Dios dependiesen y tan libres como si de sola voluntad libre procediesen. Se intenta en el artículo hacer en la línea del obrar lo que en la línea del ser se ha hecho en la cuestión 44 de esta Primera Parte de la *Suma,* al probar que Dios, como único ser por esencia, es la causa inmediata de todo el ser de las criaturas, que lo es por participación. También aquí se trata de hacer ver que todo el obrar creatural es obrar por participación inmediata del obrar que es tal por esencia. Después de todo, si el obrar sigue al ser, *operari sequitur esse,* cual sea éste ha de ser aquél. La importancia y trascendencia de la cuestión en ambos aspectos, el entitativo y el operativo, son coextensivas y correlativas y por sí mismas se presentan ambas a cualquier entendimiento.

Repetimos que se trata en el artículo de salvar a un tiempo: *a*) para las criaturas, el carácter de verdaderas causas, de verdaderas causas segundas y de causas libres cuando su naturaleza lo exija; y *b*) para Dios, el carácter de verdadera y auténtica Causa Primera universal inmediata respecto a todo el obrar creatural. Para ello es preciso sortear con fortuna y simultáneamente el escollo del ocasionalismo, o negación de toda auténtica causalidad de las criaturas, y el escollo de dejar algo de esta actividad creatural fuera del influjo previo e inmediato de la causalidad divina.

En el orden sobrenatural o de la gracia están representadas las posturas extremas de estos dos escollos doctrinales por el calvinismo y el pelagianismo. Según Calvino, Dios sólo obra en el hombre sin cooperación alguna activa sobrenatural por parte de éste, por haber quedado anulada toda potencia activa de la voluntad humana a consecuencia del pecado original. Pelagio sostenía, inversamente, que todo se debe al hombre mismo, sin ningún influjo o necesidad de auxilio por parte de Dios o de la gracia. Los dos extremos, pues, consisten en afirmar, o que Dios sólo lo hace todo o que hay algo en el obrar de la criatura en que Dios no interviene más que dando y conservando todas las potencias y medios de obrar.

Por eso, la doble conclusión de Santo Tomás en este artículo es la siguiente: *a*) «Se ha de entender que Dios obra en todas las cosas de tal modo que las cosas mismas tengan también su operación propia»; *b*) «Dios no sólo da a las cosas sus formas por las que obran,

sino que también las conserva en el ser y las aplica o mueve a obrar» (ad 3).

Obra, pues, Dios en toda acción de la criatura como causa primera y universalísima con la triple eficiencia o causalidad activa de causa final, de causa eficiente y de causa formal. Como causa final, en cuanto que todo el que obra persigue en su acción algún fin o bien particular, real o aparente, que por necesidad es una participación o semejanza del bien sumo y universal, que es Dios. Como causa eficiente, porque todo agente creado es esencialmente agente segundo, que de ningún modo puede obrar sin que actualmente obre en él y antes que él el agente primero, que es Dios. Y como causa formal, no formalmente, sino eficientemente en cuanto Dios, obra en todo el que obra al ser El: *a*) quien da a todas las cosas creadas las formas mediante las cuales obran; *b*) al conservar estas mismas formas, y *c*) al aplicar o elevar al acto de obrar todas las causas segundas, sacándolas del estado de potencialidad en que están siempre antes de obrar al estado de actualidad en que están al obrar.

De este triple influjo de Dios no exceptúa Santo Tomás, ni aquí ni en ningún otro lugar, las causas libres, que, por lo mismo que están en mayor indeterminación, tienen mayor necesidad de tal influjo y determinación de Dios para salir de su potencialidad e indeterminación. El artículo anterior a éste aclara concretamente este aspecto de la cuestión.

En *De pot.* (q.3 a.7) formula el Santo esta misma tesis con el lenguaje tajante y categórico que acostumbra a usar al afirmar y defender los más soberanos privilegios de Dios respecto de las criaturas [11]: «Simplemente y sin ninguna distinción ni reserva se ha de conceder que Dios obra en las cosas naturales y en las libres al obrar éstas» [12]. Y al final del mismo artículo puntualiza el Santo su conclusión en la forma siguiente: «Es, pues, Dios causa de toda acción: *a*) en cuanto da la facultad de obrar; *b*) y en cuanto la conserva; *c*) y en cuanto la aplica a obrar; *d*) y en cuanto en virtud de El obra toda otra virtud» [13].

Termina el Santo este trascendental artículo de la cuestión 105 deduciendo de la universalidad de la causalidad divina la necesidad de los atributos divinos de la ubicuidad y la omnipresencia. La razón de la inmensidad de Dios no la busca Santo Tomás inmediatamente en la omniperfección divina, según la han buscado otros autores, como si el estar Dios en todos los lugares y en todas las cosas fuese de suyo una perfección exigida directa e inmediatamente por la omniperfección de Dios, sino en el obrar universal divino, que exige la contingencia continua de todo ser creado. Como, por una parte, la absoluta unidad y simplicidad de Dios lleva consigo la identificación real de su esencia, su entendimiento, su potencia y obrar, y, por otra parte, el ser contingente, que es lo más íntimo de las cosas, exige que toda la realidad divina se halle allí donde se está continuamente produciendo su efecto propio, puesto que no se da acción inmediata a distancia, síguese que por necesidad ha de estar Dios en todos los

[11] Véase 1 q.44 a.1; q.45 a.2.5; *De pot.* q.3 a.15.

[12] «Simpliciter concedendum est Deum operari in natura et in voluntate operantibus (*De pot.* q.3 a.7).

[13] «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit» (*De pot.* q.3 a.7).

lugares y en todas las cosas existentes, *por potencia,* o sea obrando; *por presencia,* estando todo presente a su entendimiento, y *por esencia,* por estar ésta donde están su acción, su potencia, su entendimiento, con los que se identifica realmente. Esta es la gran verdad de la inmanencia continua de Dios en todo lo que tiene ser que exija conservación. (Véase Apéndice II.)

V. El problema del milagro (a.6, 7 y 8)

A) Razón de estudiar aquí el milagro

Del milagro trata Santo Tomás en muchos lugares de la *Suma Teológica;* por ejemplo: en 1 q.110 a.4: «Si los ángeles pueden hacer milagros»; en la q.114 a.4: «Si los demonios pueden hacerlos para engañar al hombre»; en la 1-2 q.178 a.1 y en la 2-2 q.178 a.1 habla de la gracia de hacer milagros. En varios lugares de la Tercera Parte trata de los diversos milagros obrados por Cristo. En otros lugares habla del valor probativo de los milagros, etc. Pero donde ex profeso y propiamente trata del milagro en sí mismo es en estos artículos 6, 7 y 8 de esta cuestión 105, en los cuales expone la verdadera naturaleza y las diversas clases de milagro.

En el artículo 6, que sirve como de introducción, expone el Santo el doble orden de relación que tienen a sus causas los efectos creados, a saber, el orden que dicen a la Causa Primera, que es Dios, y el que tienen a sus causas segundas o creadas.

El primero de estos órdenes no puede nunca suspenderse, y ni Dios mismo puede obrar contra él o fuera de él. No hay ni puede haber nada superior a este orden que pudiera servir de causa o justificación para que Dios obrase contra o fuera de tal orden, y, por otra parte, al hacerlo haría Dios realmente contra su divina presciencia o contra su voluntad y bondad. «De ningún modo obra Dios contra la ley suprema, pues no puede obrar contra sí mismo», dice el Santo en el artículo, tomándolo de San Agustín.

Mas el segundo orden, como depende de la voluntad misma de Dios, que libremente lo ha establecido, puede suspenderse produciendo Dios los efectos de las causas segundas sin ellas o por ellas, pero fuera del curso natural en que ellas los producen de suyo. No implica esto, dice el Santo, ningún cambio o mudanza en Dios, que, al fijar el orden de las cosas, se reservó el poder obrar fuera de él cuando así le pluguiera (a.6 ad 3). En realidad, no se suspende ni se altera en esto ningún orden ni ninguna ley, pues nunca estuvo establecido que los efectos que así se producen, se produjeran dentro de lo que es curso ordinario de la naturaleza creada o según las leyes conforme a las cuales a nosotros nos parece que debieran producirse.

Nunca hubo ley alguna para que estos efectos se produjesen de distinto modo de como se producen, aunque a nosotros nos parece lo contrario y hablamos no según lo que es en realidad, sino según esto que a nosotros nos parece. Ni siquiera están tales hechos fuera, y menos en contra, de la naturaleza creada, pues siendo Dios el autor de la naturaleza misma, nada que El haga puede estar en contra de ella. No es lo mismo estar fuera o contra la naturaleza que estar

fuera o contra el curso ordinario de la naturaleza según a nosotros se nos manifiesta este orden [14].

En el artículo 7 explica el Santo las diversas acepciones de la palabra *milagro* y el verdadero concepto o naturaleza de éste.

En el artículo 8 hace una división o clasificación de los milagros, a base de la mayor o menor excelencia de los hechos producidos respecto al poder de las causas naturales.

La razón de tratar el Santo ex profeso de los milagros al final de la cuestión sobre el gobierno inmediato o exclusivo del mundo por Dios se debe buscar en que el milagro es, en realidad, una extraordinaria, inmediata o exclusiva intervención de Dios en el obrar de las causas segundas y en el curso de los acontecimientos mundanos.

B) Concepto y naturaleza del milagro

Con suma concisión y claridad expone Santo Tomás en el artículo 7 la naturaleza y condiciones del milagro en sus diversas acepciones. El nombre *milagro,* dice, está tomado de la palabra *admiración,* en latín *mirari, miraculum.* Se admiran los hombres cuando, en presencia de un acontecimiento extraño por lo desacostumbrado, desconocen y no se explican la causa del mismo. De ahí que una misma cosa pueda ser admirable para unos, sin serlo para otros, según la distinta capacidad intelectiva y los distintos grados de conocimiento. Las cosas que son admirables por ser desconocidas sus causas para unos, sin serlo para otros que conocen tales causas constituyen el milagro, tomado éste en sentido lato [15].

El milagro estricto o simplemente tal es un hecho que causa la admiración de todos, por ser su causa desconocida en absoluto y para todos según el curso ordinario y conforme a las leyes de la naturaleza. Es un hecho dentro de la naturaleza sensible, pero cuya causa está fuera y sobre toda la naturaleza creada, por no poder producirse tal hecho, al menos en el modo y circunstancias en que se produce, por ningún poder natural o creado, en lo cual se incluyen también los ángeles y los demonios. Esto es ya decir que el milagro es un hecho que no puede ser producido sino por Dios, que es el único que supera y excede no sólo a toda la naturaleza sensible y humana, sino a toda la naturaleza creada o simplemente a toda la naturaleza [16].

Mas para el concepto auténtico de milagro no basta que el efecto no pueda ser producido, al menos en cuanto al modo o circunstancias en que se produce, por ninguna causa natural o creada, lo cual supone y arguye una intervención exclusiva de Dios, y en esto, cuando se llega a estar cierto de ello, se funda el valor declarativo, probativo y confirmativo del milagro en favor de aquel hecho, o de aquella verdad, o de aquella persona a la cual va vinculada en tal sentido la realización del milagro. La creación del mundo—por ejemplo—, la justificación del pecador, la transubstanciación eucarística y tantos

[14] «Quidquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae» (*Cont. Gent.* 3,100). Nec ergo est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo; sic enim institutae sunt ut ei deserviant» (ibid.).

[15] En este sentido se toma frecuentemente la palabra *milagro,* como sinónimo de *maravilla,* en el lenguaje ordinario, en los Santos Padres e incluso en la Sagrada Escritura. Cf. I q.114 a.4.

[16] Cf. I q.114 a.4.

otros efectos maravillosos similares que manifiestamente no pueden ser hechos sino por Dios, no son ni se tienen por milagros en el sentido estricto de la palabra. En estos efectos, aunque sean tan extraordinarios, no interviene Dios de manera extraordinaria o insólita, ya que no hay en ellos ninguna excepción del curso ordinario de la naturaleza, puesto que nunca se producen ni pueden producirse más que de ese modo [17].

Para el concepto auténtico del milagro se señalan tres condiciones. Primera, que el hecho se produzca en la naturaleza sensible y sea, al menos de algún modo, sensiblemente perceptible (a.7 ad 3). Segunda, que el hecho sea extraño e insólito, saliendo del curso ordinario en que él o su contrario debieran producirse (ad 2). Tercera, que el hecho, bien en sí mismo o por su modo o circunstancias de producirse, supere y exceda absolutamente todas las fuerzas de la naturaleza creada, exigiendo, por tanto, manifiestamente su producción una intervención extraordinaria de Dios (a.7).

Según esto, lo que de ningún modo ni nunca se hace por las causas naturales, como en los casos que anteriormente hemos mencionado, no se puede llamar, de suyo, milagro al ser producido por Dios, ya que ni se verifica fuera del curso ordinario de la naturaleza, al cual no pertenece, ni puede causar ninguna extrañeza o admiración el desconocimiento de su causa.

Sin embargo, no es necesario para el concepto de milagro que la naturaleza pida que se produzca el efecto de un modo distinto de como se produce. Puede no pedir de ningún modo tal efecto la naturaleza, pero puede pedir, en cambio, que se produzca precisamente el efecto contrario, y éstos son los mayores milagros. Está, por ejemplo, dentro de la naturaleza y es conforme a ella que se cure la fiebre; pero no que se cure súbitamente y sin medios apropiados, sino progresivamente y por determinados medios: en este caso, el milagro está en que la fiebre se cure súbitamente y por medios no apropiados naturalmente. En cambio, la naturaleza no pide de ningún modo que se pare el sol o que resucite naturalmente un muerto. Pero pide lo contrario, es decir, que el sol y la tierra sigan su curso y que el muerto continúe muerto; en que suceda lo contrario de esto se hacen consistir los mayores milagros, a pesar de que tales cosas no pueden nunca ser hechas sino por Dios [18]. Asimismo, la creación, por ejemplo, de los cuerpos no fué milagro en la primera aparición de los mismos; pero lo sería de primer orden el hecho de tal creación si se realizase, en algún caso particular, después de existir éstos y nos constase de ello, como pudo acontecer en la multiplicación de los panes que nos refiere el Evangelio. La razón es porque la naturaleza pide que los cuerpos se originen por generación y corrupción, pero después de existir otros cuerpos, no antes de la existencia integral de todos ellos; la creación primordial de los cuerpos es anterior a toda la naturaleza sensible, y en tal hipótesis la naturaleza no pide nada, como está claro; y de pedir algo, pediría que, de originarse, se originasen por creación, ya que éste era el único medio de que se originasen.

[17] Q.106 a.7 ad 1.

[18] «Illa quae sola divina virtute fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi dicuntur proprie miracula» (*De pot.* q.6 a.2).

Adviértase, otrosí, para el seguro discernimiento de los milagros, que a veces no hay nada físico en los hechos milagrosos que exceda el poder de toda la naturaleza creada, y, sin embargo, pueden ser verdaderos milagros por constarnos por las *circunstancias morales* que el hecho, sin superar ni en sí ni en el modo a toda la naturaleza, no se ha producido sin una intervención extraordinaria de Dios.

Puede, en efecto, discutirse si la esencia del milagro consiste: *a*) en la suspensión ocasional de alguna ley física o del curso ordinario de la naturaleza sensible, o *b*) en la producción de un efecto que rebasa todo el poder de la naturaleza creada, o *c*) en la intervención extraordinaria de Dios en el modo de obrar de la naturaleza sensible. Para el concepto común del milagro no es necesario que se den juntos siempre estos tres aspectos o puntos de vista, que formalmente y hasta materialmente son separables. Lo esencial o formal del milagro parece ser una intervención, a nuestro modo de ver, extraordinaria e inusitada del poder de Dios en la marcha ordinaria de los acontecimientos mundanos. A nosotros nos consta, de ordinario, esta intervención divina por el carácter sensible del acontecimiento extraordinario que se realiza y por verificarse éste con superación de todas las fuerzas naturales o creadas, lo cual implica que se realice por intervención del único poder omnímodamente sobrenatural, que es el poder divino. La admiración nuestra es el efecto del milagro; la aparente suspensión de las leyes físicas o del curso ordinario de la naturaleza sensible es sólo la materia del milagro y el medio ordinario de manifestarse y de conocer nosotros la intervención divina.

Por tanto, si en algún caso nos constase moralmente, sin constarnos físicamente, o sea sin superar totalmente el acontecimiento las fuerzas naturales, se tendría un auténtico y verdadero milagro. El paso de los israelitas por el mar Rojo nos parece un caso de esta índole. No nos consta que para suspender la actualidad contingente de la ley física de equilibrio o nivel de las aguas en este caso no bastase el poder de los espíritus buenos junto con la permisión y el concurso ordinario de Dios [19].

Hacemos esta advertencia porque el verificar o aplicar el principio crítico regulador en esta materia no siempre resulta tan fácil como el afirmarlo e incluso el probarlo. El principio es el siguiente: «Para que nos conste con certeza la existencia del milagro, o sea la intervención extraordinaria de Dios en el curso de la naturaleza, no es siempre necesario conocer todo lo que puede la naturaleza; es suficiente en algunos casos saber que ciertamente la naturaleza no puede hacer lo que sabemos que ciertamente se ha hecho». Casos, en efecto, que en el progreso actual de las ciencias físicas los vemos fácilmente dentro del poder y orden naturales, acaso en la Edad Media se hubiesen visto como ciertamente fuera y sobre ese poder y ese orden naturales. Y lo que decimos de la Edad Media es aplicable igualmente a nosotros respecto al progreso de los siglos venideros.

Aparte de los secretos y misterios del mundo físico—que son tal vez más en número que los que se nos manda creer en el orden so-

[19] «Natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum» (I q.110 a.3). «Angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus» (ibid., ad 2). Pudieran, pues, según parece, los ángeles mismos suspender, mediante el movimiento, la ley de equilibrio y mantener las aguas alejadas y separadas durante el paso de los israelitas.

brenatural—, filosóficamente conocemos muy poco del poder de los ángeles buenos o malos, y teológicamente sólo se nos ha revelado sobre estos espíritus lo relativo a sus ministerios respecto del fin sobrenatural del hombre. Por eso, siendo absolutamente cierto el principio arriba enunciado y siendo igualmente cierta en algunos casos su aplicación, no siempre nos puede servir de norma indefectible para juzgar los hechos en concreto.

C) Qué leyes naturales se suspenden en la realización del milagro

En la naturaleza encontramos dos clases de leyes: unas que rigen la constitución esencial de los cuerpos o que fluyen de las esencias de los mismos, y otras que, constituídos ya esencialmente los cuerpos, rigen su modo de obrar y sus relaciones accidentales o existenciales mutuas, no en dependencia de sus esencias, aunque sí conforme a ellas, sino con dependencia de la voluntad libre de Dios. Ejemplo de las primeras leyes son las leyes de la composición esencial de los cuerpos, las leyes químicas de afinidad, la ley de gravedad esencialmente, las que expresan las aptitudes esenciales, etc. Ejemplo de las segundas leyes son las que rigen la posición y movimiento de los cielos, las que rigen la interacción actual de los cuerpos, todas las que se refieren al orden existencial o de actualidad de las mismas aptitudes esenciales, etc. Como todo el orden esencial y todo lo que se refiere a los cuatro primeros predicables lógicos (género, diferencia específica esencial, especie y propiedad esencial) es absolutamente necesario, sin ninguna dependencia de la voluntad divina en cuanto tal, mientras que, por el contrario, todo el orden existencial y lo que se refiere al quinto predicable (accidente lógico) es contingente y depende, como de su primera causa constitutiva, de la voluntad divina, está claro que las leyes que se pueden suspender en la realización del milagro son las segundas y no las primeras que hemos mencionado anteriormente. No puede Dios, o mejor, no es posible quitar al fuego su aptitud de quemar otros cuerpos en contacto con él; pero sí se le puede impedir por Dios que queme de hecho, aun estando en contacto con los demás cuerpos combustibles. No es posible que el sol, si ha de ser lo que es, no conste de los elementos de que consta y no tenga las aptitudes que de ser tal se siguen esencialmente; pero sí puede la voluntad de Dios impedir que ilumine o de hecho dé calor a los cuerpos en contacto con él o dentro de su campo de acción y que se mueva él o se muevan otros cuerpos guardando con él esta o la otra relación de posición local.

También es preciso distinguir entre las esencias metafísicas y las esencias físicas de los cuerpos. No puede Dios, porque no es en sí posible, dispensar o alterar las primeras, pero sí las segundas; no es posible que del oxígeno e hidrógeno o del oxígeno y nitrógeno, etc., unidos en las debidas proporciones, no resulten el agua y el aire, o que resulten éstos sin tales elementos esenciales componentes; pero sí es posible que los elementos que en tal proporción y mezcla constituyen actualmente el agua, dispuestos en otra proporción y mezclados con otros elementos, resulte el vino, o sea que lo que era vino se convierta en agua, lo cual puede hacerse sin cambio alguno

de las inmutables esencias metafísicas y por un proceso natural o por otro milagro.

D) Doble clasificación que hace Santo Tomás de los milagros

Para Dios no hay milagros mayores ni menores ni clases siquiera de ellos. En realidad, no hay respecto de El milagros, pues lo mismo puede lo poco que lo mucho, nada le cuesta todo y, en su omnisciencia, de nada puede admirarse. Si en la esfera divina no nos es posible concebir un periódico noticiario, menos podremos concebir novedad alguna sensacional y extraordinaria de cualquier género. Hablar, pues, de diversos órdenes o grados de milagros se entiende sólo respecto de los poderes de la naturaleza, a la que ciertos hechos superan más o menos, y respecto de nosotros, que nos admiramos más o menos según esta diversa excedencia, en la cual hacemos consistir los diversos grados de milagros.

En la *Suma Teológica* clasifica Santo Tomás los milagros del siguiente modo: a) *Milagros en cuanto a la substancia del hecho*, es decir, milagros que consisten en la producción de hechos que nunca ni de modo alguno pueden ser producidos por ningunas fuerzas naturales o creadas, ya que la producción de tales hechos de suyo excede todo poder creado Tales hechos son, por ejemplo, la bilocación o glorificación de los cuerpos, la encarnación del Verbo y su verdadero nacimiento temporal de una virgen—«supremo milagro y al que se ordenan todos los otros milagros», según el Santo [20]—. Este es el supremo y primer grado de milagros.

b) *Milagros por parte del sujeto o materia en que se realizan*, a saber, cuando puede la naturaleza realizar el hecho, pero no en tal sujeto o materia; por ejemplo, puede la naturaleza dar vida o vista, pero no a un muerto o a un ciego: éste es el segundo grado de milagros.

c) *Milagros en cuanto al modo o circunstancias* en que se realizan los hechos, es decir, cuando puede la naturaleza producir el hecho, pero no de tal modo; por ejemplo, la curación de una fiebre realizada de un modo instantáneo y sin ningún medio material o psíquico: éste es el tercero o ínfimo grado de milagros.

Es evidente que el primer grado sobrepasa al poder de la naturaleza más que el segundo, y éste, más que el tercero (a.8).

En *De potentia* (q.6 a.2 ad 3) da el Santo otra clasificación algo distinta. Esta es la siguiente: *a*) Milagros *sobre la naturaleza* (*supra naturam*), o hechos que de ningún modo pueden ser producidos por la naturaleza, sin ser, no obstante, contra ella. b) Milagros *contra la naturaleza* (*contra naturam*), o hechos que se realizan contra una tendencia o disposición actual de la naturaleza; por ejemplo, la preservación de los tres jóvenes en el horno de Babilonia contra el efecto natural del fuego, o la separación de las aguas del mar Rojo. *c*) Milagros *fuera del curso de la naturaleza* (*praeter naturam*), o hechos que puede producir la naturaleza, pero no de tal modo como la conversión del agua en vino en las bodas de Caná.

Estas dos clasificaciones del Santo no se oponen, sin embargo, la una a la otra. En la segunda división se incluyen en el primero de

[20] *De pot.* q.6 a.2 ad 9.

sus miembros los dos primeros miembros de la primera, y el tercero de esta primera división se desmembra en el segundo y tercero de la segunda, conforme puede verse en el esquema siguiente:

	1.ª *clasificación*	2.ª *clasificación*
Milagros ...	1. Por razón de la substancia del hecho ...	1. Sobre la naturaleza.
	2. Por razón del sujeto ...	
	3. Por razón del modo ...	2. Contra la naturaleza.
		3. Fuera de la naturaleza.

Esta doble clasificación y el distinto modo en que se pueden concebir y formular algunos de los hechos milagrosos, hace que los ejemplos no se correspondan a veces. Así, la resurrección de un muerto, tomando el hecho globalmente, pertenece al primer grado en ambas clasificaciones; pero, si en el hecho sólo se entiende dar vida, es de primer grado en la segunda clasificación y de segundo en la primera.

Los milagros contra la naturaleza no se ha de entender que son contra la naturaleza universal y ni aun contra las naturalezas particulares, sino que son contra la tendencia natural de algún ser particular (cf. 1 q.105 a.6 ad 1).

E) Finalidad y valor del milagro

El fin del milagro no puede ser el complemento del orden físico del Universo, como han afirmado algunos. Aparte de que este orden es ya perfectísimo según sus exigencias, no podría en tal hipótesis considerarse el milagro como «fuera del curso ordinario de la naturaleza sensible».

El verdadero fin del milagro ha de pertenecer a un orden más alto de la Providencia. Cuál sea este fin, lo expone Santo Tomás en dos palabras: «Obra Dios los milagros—dice—en beneficio de los hombres, y esto de dos maneras: la una, para *confirmar alguna verdad* predicada; la otra, para *comprobar la santidad* de alguna persona que Dios quiere proponer a los hombres como ejemplo de virtud» [21]. Compara el Santo los milagros al sello regio, que prueba la autenticidad de una carta del rey a la que va estampado: «Como, al llevar uno cartas marcadas con el sello del rey, se tiene por cierto que el contenido de las mismas procede de la voluntad del rey, así, al hacer alguno obras que sólo Dios puede hacer, se creen aquellas cosas que se dice ser de Dios» [22].

No se comprende, en efecto, que, siendo el milagro auténtico una intervención extraordinaria del poder y de la sabiduría de Dios en favor de tal doctrina o de tal persona, pueda quedar alguna duda respecto de la verdad o santidad así testimoniadas, desde el momento que consten estas tres cosas: *a*) el hecho históricamente; *b*) la naturaleza milagrosa del mismo, y *c*) su conexión cierta con lo que se supone por él comprobado. Los milagros, dice León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, son «certa certae veritatis argumenta», «tes-

[21] 2-2 q.178 a.2.
[22] 3 q.43 a.1.

timonio irrefragable de verdad cierta». «No puede suceder—escribe Santo Tomás—que, anunciando alguno una falsa doctrina, haga verdaderos milagros, que no pueden hacerse sino por virtud divina, pues de otro modo sería Dios testigo de la falsedad, lo cual es imposible» [22].

El concilio Vaticano ha definido que, «mostrando los milagros de la manera más espléndida la omnipotencia y la sabiduría infinita de Dios, son signos de la revelación divina certísimos y acomodados a la inteligencia de todos» [23].

El milagro no es, según Santo Tomás, una demostración directa de la verdad, ni *a priori* ni *a posteriori*. Es una demostración indirecta, a modo de signo, del que se deduce con certeza la verdad por el hecho de que, de rechazar ésta, habría que admitir el absurdo o lo imposible. Semejante demostración no da ninguna visión de la verdad en sí misma; pero sí excluye en absoluto todo temor de error al admitirla. El absurdo que evidentemente se seguiría al no ser verdadero o auténtico lo que se confirma con el milagro es que Dios ampararía el error o la falsedad al testimoniarlos con su intervención extraordinaria en favor de ellos. Pero adviértase que es necesario que se den para esto las tres condiciones que antes hemos indicado.

El milagro no siempre se hace en confirmación directa de una doctrina o de una santidad. Puede tener por fin inmediato el remediar alguna necesidad, incluso material, por la que intercede algún siervo de Dios. Pero esto mismo sería la mayor confirmación de crédito de aquel por cuya intercesión se realiza el milagro.

Sobre la conveniencia del milagro como confirmación de la verdad, escribe Santo Tomás: «Como las cosas de fe divina superan la razón humana, no pueden comprobarse como meras razones humanas, siendo, por tanto, necesario que sean testimoniadas con manifiestos argumentos del poder divino, de tal modo, que al hacerse algunas cosas que sólo Dios puede hacer, se crea aquello que se dice proceder de Dios; al modo que, al presentar alguien cartas selladas con el anillo del rey, se tiene por cierto que es del rey lo que en dichas cartas se contiene" [25].

No obstante, a pesar del valor probativo apologético de los milagros y a pesar de la estupefacción que siente el hombre en presencia de algunos de ellos, no se debe creer que estos hechos sean las obras más maravillosas de Dios. «Como el hombre se hace a todo y las cosas a que se acostumbra le hacen menos o ninguna impresión, se reservó Dios en su misericordia—dice San Agustín—el hacer algunas cosas fuera del curso y orden acostumbrados de la naturaleza, a fin de que los hombres, ante quienes habían perdido valor los acontecimientos cotidianos, sintiesen estupor al ver, no cosas mayores, sino hechos más insólitos. Pues más admirable es, por ejemplo, el gobierno de todo el mundo que el saciar con cinco panes el hambre de cinco mil hombres, aunque nadie admire lo primero y todos se maravillen de lo segundo, no por ser esto más estupendo, sino por ser más raro» [26]. Infinitamente mayores son, en efecto, las maravillas del orden de la gracia y las delicadezas insospechadas

[22] *Quodl.* 2 a.6 ad 4
[23] D 1790
[25] 3 q.43 a.1.
[26] *In Jo* tr.24 PL 35,1746

que Dios tiene con algunas de sus almas privilegiadas. Estas almas, que con una vista purificada ven las cosas a lo divino, apenas se maravillan ante los más estupendos milagros, considerados los hechos en sí mismos, y, en cambio, salen de sí mismas al contemplar la providencia divina ordinaria natural y sobrenatural. Y algo parecido le sucede a la misma razón natural cuando llega a cierto grado superior en el conocimiento de Dios, en que ve todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas, como le veían singularmente San Agustín y Santo Tomás.

F) Enseñanzas de la Iglesia sobre el milagro

La doctrina dogmática de la Iglesia sobre el milagro, en relación con la fe, la resume el concilio Vaticano del siguiente modo: «Si alguno dijese que no pueden hacerse ninguna clase de milagros y que, por lo mismo, cualesquiera narraciones acerca de ellos, incluso las contenidas en la Sagrada Escritura, han de relegarse a la categoría de fábulas o mitos, o que no pueden nunca conocerse ciertamente los milagros ni mediante ellos probarse debidamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (D 1813).

Con anterioridad a este canon, había el mismo concilio definido lo siguiente, después de exponer la necesidad y verdadera naturaleza de la fe sobrenatural como un asentimiento indubitable a verdades de que no se tiene ni puede tener evidencia intrínseca: «Para que, no obstante, el obsequio de nuestra fe fuese conforme a la razón, quiso Dios unir a los auxilios interiores del Espíritu Santo argumentos exteriores de su revelación, a saber, hechos divinos, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, manifestando evidentemente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos de la revelación divina y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, así Moisés y los profetas como principalmente el mismo Cristo nuestro Señor obraron muchos y manifiestos milagros» (D 1790).

CUESTIÓN 105

(En este artículo doble)

De mutatione creaturarum a Deo

De la mutación de las criaturas por Dios

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae, qui est mutatio creaturarum (cf. q.104 introd.). Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia (q.106).

Se debe estudiar ahora el segundo efecto de la gobernación divina, que es la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; y después, la mutación de unas criaturas por otras.

Sobre lo primero se plantean ocho cuestiones.

Primera: si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma.

Segunda: si puede inmediatamente mover algún cuerpo.

Tercera: si puede mover el entendimiento.

Cuarta: si puede mover la voluntad.

Quinta: si obra Dios en todo el que obra.

Sexta: si puede Dios obrar fuera del orden establecido en las cosas.

Séptima: si todo lo que Dios hace de este modo es milagro.

Octava: clases de milagros.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo: utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio: utrum possit movere intellectum.

Quarto: utrum possit movere voluntatem.

Quinto: utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto: utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum.

Septimo: utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula.

Octavo: de diversitate miraculorum.

ARTICULO 1

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam

Si puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma [27]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam.

Dificultades. Parece que Dios no puede inmediatamente mover la materia a la forma.

1. Como lo prueba el Filósofo, que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté ella misma en la materia, puesto que lo semejante es hecho por lo semejante. Mas Dios no es una forma que esté en la materia. Luego Dios no puede causar la forma en la materia.

1. Sicut enim probat Philosophus in VII «Metaphys.»[1], formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia: quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Si un agente está en indiferencia para varias cosas, no hará ninguna de ellas sin que antes sea determinado a ello por algún otro; pues, como enseña Aristóteles, el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Mas el poder divino es la causa universal de todas las cosas. Luego no puede producir una forma particular si no es mediante algún agente particular.

2. Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud: ut enim in III «De anima»[2] dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como se ha dicho. Mas el ser determinado de una cosa procede de la forma propia de la misma. Luego las formas propias de las cosas no son producidas por Dios sino mediante causas particulares.

3. Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra (q.104 a.2) habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2,7: «Formavit Deus hominem de limo terrae».

Por otra parte, en el Génesis se dice que "formó Dios al hombre del cieno de la tierra".

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam: quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

Respuesta. Puede Dios inmediatamente mover la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser reducido al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su potestad dicha potencia pasiva. Estando, pues, la materia en su potencia pasiva contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede siempre dicha potencia pasiva de la materia actuarse por el poder divino. Y esto es lo que se entiende por ser movida la materia a la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto o actuación de la materia.

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra (q.11 a.11; q.44 a.2) habitum est. Unde compositum quod ge-

Soluciones. 1. El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos: bien sea por estar ambos dentro de una misma especie, como sucede al engendrarse el hombre por el hombre y el fuego por el fuego, o bien sea según una continencia virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa; como se asemejan, por ejemplo, los animales que proceden de la putrefacción, las plantas y los cuerpos minerales al sol y a los astros por cuya virtud son engendrados [28]. Se asemeja, pues, el efecto a la causa que lo produce en razón de todo aquello a que se extiende en él la virtud del agente. Ahora bien, el poder de Dios se ex-

[1] VI c.8 n.5 (Bk 1033b23): S.Th., l.7 lect.7 n.1427
[2] C.11 n.4 (Bk 434a16): S.Th., lect.16 n.854

tiende a la forma y a la materia, como se ha dicho. Luego el compuesto formado se asemeja a Dios según que Dios le contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra substancia separada. Por consiguiente, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos inmediatamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

2. Valdría este argumento si Dios obrase por necesidad natural. Pero, como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

3. La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados, les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos El por sí mismo.

neratur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens: quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo daemones et angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

ARTICULO 2

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus[*]

Si puede Dios inmediatamente mover algún cuerpo

Dificultades. Parece que no puede Dios mover los cuerpos inmediatamente.

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, según lo demues-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus.

1. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut pro-

[*] Op.II, *Resp de* 36 *art* a.13.

tra Aristóteles, es preciso que se dé algún contacto entre ambos. Mas entre Dios y los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio que "no hay tacto alguno de Dios". Luego no puede Dios mover inmediatamente cuerpo alguno.

2. Dios es motor inmóvil. Mas tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Luego Dios no puede mover cuerpo alguno inmediatamente.

3. Prueba el Filósofo que la potencia infinita mueve instantáneamente. Mas es imposible que cuerpo alguno sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente; lo cual es imposible. Luego el cuerpo no puede ser movido inmediatamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, según se ha demostrado. Luego Dios no puede inmediatamente mover cuerpo alguno.

batur in VII «Physic.»[2], oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius: dicit enim Dionysius, in I cap. «De div. nom.»[4], quod «Dei non est aliquis tactus». Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

2. Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

3. Praeterea, Philosophus probat in VIII «Physic.»[3], quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri: quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra (q.25 a.2) habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1,9: «Congregentur aquae in locum unum». Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus.

Por otra parte, Dios realizó inmediatamente la obra de los seis días, en la cual se incluye el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en el Génesis: "Júntense en un lugar las aguas". Luego puede Dios inmediatamente mover un cuerpo.

Respuesta. Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas [29]. Por tanto, siendo movidos los cuerpos inmediatamente por causas creadas, a nadie se le debe ocurrir dudar de que Dios pueda mover inmediatamente cualquier cuerpo.

[2] C.2 n.1 (BK 241a) S.Th., lect.3 [3] C.10 n.2 (BK 266a21) S.Th., lect.21 n.6
[4] MG 3,593

Y esto se sigue con certeza de lo que se ha dicho anteriormente. Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, el cual por esto se denomina motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es camino para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer para ella, y dar el movimiento que a ella sucede; el fuego, por ejemplo, no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Pudiendo, pues, Dios imprimir inmediatamente la forma en la materia, síguese de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra (a.1) dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens: vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam: ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

Soluciones. 1. Hay dos clases de contacto: el corporal, que existe entre dos cuerpos, y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Siendo Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado con contacto material; mas, según el contacto virtual, toca, evidentemente, al mover a las criaturas; aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. Y en este sentido entendió San Dionisio que "no hay tacto de Dios", a saber, en cuanto que Dios es intangible [30].

Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur: quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod «non est tactus Dei», ut scilicet tangatur.

2. Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Mas no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

3. El Filósofo intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: la virtud del primer motor es infinita; lo cual prueba él por el hecho de que puede mover por tiempo infinito; mas una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin

Ad tertium dicendum quod Philosophus in VIII «Phisys.» (l.c. nt.5) intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione: Virtus primi motoris est infinita (quod probat[6] per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in

[6] Ibid. n.9 (BK 267b10): S.TH., lect.23 n.8.

aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam: cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore: quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio.—Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

tiempo, lo cual es imposible; luego es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no sería debido a una virtud simplemente infinita, sino a una virtud cuantitativamente infinita. La razón de esto es porque la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Mas la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por tanto, moviendo toda potencia finita en un tiempo determinado, síguese que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno, puesto que entre dos tiempos cualesquiera hay siempre alguna proporción.—Mas la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos de un modo connatural a los mismos. Aunque, pues, no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTICULO 3

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum[a]

Si mueve Dios inmediatamente al entendimiento creado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum.

1. Actio enim intellectus est ab eo in quo est: non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX «Metaphys.»[7] Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

Difficultades. Parece que Dios no mueve inmediatamente el entendimiento creado.

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, pues es acción que no pasa a sujeto exterior. Mas la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Luego el entendimiento no es movido por otro, y, por tanto, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

[a] 1-2 q.109 a.1; *Compend. Theol.* c.129.

[7] VIII c.8 n.9 (BK 1050a36): S.TH., lect.8 n.1862.

2. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Mas el movimiento del entendimiento es su propio entender; que por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo; y el principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Luego no es movido por otro.

3. Como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Mas Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Luego Dios no puede mover nuestro entendimiento.

Por otra parte, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Mas Dios "enseña al hombre la ciencia", como se dice en el Salmo. Luego Dios mueve el entendimiento del hombre.

Respuesta. Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, a la cual se llama movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: uno es la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia de entender; el otro es principio del entender actualmente o de hecho, que es la especie de la cosa entendida. Se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la virtud de entender, o también porque se infunde con él la especie de la cosa entendida.

Pues de ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial; y como la inmaterialidad es la raíz del entender, síguese que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, siendo

2. Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum Philosophum, in III «De anima»[3]. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus «docet hominem scientiam», sicut dicitur in Psalmo 93,10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae.

Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab

[3] C. 7: n. 1 Bk 431a6; S.Th., lect.12 n.795.

ipso sit omnis virtus intelligendi.—Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexsistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda: sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra (q.12 a.2; q.56 a.3) habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (q.12 a.4).

aquello que es primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, síguese que toda otra virtud de entender procede de Dios.—Y asimismo, siendo Dios el ser primero y preexistiendo todas las cosas en El como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en El a modo de inteligibles, cual lo exige la condición de la naturaleza divina; existen, pues, las razones inteligibles de todas las cosas primeramente en Dios, y de El se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan de hecho, así como las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan. Por tanto, Dios mueve al entendimiento en cuanto le da la virtud para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y en cuanto sustenta y conserva en él ambas cosas [31].

Soluciones. 1. La operación intelectiva procede ciertamente, como de causa segunda, del entendimiento en que se verifica; pero procede de Dios como de causa primera; porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. La luz intelectual, juntamente con la especie de la cosa entendida, es principio suficiente del entender; pero es principio secundario y dependiente del principio primero [32].

3. Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Mas las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se ha dicho antes. Por tanto, mueve Dios al entendimiento creado, a pesar de no ser para él inteligible, según lo expuesto.

ARTICULO 4

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam *

Si puede Dios mover la voluntad creada

Dificultades. Parece que Dios no puede mover la voluntad creada.

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Mas la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco, y, por tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro Luego no puede Dios mover la voluntad.

3. El movimiento es más del motor que del móvil; y por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Si Dios, pues, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Y esto es falso. Luego Dios no mueve la voluntad [33].

Por otra parte, dice San Pablo que "Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito".

Respuesta. Como el entendimiento, según lo dicho, es movido por su objeto y a la vez por aquel que le ha dado la virtud de entender, así la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. Puede, en efecto, la voluntad ser movida, como por objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam.

1. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret: nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur ad Phil. 2,13: «Deus est qui operatur in nobis velle et perficere».

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est (a.3), movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum: solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.

Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem: sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco: sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat el quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur,

* Infra q.106 a.2; q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De verit.* q.22 a.8; *Cont. Gent.* 3,88.89.91; *De malo* q.3 a.3; *Compend. Theol.* c.129.

Dios. La razón de esto es porque nada puede mover suficientemente a menos que la virtud activa del motor exceda o al menos iguale la virtud pasiva del móvil; mas la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Luego sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto.

Dios sólo es asimismo el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Mas inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al cual corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común pertenece al que gobierna la multitud. Es, por consiguiente, privativo de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo; pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente [34].

Soluciones. 1. Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia inclinación; pero, si es movido por otro que le da la propia inclinación no se dice que haya coacción; como no es violentado el cuerpo grave al ser movido hacia abajo por el que le impele. Entiéndase, pues, que Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es El quien la da su propia inclinación.

2. Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Mas esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. Y de este modo moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

3. Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí

misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Mas, como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, según acabamos de explicar, de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est (ad 2); ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULO 5

Utrum Deus operetur in omni operante [1]

Si obra Dios en todo el que obra

Dificultades. Parece que Dios no obra en todo el que obra.

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Si, pues, Dios obra en todo operante, lo hace él suficientemente en cada uno. Luego sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes, como tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Si, pues, la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción al mismo tiempo proceder de la criatura. Y, por tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decirse, por consiguiente, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que ellas obran. Mas esto lo realiza Dios todo al principio, al hacer las cosas. Luego parece que después ya no obra en las criaturas al obrar éstas.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante.

1. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

2. Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus: sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum facturum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Por otra parte, se dice en Isaías: "Cuanto hacemos, Yavé, eres tú quien para nosotros lo hace".

Sed contra est quod dicitur Isaiae 26,12: «Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine».

[1] Sent. I d. 37 q. 1 a. 1; *In Ioan.* c. 5 l. 5; *De pot.* q. 3 a. 7; *Compend. theol.* c. 133.

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui [a] sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis.—Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis: ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi.—Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex

Respuesta. Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios solo lo hace todo inmediatamente; por ejemplo, que no calienta el fuego, sino Dios en el fuego, y así de todos los demás casos.—Pero esto es inadmisible. En primer lugar, porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto; lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar.—En segundo lugar, porque en vano se les habrían dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada mediante tales potencias. Más aún: de algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de respectivas operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto; de ahí que, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo; y, por tanto, la operación es el fin de las cosas creadas. Por consiguiente, obrar Dios en las cosas, se ha de entender de tal modo que tengan ellas, no obstante, sus propias operaciones respectivas.

Para mejor entender esto, téngase en cuenta que, de los cuatro géneros de causas que hay, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, y el agente, y la forma, son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque, en efecto, el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente, y el tercero es la forma de aquello que el agente aplica a obrar, sin que quiera decir esto que el agente no obre también por su forma pro-

[a] Saraceni.—Cf. AVERR., *Metaph.* 9 comm. 2 c. 1 comm. 1.

pia, como se ve claro en las cosas artificiales. El artífice, pues, se mueve a obrar por el fin, que es el artefacto mismo; por ejemplo, el arca o el lecho; y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

Pues de estos tres modos obra Dios en todo el que obra. Y en primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, síguese que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin.—Es claro asimismo que, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, conforme a esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo; resultando de aquí que Dios es causa de las acciones de todos los agentes.—Debe advertirse, en tercer lugar, que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artífice aplica la sierra a cortar, a la cual a veces el artífice no ha dado la forma; sino que Dios da, además, la forma a las criaturs que obran, y las conserva en el ser. Por tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce; sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas; al modo como se dice que el sol es causa de la manifestación de los colores en cuanto da y conserva la luz mediante la cual éstos se manifiestan. Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal, que es en ellas lo más íntimo de todo, síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas.

enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim, quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. — Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium.—Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et

propter hoc in sancta Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob 10,11: «Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me».

Y por eso, en las Sagradas Escrituras, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job: "Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste".

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis: nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Soluciones. 1. Dios obra suficientemente en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

2. La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden; pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum et est finis omnium actionum, ut dictum est (in c).

3. Dios no sólo da las formas a las cosas, mas también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, según hemos dicho. (Véase apéndice II.)

ARTICULO 6

Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum [a]

Si puede Dios hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

1. Dicit enim Augustinus, XXVI «Contra Faustum» [10]: «Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit». Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

2. Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae:

Dificultades. Parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

1. Dice San Agustín: "Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza". Mas parece estar contra la naturaleza aquello que es fuera del orden naturalmente establecido en las cosas. Luego Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Mas Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia.

[a] Infra q.106 a.3; *Cont. Gent.* 3,98.99; *De pot* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.134.

[10] C.3: ML 42,480.

pues haría algo injusto. Luego no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Dios instituyó el orden de la naturaleza. Si, pues, fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mudable: lo cual es inadmisible.

Por otra parte, dice San Agustín que "Dios obra algunas veces contra el curso ordinario de la naturaleza".

Respuesta. De toda causa se deriva algún orden a sus efectos, puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según que son varias las causas, y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen bajo otras. Es, por otra parte, evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al contrario. Un ejemplo de esto lo tenemos en el orden de la sociedad humana. Porque el orden doméstico, que depende del padre de familia, está dentro del orden de la ciudad, que procede del regidor de ésta, el cual, a su vez, está sujeto al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se atiende, pues, al orden de las cosas en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad, si lo hiciese.—Pero, si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden de las cosas. La razón es porque El no está sujeto al orden de tales causas; antes al contrario, este orden está sujeto a El, como proveniente de El, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas; y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera: por

faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

3. Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae».

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus: cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines: quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis: nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem.—Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae

non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit».

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum: et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam: ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum.—Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» (ibid.), quod «id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae».

Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los cuales no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice San Agustín que "Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza; pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo".

Soluciones. 1. Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede esto acontecer de dos modos. El uno, por la acción de algún agente que no dió a tales cosas su inclinación natural; como si el hombre mueve hacia arriba un cuerpo pesado, que no tiene de él el moverse hacia abajo; y esto es contra la naturaleza. El otro modo, por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; y esto no es contra la naturaleza; como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no es contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender; pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la inclinación natural de los cuerpos inferiores. — Proviniendo, pues, de Dios el orden existente en la naturaleza, si El hace algo fuera de este orden, no es contra la naturaleza. Dice a este propósito San Agustín que "es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza" [35].

2. El orden de la justicia se toma de la relación a la causa primera, que es la regla de toda justicia. Y, por tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden [36].

3. Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder El a veces obrar de otro modo con causa. No hay, pues, mudanza en El al obrar fuera de dicho orden.

ARTICULO 7

Utrum omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula [a]

Si es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas

Dificultades. Parece que no es milagro todo lo que Dios hace fuera del orden natural de las cosas.

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa alguna natural. Y, no obstante, estas cosas no se tienen por milagro. Luego no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Se entiende por milagro "un hecho arduo y desusado que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla". Mas hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, arduos, pues se verifican en cosas mínimas, como la restauración de perlas o ciertas curaciones de enfermos; ni son tampoco desusadas, puesto que acontecen con frecuencia, como cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto de la sombra de San Pedro; tampoco exceden la facultad de la naturaleza, como al ser sanados algunos de la fiebre; ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos todos la resurrección de los muertos, la cual se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. El nombre de milagro se toma de la admiración. Mas la admiración se refiere a cosas patentes a los sentidos. No obstante, acontecen a veces algunas cosas fuera del orden natural en materias que no son manifiestas a los sentidos; por ejemplo, cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje. Luego no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

1. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem: non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Praeterea, miraculum dicitur [b] **«aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens». Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua: sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum.—Nec etiam sunt insolita: cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur [Act. 5,15].—Nec etiam sunt supra facultatem naturae: ut cum aliqui sanantur a febribus.—Nec etiam supra spem: sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.**

3. Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis: sicut cum Apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes [Act. 2,4]. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI «Contra Faustum» [b], **quod «cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturae, magnalia, vel mirabilia nominantur».**

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio «Metaphys.» [c] **Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.**

Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae: cum haec ad ordinem naturae non pertineant.

Soluciones. 1. La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por tanto, no acontecen desusadamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

Por otra parte, San Agustín dice que "cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras se denominan sorprendentes o maravillosas".

Respuesta. El nombre de milagro se toma de la admiración, la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce; por ejemplo, al ver el eclipse de sol ignorando su causa, según dice Aristóteles. Puede, sin embargo, ser conocida para unos y desconocida para otros la causa de un fenómeno; en cuyo caso cabe la admiración para unos, sin haberla para otros; así, por ejemplo, se admira el rústico ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Mas milagro viene a equivaler a "lleno de admiración", es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por consiguiente, se llaman milagros aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.3; *In II Thess.* 2 lect.2; *Cont. Gent.* 3,101; *De pot.* 3,6 ad 1.

[b] AUGUST., *De util. cred.* c.16: ML 42,90.

[c] C.3: ML 42,981.

[d] I c. 2 n.8 (Bk 982b18). S.Th., lect.1 n.42.

2. El milagro se dice que es una obra ardua, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. — Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado.—Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la substancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace.—Se dice, finalmente, que sobrepasa la expectación de la naturaleza; pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se funda en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente manifesta, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente maravillosa [37].

Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae.—Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat; sed quia est praeter naturalem consuetudinem.—Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti; sed etiam propter modum et ordinem faciendi.—Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULO 8

Utrum unum miraculum sit maius alio *

Si unos milagros son mayores que otros

Dificultades. Parece que unos milagros no son mayores que otros.

1. Dice San Agustín: "En las cosas hechas milagrosamente, toda la razón de lo hecho es el poder del que lo hace". Mas todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Luego un milagro no es mayor que otro.

2. El poder de Dios es infinito. Mas lo infinito excede sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Luego un milagro no es mayor que otro.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio.

1. Dicit enim Augustinus, in Epistola «Ad Volusianum» [14]: «In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis». Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

2. Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

---

* I-2 q.113 a.10; *Cont. Gent.* 3,101

[14] *Epist.* 137 c.2: ML 33,519

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 14,12, de operibus miraculosis loquens: «Opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet».

Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae: quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae 40,15: «Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt». Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti: sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis.—Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit: sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo: et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenet secundum locum in miraculis.—Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi: sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis [I Reg. 12,18] et Eliae [III Reg. 18,44-45]. Et hulusmodi tenet infimum locum in miraculis.—

Por otra parte, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice: "Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas".

Respuesta. Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías: "Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza". Sino que, al decirse algo milagro, se entiende por comparación al poder de la naturaleza al cual excede. Y así, según que se excede más este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, de tres modos puede un hecho exceder el poder de la naturaleza. Primeramente, en cuanto a la substancia de lo hecho; por ejemplo, que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y éstos son los mayores entre todos los milagros.—El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace; por ejemplo, la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede asimismo dar la vista, pero no a un ciego. Y estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros.—Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, v. gr., al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel y de Elías. Y éstos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros.—

Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se excede más o menos el poder de la naturaleza [38].

Soluciones. Por lo dicho es obvia la solución de las dificultades, que están tomadas del poder divino.

Quaelibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 106

LA ILUMINACION DE UNOS ANGELES A OTROS

Comienza el Santo en esta cuestión a dilucidar los ministerios que, por largueza de su poder y bondad, Dios se digna conceder a unas criaturas sobre otras en la participación del gobierno universal del mundo. Y, comenzando por las criaturas y ministerios superiores, estudia primeramente el influjo que unos ángeles pueden ejercer en la inteligencia y voluntad de otros mediante la iluminación intelectiva y la inclinación apetitiva (q.106).

1. Respecto de la iluminación angélica, es preciso distinguirla del habla o locución y de la simple manifestación de alguna verdad a unos ángeles por otros. Hablar no es más que manifestar sensible o intelectualmente los pensamientos o afectos ocultos de la mente. La iluminación es algo más que esto: facilita, además, la aprehensión de lo que se manifiesta. Toda manifestación puede hacerse bajo dos formas, a saber: o *presentando* simplemente la cosa que se manifiesta, como el que pone a vista de otro algo que saca de un lugar en que estaba oculto, o *iluminando* además lo que se presenta para hacerlo visible, como el que acerca una luz a una cosa invisible por falta de ella para que se la pueda percibir. La primera de estas formas de manifestar no basta para que pueda decirse que hay iluminación. Iluminar es no sólo manifestar algo, sino que es, además, ayudar y perfeccionar a la facultad cognoscitiva para que pueda percibir lo que se le manifiesta. De este modo es como se dice que los ángeles iluminan unos a otros, perfeccionando los superiores el entendimiento de los inferiores y haciéndoles visibles algunas de las cosas que conocen los superiores y no perciben los inferiores.

No es fácil entender cómo se realiza esta iluminación angélica, aunque el hecho de la misma parece estar claramente afirmado en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Los teólogos tienen sobre este particular casi innumerables opiniones, que podemos reducir a los tres grupos siguientes [1]:

a) Algunos suponen que, para la iluminación, el ángel superior causa algo real y físico en el entendimiento del ángel inferior iluminado, ya sea esto una nueva luz, o un nuevo grado de ella, o una virtud instrumental, o una especie de acto cognoscitivo, como quieren el Gandavense, Herveo, Capréolo, Suárez y Escoto [2].

b) Zúmel y Báñez [3] opinan que el ángel superior une su virtud

---

[1] Véase GONET, comentando este lugar del Santo, disp.15 a.2.
[2] ENRIC. GANDAVENSE, *Quodl.* 5 q.15 a.7; HERVEO, *In Sent.* 2 d.9 q.1 a.2; CAPRÉOLO, *In Sent.* 2 d.11 q.2; SUÁREZ, *De Angelis* l.6 c.13; SCOTO, *In Sent.* 2 d.9 q.2.
[3] En sus respectivos comentarios a este artículo del Santo

o luz cognoscitiva a la del ángel inferior, elevando así la capacidad intelectiva de éste.

c) Otros intentan explicar el hecho del modo como se realiza el auténtico magisterio humano; es a saber: en cuanto el ángel superior propone a la mente del ángel inferior el objeto cognoscitivo y desconocido para ésta, adaptándolo a su capacidad cognoscitiva. Esta tercera sentencia es la común de los tomistas y es la que, evidentemente, expone el Santo en el primer artículo de la cuestión 106.

Santo Tomás hace consistir esta iluminación en las dos cosas siguientes: *a*) en un confortamiento de la virtud cognoscitiva del ángel inferior, que realiza el ángel superior meramente con su presencia o «conversión» hacia el ángel inferior, y *b*) en proponer por partes o divididas ciertas verdades que el ángel superior ve de una vez o en síntesis con su entendimiento más potente, y que el ángel inferior, de menos alcance intelectual, no puede ver así, y para verlas necesita que le sean propuestas más analíticamente o pormenorizadas, a fin de que sean adaptadas a su capacidad de visión, pudiéndolas ver por partes, aunque no puede verlas de una vez; que es, dice el Santo, lo que hace también el buen maestro con sus discípulos: «Como, asimismo, entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones o divisiones de lo que ellos comprenden en síntesis o de una vez, para así acomodarlo a la capacidad de los discípulos» [4].

Es preciso insistir aquí en la palabra *confortar*, que tantas veces repite Santo Tomás en esta cuestión: «Como la virtud de un cuerpo inferior—dice—es confortada por la proximidad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, el cuerpo menos cálido crece en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva del ángel inferior se fortalece con la conversión hacia él de un ángel superior, haciendo esta conversión en el orden espiritual lo que la proximidad local en el orden corporal» [5].

Para este efecto no parece ser necesario que el ángel superior produzca algo real o físico en el entendimiento del ángel inferior. El discípulo adquiere a veces mayor confianza en sí mismo, y con esto mayor capacidad intelectiva de hecho, o, por lo menos, mayor rendimiento de la misma capacidad, con la sola presencia de su maestro. El niño se siente seguro y confortado en el regazo de su madre. Todos sentimos más ánimo, nos sentimos confortados, cuando, en una soledad enervante o ante las dificultades por la oposición de otros factores, percibimos que no estamos completamente solos, que nos acompaña cualquier ser benéfico y amigo, aunque no sea más que uno de nuestros animalitos domésticos, que tan poca ayuda efectiva nos pueden prestar; mucho más nos alienta el sentirnos respaldados por alguna persona poderosa y amiga. Todos éstos son casos de *confortamiento*, sin que se produzca en nuestro ánimo entidad alguna real o física, o, al menos, incluso antes de sentirla y esperarla. Algo parecido a estos casos debe ser el *confortamiento* angélico de que nos habla Santo Tomás en este artículo.

[4] 1 q.106 a.1
[5] Ibid.

Esta doble ayuda exterior del ángel superior facilita la acción intelectiva del ángel inferior al perfeccionar intrínsecamente los dos medios angélicos de entender, que son: la virtud, o facultad intelectiva, y la semejanza, o especie de la cosa entendida. En este doble perfeccionamiento hace consistir Santo Tomás la iluminación angélica (a.1), sin necesidad de recurrir a una nueva luz ni natural, ni de gracia, ni de gloria por parte del ángel que es iluminado (a.1 ad 2).

2. Lo que es la iluminación al entendimiento, eso es la inclinación para la voluntad. Esta inclinación de la voluntad la hacen moral o finalmente, por una parte, su objeto, que es el bien, y el agente o causa que presenta este objeto, y la puede hacer eficientemente, por otra parte, aquel que tenga dominio efectivo sobre dicha facultad. Los ángeles, que ni son en sí mismos el bien universal ni pueden tampoco proponer o manifestarlo tal cual es en sí, sólo pueden inclinar, no mover eficazmente, la voluntad unos de otros en sentido moral. En sentido físico o efectivo, no tienen absolutamente ningún dominio unos sobre otros respecto de la voluntad. Esto se reserva a Dios, y sólo a Dios, lo mismo respecto de los ángeles (a.2) que respecto de los hombres (q.111 a.3).

3. La iluminación sólo cabe de los ángeles superiores a los inferiores (a.3), y se ha de suponer que el ángel superior la realiza sobre todas aquellas cosas que conoce él y son desconocidas para los inferiores a él (a.4). La conclusión del artículo 3 la funda el Santo en que el orden natural pide que los superiores iluminen a los inferiores, no viceversa, y en que Dios nunca prescinde de un orden si no es en beneficio de algún otro bien u orden superior, que en este caso no puede darse, según explica el Santo en el artículo, formulando un principio que es de virtualidad y aplicación para otros muchos casos. El principio que usa el Santo en el artículo 4 es el siguiente: como el bien es de suyo comunicativo, todas las criaturas, al participar el bien de Dios, participan también de El la inclinación a comunicarlo a otros, en cuanto les es posible, y esto tanto más cuanto más perfectas son y cuanto más próximas están a Dios.

CUESTION 106

(In quatuor articulos divisa)

Quomodo una creatura moveat aliam

Del obrar de unas criaturas en otras

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam (cf. q.105 introd.). Erit autem haec consideratio tripartita: ut

Debe considerarse ahora cómo pueden unas criaturas mover a otras. Este estudio tendrá tres partes: primera, cómo muevan los ángeles, que

son criaturas puramente espirituales; segunda, cómo los cuerpos, y tercera, cómo los hombres, que son compuestos de naturaleza espiritual y corporal.

Sobre la moción de los ángeles se pregunta: primero, cómo obra un ángel en otro; segundo, cómo obran los ángeles en las criaturas corporales, y tercero, cómo obran en los hombres.

Sobre el modo de obrar un ángel en otro se debe estudiar la iluminación, el lenguaje y el orden entre los ángeles, así de los buenos como de los malos.

En fin, sobre la iluminación se pregunta:

Primero: si puede un ángel mover el entendimiento de otro iluminándolo.

Segundo: si un ángel mueve la voluntad de otro.

Tercero: si un ángel inferior puede iluminar a otro superior.

Cuarto: si el ángel superior ilumina al inferior sobre todas las cosas que él conoce.

primo consideremus quomodo angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant (q.115); tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi (q.117).

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo, quomodo angelus agat in angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem (q.110); tertio, quomodo in homines (q.111).

Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione angelorum (q.107), et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum (q.108), quam malorum (q.109).

Circa illuminationem quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo: utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio: utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

Quarto: utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

ARTICULO 1

Utrum unus angelus illuminet alium *

Si un ángel ilumina a otro

Dificultades. Parece que un ángel no ilumina a otro.

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Mas, cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías: "No tendrán ya que enseñarse unos a otros". Luego tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el creador; con la luz de la gracia, por el justi-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus non illuminet alium.

1. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ier. 31,34: «Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum». Ergo etiam neque nunc unus angelus illuminat alium.

2. Praeterea, triplex est lumen in angelis: naturae, gratiae et gloriae. Sed angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante:

* Infra q.111 a.1; *Sent.* 2 d.6 a.2; d.11 p.2 q.1 a.1. *De verit.* q.6 a.1.5. *Compend. Theol.* c.126

lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus angelus non illuminat alium.

3. Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis «a solo Deo formatur, nulla interposita creatura», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [1] Ergo unus angelus illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 cap. «Cael. hier.» [2], quod «angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae».

Respondeo dicendum quod unus angelus illuminat alium. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Eph. 5,13: «Omne quod manifestatur, lumen est». Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere; secundum quem modum Apostolus dicit, ad Eph. 3,8-9: «Mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 cap. «Cael. hier.» [3], quod «theologi plane monstrant caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri divinas scientias».

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra (q.105 a.3) diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfec-

[1] Q.51: ML 40,33
[2] § 1: MG 3,240
[3] § 3: MG 3,209

lumen de gloria, a beatificante; todo lo cual es propio de Dios. Luego un ángel no ilumina a otro.

3. La luz es cierta forma de la mente. Mas la mente racional "es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna", según San Agustín. Luego un ángel no ilumina la mente de otro.

Por otra parte, dice Dionisio que "los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera".

Respuesta. Unos ángeles iluminan a otros. Para comprender esto, téngase presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según esto de San Pablo: "Todo lo descubierto, luz es". Iluminar, pues, no es otra cosa que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia: de dar luz a los gentiles acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". Así, pues, un ángel se dice que ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio, respecto a esto, que "los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las substancias celestes son instruídos en las ciencias divinas por los espíritus supremos".

Concurriendo, pues, según hemos dicho, dos cosas al acto de entender, a saber: la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas cosas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primeramente, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proxi-

midad local de otro cuerpo más perfecto—por ejemplo, uno menos cálido aumenta en calor con la presencia de otro más cálido—, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales.—Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva. Porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que excede la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel, pues, superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así se la propone para que la conozca; a la manera como, aun entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás [39]. Confirma esto Dionisio, diciendo: "Cada substancia espiritual divide y multiplica con próvida destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la substancia inferior".

Soluciones. 1. Todos los ángeles así los inferiores como los superiores, ven inmediatamente la esencia divina; y respecto de esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: "No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes". Mas las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en causa, Dios ciertamente las conoce todas en sí mismo, puesto que se comprende; pero, de los demás que ven a Dios, cada uno conoce en El más razones

tioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. — Secundo autem unus angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit: et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.»[4]: «Unaquaeque substantia intellectualis datum sibi a diviore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam».

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur: unde dicit: «Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum». Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto

[4] § 3: MG 3,332

cum perfectius videt. Unde superior angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, 4 cap. «De div. nom.»[5], quod angeli «existentium illuminantur rationibus».

Ad secundum dicendum quod unus angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei: vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

cuanto más perfectamente le ve. Por tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, acerca de las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Diciendo por esto Dionisio que "los ángeles son iluminados con las razones de las cosas existentes".

2. Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre las cosas que pertenecen al estado de naturaleza, de gracia y de gloria, como se ha dicho.

3. La mente racional es informada inmediatamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su ejemplar, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTICULO 2

Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius[*]

Si puede un ángel mover la voluntad de otro

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius.

1. Quia secundum Dionysium, sicut unus angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra (a.1) inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntа-

Dificultades. Parece que un ángel puede mover la voluntad de otro.

1. Según el texto de Dionisio citado en el artículo anterior, como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Mas la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad; porque la purificación parece ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecu-

[*] Infra q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,93; *De malo* q.3 a.1.

[5] § 1: MG 3,693.

ción del fin, que es objeto de la voluntad. Luego puede un ángel mover la voluntad de otro.

2. Como dice Dionisio, "los nombres de los ángeles designan sus propiedades". Mas el nombre de serafín significa así como "abrasantes" o "inflamantes"; lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Luego un ángel mueve la voluntad de otro.

3. El Filósofo dice que el apetito superior mueve al inferior. Mas como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Luego parece que el ángel superior puede inmutar la voluntad del otro.

Por otra parte, inmutar la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Mas sólo Dios es quien justifica. Luego un ángel no puede inmutar la voluntad de otro.

Respuesta. Hemos dicho que la voluntad se cambia de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto; por ejemplo, al hacerla ver que algo es bueno. Mas, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada sino el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla suficientemente. Y este bien no puede ser manifestado, de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino por Dios, quien al decirle Moisés: "Manifiéstame tu gloria", respondió: "Yo te mostraré todo bien", según se relata en el Exodo. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni

tis. Ergo unus angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.»[6], «nomina angelorum designant eorum proprietates». Seraphim autem «incendentes» dicuntur, aut «calefacientes»: quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo angelus movet voluntatem alterius.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III «De anima»[7], quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare: cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.105 a.4) dictum est, voluntas immutatur dupliciter: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra (ibid.) dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, «Ostende mihi gloriam tuam», respondit, «Ego ostendam tibi omne bonum», ut habetur Ex. 33,18-19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et

[6] § 1: MG 3,205.
[7] C.11 n.3 (DK 343a13): S.TH., lect.16 n.843

ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis.

Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit: sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde unus angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est (a.1). Et ideo etiam purgatio angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, 6 cap. «Eccl. hier.»[8], quod «in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens». Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

[8] § 6: MG 1,537

como objeto ni como manifestador del objeto. Puede, no obstante, inclinarla, ya sea en cuanto él es un objeto amable o en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios, mediante la cual puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, a modo de excitante.

Mas, por parte de la voluntad misma, de ningún modo puede ésta ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia la cosa querida, y esta inclinación solamente la puede cambiar aquel que confirió a la criatura la virtud de querer; del mismo modo que la inclinación natural sólo puede mudarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha inclinación. Mas sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo El es autor de la naturaleza intelectual. Por consiguiente, un ángel no puede mover la voluntad de otro [40].

Soluciones. 1. La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Y así, Dios, que ilumina cambiando el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como hemos dicho, y, por tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia; consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio al decir que "en la jerarquía celeste la purificación de las substancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta"; como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser inundada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

2. Un ángel puede, en verdad, inducir a otros al amor de Dios mediante la persuasión, conforme hemos dicho.

3. El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

Ad secundum dicendum quod unus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra (in c) dictum est.

Ad tertium dicendum quod Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICULO 3

Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit [1]

Si un ángel inferior puede iluminar a otro superior

Dificultades. Parece que un ángel inferior pueda iluminar a otro superior.

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa; por lo cual, la Jerusalén celestial se llama "madre nuestra". Mas en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los súbditos, según aquello del Apóstol: "Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados". Luego igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Mas, según hemos dicho, Dios prescinde a veces del orden de las substancias corporales. Luego puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores, e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como se ha dicho. Mas, como esta conversión es volun-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit.

1. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat: unde et superna Ierusalem dicitur «mater nostra», Gal. 4,26. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud Apostoli, I ad Cor. 14,31: «Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur». Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Praeterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est (q.105 a.6), Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

3. Praeterea, unus angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra (a.1) dictum est.

[1] Infra q.107 a.2; *De verit.* q.9 a.2

Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare: et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit [2] «hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora».

Respondeo dicendum quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra (q.105 a.6) dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum: cum operationes angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores: et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illu-

taria, puede el ángel supremo volverse al ínfimo sin los intermedios. Luego puede iluminarle inmediatamente, en cuyo caso puede éste iluminar después a los intermedios.

Por otra parte, dice Dionisio que "la divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores".

Respuesta. Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos [41]. La razón es porque, según lo dicho, un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Por tanto, al igual que se ordena una causa a otra, así un orden a otro. Y por eso no es inconveniente que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del presidente para obedecer al príncipe. Así sucede al obrar Dios milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir los hombres a su conocimiento. Mas prescindir del orden establecido para las substancias espirituales, en nada contribuye a ordenar los hombres a Dios, puesto que las operaciones de los ángeles no son manifiestas para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por consiguiente, el orden establecido en las substancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no viceversa.

Soluciones. 1. La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque toda la razón del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios, y por eso aquellos que están más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más esplendentes en ciencia; por cuya razón nunca los

[2] *De cael. hier.* c.4 § 3. *De eccl. hier.* c.5 p.1 § 4: MG 3,181.504

superiores son ilustrados por los inferiores. Mas, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en un ramo de ciencia, siendo deficientes en otros. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores [42].

2. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal; y, por tanto, no concluye el argumento [43].

3. El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle; pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

minantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes: et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae spiritualis, ut dictum est (in c). Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod angelus voluntate convertitur ad alium angelum illuminandum; sed voluntas angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in angelis instituit.

ARTICULO 4

Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus sibi notis

Si los ángeles superiores iluminan a los inferiores sobre todas las cosas que les son a ellos conocidas

Dificultades. Parece que un ángel superior no ilumina a otro inferior sobre todas las cosas que él conoce.

1. Dice Dionisio que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Mas bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Luego los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que saben éstos.

2. Dice el Maestro de las Sentencias que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit.

1. Dicit enim Dionysius, 12 cap. «Cael. hier.» [10], quod angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores angeli, cognoscunt inferiores per superiorem illuminationem.

2. Praeterea, Magister dicit, in 11 distinctione p. 2, II «Sent.», quod superiores angeli cognove-

[10] § 2: MG 3,293

runt a saeculis mysterium Incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quaerentibus, «Quis est iste rex gloriae?» quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, «Dominus virtutum ipse est rex gloriae» [Ps. 23,10], ut Dionysius exponit 7 cap. «Cael. hier.» (cf. nt.3). Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Praeterea, si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius [11] dicit, quod «in illa caelesti patria, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter». Et Dionysius dicit, 15 cap. «Cael. hier.», quod «unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat», ut patet ex auctoritate supra inducta (a.1 nt.4).

Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. 4,10: «Unusquisque, sicut accepit gra-

la encarnación, desconcido para los inferiores hasta el momento de su realización; a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: "¿Quién es ese rey de la gloria?", como si lo ignorasen, respondieron otros, como conociéndolo: "Es Yavé Sebaot, El es el rey de la gloria", como lo expone Dionisio. Mas esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Luego no les iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya ilustrar más los superiores a los inferiores. Esto parece que no se puede admitir. Luego los superiores no ilustran a los inferiores sobre todas las cosas.

Por otra parte, dice San Gregorio que "en la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con excelencia, nada, sin embargo, se posee privativamente". Y Dionisio afirma que "cada substancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior", como consta del texto aducido anteriormente en el artículo 1.

Respuesta. Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen, porque es condición natural del bien comunicarse a otros. Vemos, en efecto, que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en cuanto es posible. Consiguientemente, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones en lo posible. Por esto el apóstol San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles: "El don que cada uno haya recibido, póngalo al

[11] In Evang. l. 2 hom. 34: ML 76,1255; cf. Magist. Sent. l. 4 d. 49 c.1

servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios". Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan espléndidamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios.—Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan espléndida como está en los superiores; por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta; así como una misma cosa es entendida por el maestro de manera más perfecta que por el discípulo que aprende de él.

tiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei». Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur.—Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

Soluciones. 1. La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

Ad primum ergo dicendum quod superiorum angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

2. Las palabras del Maestro de las Sentencias no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

3. Hasta el día del juicio, constantemente se revelarán por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas acerca de la disposición del mundo, y principalmente acerca de la salvación de los elegidos. Y así siempre tendrán los ángeles superiores sobre qué iluminar a los inferiores.

Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

INTRODUCCION A LA CUESTION 107

EL LENGUAJE DE LOS ANGELES

Para que los ángeles superiores puedan iluminar a los inferiores, comunicándoles de un modo acomodado algunas verdades que éstos desconocen, es necesario que exista entre unos y otros cierta comunicación intelectual, es decir, alguna manera de lenguaje por la que mutuamente se expresen y comuniquen lo que unos y otros tienen oculto en su mente.

No toda locución es ni supone iluminación; pero toda iluminación, en el sentido explicado en la cuestión anterior, supone y va acompañada de alguna locución o género de comunicación intelectual [1]. Esto supone algún modo de lenguaje, y por eso Santo Tomás trata ahora de esta cuestión.

El hecho del lenguaje o comunicación intelectual entre los ángeles es absolutamente cierto e innegable; la explicación del mismo, o sea, el modo del lenguaje, no es cosa tan clara ni tan fácil de comprender.

Las Sagradas Escrituras expresamente mencionan el hecho en multitud de pasajes. Así, por ejemplo, en Isaías (6,3) se dice: *Los serafines se gritaban los unos a los otros, y se respondían: ¡Santo, Santo, Santo, Yahvé Sebaot!* En Daniel (8,16), un apóstol clama a otro y le dice: *Gabriel, explícale a éste la visión.* El apóstol San Pablo, en su Epístola primera a los Corintios (13,1), nos habla de los idiomas o lenguas de ángeles. Y, aunque en todos estos textos y otros semejantes se han de tomar como dichas en sentido metafórico las palabras *clamar, hablar, lenguaje, idioma,* etc. [2], sin embargo, el sentido de comunicación mental o de expresión de conceptos a otros, que dichas palabras expresan, es algo real y propio en todos estos textos sagrados, y esto es lo que propiamente se significa con la palabra *lenguaje.* «Hablar—dice Santo Tomás—no es otra cosa que manifestar a los demás un concepto de la mente» [3].

Es natural suponer en los ángeles algún modo de comercio o comunicación mental, pues difícilmente se pueden comprender sin esto la sociedad y vida común espirituales, de las que no hemos de suponer que estén privados estos espíritus puros bienaventurados, «que son la participación más espléndida de la bondad divina» [4].

El modo de este lenguaje o comunicación, cuestión de poca importancia práctica para nosotros, resulta también una cosa sumamente difícil de comprender, y, por otra parte, hay una multitud de sentencias diversas para tratar de explicarla. Desde luego se deben

[1] 1 q.107 a.2.
[2] 1 q.107 a.1 ad 1
[3] 1 q.107 a.1
[4] 1 q.106 a.4

desechar todas aquellas opiniones que en dicha comunicación hagan intervenir de algún modo palabras, sonidos o cualquier otro elemento material de carácter sensible [5], así como también las sentencias que necesiten suponer cualquier forma de deslizamiento o penetración de unos ángeles en el entendimiento o voluntad de otros, lo cual es soberano privilegio exclusivo de la Primera Causa, así respecto de los ángeles como respecto de los hombres [6].

La sentencia de Santo Tomás, que es asimismo la común entre los tomistas, hace consistir este lenguaje o comunicación en el hecho de que los ángeles voluntariamente ordenen o refieran sus propios conceptos a ser comprendidos por otros ángeles. Hemos de suponer, efectivamente, que los ángeles tienen una vida intelectiva oculta y privada respecto de todas las otras criaturas, como la tiene el hombre. Semejante ocultación de pensamientos y deseos no se hace en los ángeles como en el hombre mediante la opacidad del cuerpo o de la materia. Lo que oculta los pensamientos y deseos en los ángeles es la voluntad de cada uno de que tales pensamientos y deseos sean algo privado, algo encubierto y oculto a la vista intelectual de los los demás. Luego si la causa de la ocultación es la voluntad, es lógico suponer que esta misma voluntad sea también la causa de la manifestación. Esta es claramente la opinión de Santo Tomás, expuesta y razonada en el primer artículo de la cuestión 107.

No parece, sin embargo, fácil comprender cómo un simple acto volitivo de la criatura pueda tener semejante efecto. El mismo Santo Tomás parece sinceramente insinuar la dificultad e insuficiencia de su artículo con las palabras de San Gregorio que cita en el comienzo de él [7]. Tal vez pudiera suponerse, para completar esta solución: *a*) que cada ángel conoce naturalmente todo aquello que directamente se relaciona con él; *b*) que, por el mero hecho de querer un ángel manifestar a otro su pensamiento, este pensamiento queda de hecho relacionado con tal ángel, y *c*) que Dios, en su concurso ordinario, excita o mueve actualmente al ángel a prestar atención al pensamiento que el otro ángel libremente le quiere manifestar [8]. Así sería más comprensible lo que un simple acto de la voluntad creada no se comprende que pueda explicar.

Como el hecho de la comunicación o lenguaje de los espíritus puros es cierto, también se debe tener por cierto que los demonios pueden mentir y engañarse unos a otros, pues pueden pensar que piensan o quieren tal o cual cosa, sin pensarla o quererla en realidad, y ordenar su voluntad maligna a que el falso pensamiento o deseo sean conocidos como auténticos por otros ángeles, con lo cual les inducirían evidentemente al error [9].

[5] Han llegado algunos autores hasta suponer que los ángeles para esta comunicación se sirven de los cielos como de una pantalla o tablero donde dibujan los caracteres mediante los cuales se comunican mutuamente sus pensamientos. Estos tales fueron justamente ridiculizados por Durando (*In Sent.* 2 d.8 q.4).

[6] «Solus Deus illabitur animae» (3 q.8 a.8 ad 1; q.64 a.1).

[7] No es ésta la única vez que Santo Tomás reconoce lo limitado que es nuestro conocimiento sobre los ángeles. En la cuestión 108 (a.3) y en otros muchos lugares repite esto mismo, contrastando esta sincera y humilde confesión con el interés y empeño que el Santo muestra por conocer la naturaleza, el obrar y la vida de estos espíritus puros.

[8] HUGON, *Tract. de Angelis* q.8 a.2 IV

[9] GONET, disp.15 a.3 n.81.

Sentado el hecho de la comunicación mental a modo de habla y hecha la explicación del mismo (a.1), pasa Santo Tomás a determinar qué ángeles hablan entre sí. El hablar puede hacerse para manifestar algo desconocido a aquel a quien se habla o para rogarle o pedirle alguna cosa. Sucede a veces que lo que se manifiesta es luz e iluminación, es decir, perfeccionamiento positivo del que lo oye y conoce; otras veces, a pesar de adquirir realmente alguna nueva noticia o conocimiento mediante el habla, en nada contribuye esta adquisición al perfeccionamiento del entendimiento del que oye, «por no pertenecer el nuevo conocimiento adquirido a la perfección de su entendimiento».

La historia del vivir o del pensar humanos, en muchos casos, y, de ordinario, la información verbal de los propaladores de noticias vienen a ser una convincente prueba de esta luminosa distinción que Santo Tomás hace en el cuerpo del artículo segundo de esta cuestión: «No es, ciertamente, de la perfección de mi entendimiento saber qué piensas o qué quieres tú, sino saber lo que hay de verdad en realidad», es decir, saber lo que en realidad se debe pensar y querer. Saber que otros piensan o quieren tal cosa, o saber qué es lo que piensan o quieren, de suyo en nada contribuye a perfeccionar nuestro entendimiento, a no ser que de saber esto podamos nosotros deducir qué es lo que en realidad nosotros debemos pensar o querer, lo cual sólo sucede en absoluto respecto de Dios, cuyo entendimiento y voluntad son norma, regla y medida de nuestro pensar y querer, y en algún grado respecto también de ciertos hombres superiores, que, por las condiciones particulares de su saber y querer, son, no es absoluto, sino de algún modo, esto mismo para nosotros. Se trata, simplemente, en esto, de valorar el testimonio informativo autoritario.

Y ya se comprenderá, por lo dicho, que los ángeles inferiores sólo pueden hablar a los superiores para informarlos sobre aquello que depende de sus propias voluntades, con lo cual pueden comunicarles algo nuevo, pero que en nada perfecciona el entendimiento de los superiores; mientras que los ángeles superiores pueden hablar a los inferiores de este modo y también comunicándoles algo desconocido para ellos, que realmente perfeccione su entendimiento, por ver en Dios los superiores muchas cosas que no ven los inferiores o, al menos, de un modo en que no lo ven éstos (a.2).

• • •

Es evidente que ningún ángel ni criatura alguna puede comunicar a Dios algo desconocido para El, ni siquiera referente a aquellas cosas que se refieren y dependen exclusivamente de la voluntad o del entendimiento propios, ya que Dios es el que *escudriña los corazones de todos y penetra todos los designios y todos los pensamientos*, como nos dice la Sagrada Escritura [10]. Pueden, sin embargo, todos los ángeles, al igual que todas las demás criaturas racionales, hablar a Dios a modo de súplica o alabanza, no para comunicarle algo desconocido ni que perfeccione o no perfeccione el entendimiento divino, sino para pedir y recibir de El algo que El ya sabe, pero que quiere que se le pida o se le manifieste como si no lo supiese (a.3).

[10] 1 Par 28,9

Siendo los ángeles substancias completamente inmateriales e independientes, por tanto, de las condiciones de espacio y de tiempo, la distancia espacial no interviene ni modifica en nada la comunicación mental entre ellos (a.4). Al decir, pues, las Escrituras que se claman unos a otros, no quieren significar el tono de voz material, que, según ya hemos dicho, no existe entre ellos, sino la importancia de lo que se comunican o la grandeza del efecto con que lo hacen (a.4 ad 2.)

• • •

Finalmente, como esta comunicación mental de los ángeles depende exclusivamente de sus voluntades, que pueden querer que les oigan y entiendan unos, sin que les oigan y entiendan otros, es manifiesto que pueden hablarse unos ángeles a otros sin necesidad de que se enteren los demás (a.5).

CUESTION 107

(In quinque articulos divisa)

De locutionibus angelorum

Lenguaje de los ángeles

Se debe tratar ahora del lenguaje de los ángeles.

Acerca de lo cual se pregúntan cinco cosas:

Primera: si los ángeles hablan entre sí.

Segunda: si los inferiores hablan a los superiores.

Tercera: si los ángeles hablan a Dios.

Cuarta: si en la comunicación hablada de los ángeles influye algo la distancia local.

Quinta: si perciben los demás ángeles lo que dice uno a otro.

Deinde considerandum est de locutionibus angelorum (cf. q.106, introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum unus angelus loquatur alii.

Secundo: utrum inferior superiori.

Tertio: utrum angelus Deo.

Quarto: utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto: utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULO 1

Utrum unus angelus alteri loquatur

Si hablan entre sí los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur.

1. Dicit enim Gregorius, XVIII «Moral.»[1], quod in statu resurrectionis «uniusculusque montem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit». Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito: quae angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendendum: hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur I Cor. 13,1: «Si linguis hominum loquar et angelorum».

Respondeo dicendum quod in angelis est aliqua locutio: sed, sicut dicit Gregorius II «Moral.»[2], «dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur». Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan entre sí.

1. Dice San Gregorio que, "en el estado de la resurrección, la corpulencia de los miembros de cada cual no oculta la mente a las miradas de los demás". Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Mas el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Luego no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Dos clases hay de lenguaje: el interior, por el que habla uno consigo mismo, y el exterior, por el que se habla con otro. Mas el exterior se realiza mediante signos sensibles, como la voz, el ademán o algún miembro del cuerpo; por ejemplo, la lengua o los dedos; nada de lo cual compete a los ángeles. Luego un ángel no habla con otro.

3. El que habla excita al oyente para que le atienda. Mas no parece que un ángel pueda excitar a otro, pues esto se hace entre nosotros mediante signos sensibles. Luego un ángel no habla a otro.

Por otra parte, dice San Pablo: "Si hablando lenguas de hombres y de ángeles".

Respuesta. Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Mas, como dice San Gregorio, "es justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los modos sublimes y desconocidos de una locución íntima" [44]. Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro,

---

[1] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.3; *De verit.* q.9 a.4; *In I Cor.* 13 lect.1

[2] C.48.: ML 76,84

[3] C.7: ML 75,559

es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma, la voluntad mueve a obrar al entendimiento, y que lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice San Agustín; o considerado y pensado actualmente, o, por último, como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad; que por eso se dice en la definición del hábito: "Del que usa uno cuando quiere". Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental; por ejemplo, a obrar algo o a manifestarle a los demás.—Ahora bien, al volverse la mente a considerar actualmente lo que posee en hábito, habla uno a sí mismo; el mismo concepto mental se llama realmente "verbo interior". Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es lo que se dice hablar un ángel a otro. Efectivamente, hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

Soluciones. 1. Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. Primeramente, por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este obstáculo, nadie sino Dios puede ver la mente ajena, según aquello del Apóstol: "Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre, que está en él".—En segundo lugar se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la

quod, sicut supra (q.82 a.4) diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit [1]; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus [2] dicitur, «quo quis utitur cum voluerit». Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri.—Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi: nam ipse conceptus mentis «interius verbum» vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo claditur. Primo quidem, ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud I Cor. 2,11: «Quae sunt hominis», nemo novit «nisi spiritus hominis, qui in ipso est». Secundo autem claditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non

[1] *De Trin.* l.14 c.6,7: ML 42,1042 43
[2] AVERR., *De anima* 1 comm 18

statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II «Moral.» (l.c. nt.2): «Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus: sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus». Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod, quantum ad angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum: quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

voluntad determina manifestar a otros el concepto de la mente, no se conoce éste inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice a este efecto San Gregorio: "En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; mas cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos a través de la lengua, para mostrarnos tales como somos interiormente". Mas este obstáculo no lo tiene el ángel, y por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al punto lo conoce otro.

2. El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que es suficiente con el lenguaje interior, por el cual no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos por propia voluntad. Por tanto, se llama metafóricamente lengua de los ángeles a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en el cielo, no sería necesario ningún excitante; porque, así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente ordena a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado de la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, y aun hoy se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así el entendimiento por lo inteligible. Del modo, pues, que por los signos sensibles se excitan los sentidos, así por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTICULO 2

Utrum inferior angelus superiori loquatur *

Si los ángeles inferiores hablan a los superiores

Dificultades. Parece que un ángel inferior no habla a otro superior.

1. Sobre las palabras de San Pablo: "Si hablase lenguas de hombres y de ángeles", dice la Glosa que las hablas de los ángeles son ilustraciones, mediante las cuales los superiores iluminan a los inferiores. Mas los inferiores nunca iluminan a los superiores, como ya se ha dicho. Luego tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Hemos dicho que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Luego es una misma cosa hablar e iluminar, y así tenemos lo de antes.

3. Dice San Gregorio que "Dios habla a los ángeles en cuanto les revela sus cosas ocultas invisibles". Mas esto mismo es iluminar. Luego toda habla de Dios es iluminación, y, por la misma razón, toda locución de un ángel es iluminación. Luego de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

Por otra parte, según la exposición de Dionisio, los ángeles inferiores dijeron a los superiores: "¿Quién es ese rey de la gloria?"

Respuesta. Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para entender cómo, se debe advertir que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, según se ha dicho, hablar un ángel a otro no es otra cosa que ordenar por propia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur.

1. Quia super illud I Cor. 13,1: «Si linguis hominum loquar et angelorum», dicit Glossa (ordin.) quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra (q.106 a.3) dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

2. Praeterea, supra (ibid.) dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare: et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Gregorius dicit, II «Moral.» (cf. nt.2), quod «Deus ad angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit». Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit 7 «Cael. hier.»[1], inferiores angeli superioribus dixerunt: «Quis est iste rex gloriae?» [Ps. 23,10].

Respondeo dicendum quod angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est (a.1), angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordi-

* *De verit.* q.9 a.5; *In I Cor.* 13 lect.1

[1] § 3 MG 3,209

nare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt: scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, «Caelum est a Deo creatum», vel, «Homo est animal». Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, «Volo hoc addiscere, Volo hoc vel illud facere». Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem: unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere: sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod angeli dicuntur superiores vel inferiores, per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse con un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Mas, como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifestación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación; por ejemplo, al decir un hombre a otro: "El cielo ha sido creado por Dios", o: "El hombre es animal". Pero la manifestación de los conceptos por sola referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución; como si uno dice a otro: "Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro". La razón de esta diversidad está en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino partícipante de luz; y, por tanto, manifestar las cosas que dependen de la voluntad creada, en cuanto tales, no es iluminar; pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué desees o qué pienses tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas [15].

Es evidente que los ángeles se dicen superiores o inferiores por orden al principio que es Dios; y, por tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios, sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en orden al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo; y, por tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede hacerse por él mismo, indeterminadamente, a otros cualesquiera. Y, respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades se responde fácilmente con lo dicho.

3. Toda habla de Dios a los ángeles es iluminación; porque, siendo la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, según lo dicho.

Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio: quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum angelus Deo loquatur [a]

Si los ángeles hablan a Dios

Dificultades. Parece que los ángeles no hablan a Dios.

1. Se habla para manifestar algo a otro. Mas el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Luego el ángel no habla a Dios.

2. Hablar es referir a otro algún concepto mental, según hemos dicho. Mas el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente; lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Parece, pues, que el ángel no habla a Dios nunca.

Por otra parte, dícese en la profecía de Zacarías: "Y habló el ángel a Yavé, diciendo: ¡Oh Yavé Sebaot! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?" Luego el ángel habla a Dios.

Respuesta. Como hemos dicho, la locución del ángel consiste en ordenar a otro su concepción mental. Mas esta ordenación puede hacerse de dos modos. El primero, para comunicar algo a otro; como en la naturaleza se ordena el agente al paciente, y como en la locución humana se ha el maestro al discípulo. En

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus Deo non loquatur.

1. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo angelus non loquitur Deo.

2. Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est (a.1). Sed angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur: quod potest videri alicui inconveniens, cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zach. 1,12: «Respondit angelus Domini, et dixit: Domine exercituum, usquequo non miserebris Ierusalem?» Loquitur ergo angelus Deo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1,2), locutio angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum duplicíter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum.

[a] *In Iob* 1 lect.

Et quantum ad hoc, nullo modo angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor.—Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II «Moral.» (nt.2) quod «angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt».

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

Ad secundum dicendum quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni acerca de lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada.—El segundo modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquel a quien se refiere; así se ha en la naturaleza el paciente al agente y en lo humano el discípulo al maestro. Pues de este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre las cosas que se han de hacer, o para admirar la excelencia divina, que nunca ha de llegar a comprender; porque, como dice San Gregorio, "los ángeles hablan a Dios al contemplar las cosas superiores a ellos en éxtasis de admiración".

Soluciones. 1. El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que a veces tiene por fin que se manifieste algo al mismo que habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

2. La locución con que los ángeles hablan a Dios, alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero, con la locución mediante la cual le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser ilustrados.

ARTICULO 4

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica [a]

Si la distancia local influye algo en el hablar de los ángeles

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

Dificultades. Parece que la distancia local influye algo en la locución angélica.

[a] *Sent.* 2 d.11 p. 2 a. 3 ad 1; *De verit.* q. 9 a. 4

1. Como dice San Juan Damasceno, "el ángel obra donde está". Mas el hablar es un obrar del ángel. Estando, pues, el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. El gritar obedece a la distancia del que oye. Mas en Isaías se dice que los serafines "se gritan unos a otros". Luego parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles.

Por otra parte, en el Evangelio se dice que el rico hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Menos impedirá, pues, la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Respuesta. El hablar del ángel es una operación intelectual, según hemos dicho. Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo; lo cual acontece también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Mas, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Luego para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Soluciones. 1. El hablar del ángel es, como se ha dicho, un habla interior, que se percibe, no obstante, por otros, y, por tanto, está en el ángel que habla y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero, así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que a él se refiere, que es percibir su locución.

2. Aquel gritar no es de voz corpórea, que se emite a causa de la distancia local; sino que expresa la importancia del pensamiento emitido o la intensidad del afecto, según dice San Gregorio que "tanto menos grita uno, cuanto menos es el interés".

1. Sicut enim dicit Damascenus [6], «Angelus ubi est, ibi operatur». Locutio autem est quaedam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae 6,3 dicitur de Seraphim, quod «clamabat alter ad alterum». Ergo videtur quod in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est quod, sicut dicitur Lc. 16,24, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quod locutio angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis (a.3) patet. Intellectualis autem operatio angeli omnino abstracta est a loco et tempore: nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum quod locutio angeli, sicut dictum est (a.1 ad 2), est locutio interior, quae tamen ab illo percipitur: et ideo est in angelo loquente, et per consequens ubi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II «Moral.» (cf. nt.2): «Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat».

[6] *De fide orth.* l.1 c.13: MG 94,853

ARTICULO 5

Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant [a]

Si al hablar un ángel a otro lo perciben todos los demás

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est (a.4). Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Praeterea, omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius angeli ab altero, pervenit ad omnes angelos: quia, ut Dionysius dicit 15 cap. «Cael. hier.» [7], unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. Ergo et locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Respondeo dicendum quod; sicut supra (a.1,2) dictum est, conceptus mentis unius angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alte-

Dificultades. Parece que al hablar un ángel a otro se enteran todos.

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Mas en la locución del ángel no influye la distancia local, según hemos dicho. Luego, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Todos los ángeles tienen la misma facultad de entender. Si, pues, el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. La iluminación es una locución. Mas la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio, "cada una de las substancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe". Luego también la locución de un ángel a otro llega a todos.

Por otra parte, un hombre puede hablar privadamente a otro. Luego con mayor razón podrán esto los ángeles.

Respuesta. Como hemos dicho, el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquel cuyo es el concepto, por propia voluntad le ordena

[a] *De verit.* q.9 a.7

[7] § 3: MG 3,332

a ser recibido por el otro ángel. Mas por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicha ordenación respecto de otro, sin hacerla respecto de los demás; en cuyo caso será dicho concepto perceptible para él sin serlo para los demás. Y así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás; no porque lo impida la distancia local, sino debido a la ordenación voluntaria que hace el que habla, según hemos dicho.

rum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades, está clara la respuesta.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

3. La iluminación versa sobre aquellas cosas que proceden de la regla primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles; y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquellas cosas que se refieren al principio de la voluntad creada, el cual es particular en cada uno de los ángeles; y por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium angelorum: et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium uniuique angelo: et ideo non oportet quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 108 Y 109

LAS JERARQUIAS Y LOS COROS DE LOS ANGELES

Antes de entrar en la exposición detallada de esta cuestión, creemos conveniente hacer sobre ella las observaciones siguientes de carácter general.

I. Resumen y carácter de la doctrina común sobre las jerarquías y coros de los ángeles

a) Los ángeles, en su participación en el gobierno del universo por Dios, pertenecen todos a alguno de los nueve órdenes o grados distintos en que se suponen distribuidos, llamados comúnmente «coros angélicos». Los nombres de estos nueve coros son los siguientes: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, principados, potestades, virtudes, querubines y serafines. El ministerio principal y las características esenciales de cada uno de estos grupos o coros están insinuados por el significado etimológico de sus nombres respectivos.

b) Estos nueve coros están distribuidos, a su vez, en tres grupos más generales, que se denominan *jerarquías,* y que no reciben más nombres que el genérico de jerarquía suprema, jerarquía media y jerarquía ínfima, en conformidad con la mayor o menor aproximación a Dios en el ejercicio de los propios ministerios de cada uno de los tres grupos genéricos.

c) Esta doctrina de los coros y jerarquías de los ángeles no pertenece de ningún modo a la fe expresa de la Iglesia, y muchos de sus puntos no son siquiera absolutamente ciertos en Teología. La doctrina está, sin embargo, en su conjunto, muy lejos de ser lo que de ella han pensado los enemigos de la Teología escolástica y de la Iglesia. Erasmo y los protestantes no sólo la han rechazado, sino que la han recriminado como un invento fantástico de la Escolástica. Calvino la llamó «garrulería y falsa sabiduría escolástica». Erasmo la calificó de «error y fantasía de la Escolástica, sin fundamento alguno en la palabra divina».

d) Santo Tomás no inventa absolutamente nada en esta cuestión, ni nos ofrece en ella algo que subjetivamente pudiera parecerle a él verdadero, pero sin sólidas razones objetivas para presentarlo como tal. Esto aparece manifiesto mediante la simple lectura de los ocho artículos que integran la cuestión. A falta de definiciones expresas en la Sagrada Escritura o en la enseñanza dogmática de la Iglesia acerca de estas verdades, el Santo echa mano de los medios de que dispone para investigarla, deduciéndola de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres, de la sagrada liturgia, de los sólidos principios doctrinales filosófico-teológicos que rigen nuestro

conocimiento de lo sobrehumano o sobrenatural, y del contenido de la tradición cristiana, que históricamente viene ya en esta materia desde el siglo VI, principalmente mediante los libros del Pseudo-Dionisio. Sabido es que, sea cual fuere el verdadero autor de estos libros, falsamente atribuídos al Areopagita, ellos son, en general, un reflejo fiel de la tradición, que comienza, según algunos, con San Pablo, y que en todo caso nos presentan su doctrina como un compendio científico de esa misma tradición.

e) No debe, pues, rechazarse *a priori* esta doctrina, aunque no todos sus puntos y pormenores aparezcan suficientemente demostrados.

II. Importancia de esta doctrina

La cuestión de las jerarquías y coros angélicos tiene mayor importancia práctica que las dos cuestiones anteriores, que se refieren a la iluminación y lenguaje de los ángeles, por encontrarnos frecuentemente con su terminología y con su contenido doctrinal en la liturgia de la Iglesia y en el lenguaje religioso de los fieles. El Doctor Angélico la trata con mayor extensión que las otras cuestiones sobre los ángeles, y de un modo particular dejó en ella entrever el interés y la complacencia que tiene siempre en pormenorizar detalles en todo lo que a los ángeles se refiere. Parodiando una conocida frase histórica, se podría decir del Doctor Angélico que le interesa todo lo concerniente a los ángeles por lo mucho que de común tiene con ellos.

III. Enseñanza de la Iglesia sobre las jerarquías y coros de los ángeles

La Iglesia no ha definido nada explícitamente sobre el particular. Ni el número novenario de los coros ni el ternario de las jerarquías son de fe. Unicamente en el concilio V de Letrán, bajo León X, uno de los obispos asistentes, en una alocución a los Padres del concilio, expuso esta doctrina de una manera solemne y pública, sin que nos conste que ninguno de los asistentes se opusiera a ella; pero sin que la definiese el concilio y sin que los Padres la incluyeran en su profesión de fe. Las palabras del mencionado obispo conciliar fueron las siguientes: «Al crear Dios en el principio el cielo y la tierra, instituyó el cielo en tres principados, llamados *jerarquías*, e instituyó igualmente cada uno de estos tres principados en otros tantos *coros* de ángeles» [1].

Tampoco en la Sagrada Escritura vemos afirmada esta doctrina de una manera expresa. Lo que sí se contiene en ella es cierta gradación jerárquica entre los ángeles; por ejemplo: Iud. 9; Is. 6; Ez. 10; Rom. 8,38; 1 Thess. 4,16, y otros muchos lugares en que se hacen manifiestas alusiones a dicha gradación. Incluso se mencionan por separado en diversos lugares los nueve coros de ángeles

[1] Mansi 32 col 994

individualmente, unos en unos lugares y otros en otros. Pero nos es incierto si en todos los lugares estos nombres significan lo mismo y si por cada uno de tales nombres se designan órdenes diferentes de espíritus, así como también ignoramos en qué se hace consistir la diferencia entre tales órdenes.

Para que el número novenario fuese expresamente de fe sería preciso que nos constasen con certeza estas tres cosas, ninguna de las cuales nos consta: *a*) que todos estos nueve nombres son nombres distintivos de algún orden o coro; *b*) que ninguno de estos nombres es sinónimo de otro; *c*) que no se dan más órdenes que los mencionados.

Muy bien escribe San Agustín a este propósito: «Que hay, pues, sedes, dominaciones, principados, potestades, en las huestes celestes, lo creo firmísimamente, y asimismo mantengo también con fe indubitable que difieren entre sí de algún modo. Mas, para que tengas por qué menospreciar a quien tú reputas por tan gran doctor, te digo que ignoro cuáles sean estos grados y en qué están sus diferencias» [2]. «No sabemos—dice el mismo Santo en otro lugar—si los mismos arcángeles son llamados virtudes, ni cuánto va entre los tronos, dominaciones, principados y potestades» [3].

Sin embargo, tanto la doctrina referente a las jerarquías y coros como lo que se refiere a los números ternario y novenario de los mismos tiene un fundamento sólido en la Sagrada Escritura, según se desprende de lo dicho anteriormente, y como tal se acepta comúnmente, no sólo por el Pseudo-Dionisio, sino por los Santos Padres [4], por la liturgia católica, por los teólogos y por toda la tradición cristiana.

Sería, pues, temerario rechazar esta doctrina sin tener para ello razones más sólidas que las que la garantizan. La misma razón natural nos demuestra su conveniencia. Efectivamente, para no deshacer la continuidad que observamos universalmente en todas las clases de seres plenamente cognoscibles para nosotros, es preciso admitir una criatura puramente espiritual limitada entre los dos extremos, que son los seres materiales y Dios. Esta criatura, puramente espiritual debe estar en contacto con Dios y con las criaturas corporales. Los individuos de ella que están en contacto más inmediato con Dios, constituyen la primera o suprema jerarquía; los que están en contacto con la criatura corporal, forman la tercera o ínfima; y entre unos y otros, uniéndolos, se deben suponer los de la jerarquía segunda o media. Esto mismo hemos de suponer también en cada una de las jerarquías respecto a su composición de tres coros.

Siendo los ángeles inteligencias o substancias totalmente separadas de la materia, y, como tales, dependientes en su ser y obrar únicamente de Dios, esta jerarquización es preciso constituirla a base del entendimiento y del obrar del mismo, no respecto a la visión beatífica, en lo cual no puede haber entre los bienaventura-

[2] *Contra Prisc.* c.14: ML 42,675.
[3] *Ench.* 58: ML 40,259.
[4] Bien conocido es de todos los que manejan el Breviario del Oficio divino el siguiente texto de San Gregorio Magno: «Novem angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubin atque seraphin» (*Homil.* 34,6,7: ML 76,1249.1250). En este mismo lugar trata San Gregorio de deducir de la Sagrada Escritura el número de coros que ya se ha indicado y el orden de los mismos, que después veremos al Santo señalar

dos ninguna interdependencia mutua (q.108 a.1 ad 2,) sino respecto al conocimiento sobrenatural fuera del Verbo, mediante revelaciones particulares gratuitas, aunque siempre en proporción a los dones naturales de cada ángel (a.4).

IV. Exposición teológica de Santo Tomás

La doctrina, en muchos puntos ingeniosa, de las jerarquías y coros angélicos se hizo común en la Iglesia, como acabamos de decir, después del pseudo-aereopagita Dionisio, quien la expuso y explicó por primera vez en su obra *De caelesti hierarchia* (siglo VI). Aparte de lo que se contiene expresamente en la Sagrada Escritura, esta doctrina está basada en el principio generalísimo sobre el orden de los seres enunciado por San Pablo en estas palabras de su Carta a los Romanos: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt* (Rom. 13,1). «Todo lo que es de Dios, está en orden». Santo Tomás ha recogido con esmero y cariño esta doctrina dionisiana y, a base del enunciado principio de San Pablo, la ha desenvuelto y ampliado con la complacencia y competencia manifiestas del que habla de algo connatural a sí mismo.

Jerarquía, dice el Santo, etimológicamente es lo mismo que "gobierno sacro". En todo gobierno se han de distinguir dos cosas: el que gobierna y la multitud gobernada. Toda multitud angélica y humana se halla ordenada bajo el imperio divino, y en este sentido, por parte del que gobierna, que es Dios, hay una sola jerarquía, formada por todos los seres racionales capaces de participar de algún modo activamente en las cosas sagradas. El gobierno, pues, sacro o divino, es decir, la jerarquía, es una sola por parte de Dios.

Pero dentro de esta jerarquía universal se deben distinguir otras jerarquías particulares, pues es evidente que de distinto modo y con distinto orden son gobernados y participan de Dios, las iluminaciones y demás cosas divinas, los ángeles y los hombres, y, por tanto, es preciso distinguir entre la jerarquía humana y la angélica.

De entre los mismos ángeles, unos perciben connaturalmente la iluminación, que se comunican entre sí, del modo que tales iluminaciones están en su fuente o causa primera, que es Dios; otros las perciben tal como están en las causas universales creadas, y otros, en fin, las perciben tal como están en las causas propias inmediatas y particulares. Este distinto modo de conocer es la razón de que se asigne unos ángeles a la jerarquía suprema, otros a la media y otros a la ínfima (a.1).

Oportunamente advierte el Santo en este mismo lugar que yerran manifiestamente los que pretenden extender esta doctrina de las jerarquías a la Santísima Trinidad, como si entre las divinas Personas hubiese alguna iluminación ordenada de unas Personas a otras, de donde pudiese resultar una jerarquía divina (ibíd.).

Esta gradación de los ángeles no está tomada de la visión beatífica o conocimiento que unos y otros tienen de Dios, al que ven todos de modo inmediato en su divina esencia; sino del conocimiento que es connatural a cada uno y del aspecto bajo el cual conocen unos y otros las cosas creadas (ad 2).

Dentro de cada una de estas tres jerarquías están también los ángeles que a cada una pertenecen, ordenados según sus diversas funciones y oficios en tres clases, que son la alta, la media y la ínfima, de modo parecido a como en la sociedad humana unos hombres pertenecen a la clase alta, otros a la clase media y otros a la clase baja. A la jerarquía suprema pertenecen los serafines, los querubines y los tronos; a la media, las dominaciones, virtudes y potestades, y a la ínfima, los principados, arcángeles y ángeles (a.2).

Estas diversas clases de ángeles constituyen los nueve coros angélicos que antes hemos nombrado. Los nombres se toman de las diversas propiedades y funciones particulares propias de cada clase de ángeles (a.5).

En cuanto al número y los nombres de estas nueve clases de ángeles, convienen la mayoría de los Santos Padres y todos los teólogos. Pero San Gregorio Magno y el Pseudo-Dionisio, principales fuentes de esta doctrina angélica, no convienen entre sí, ni en cuanto a la razón del nombre de los diversos coros ni en cuanto al orden en que están éstos distribuidos (a.6).

Incluso dentro de cada uno de los nueve coros hay diversidad de clases de ángeles. Pero no nos es dado a nosotros distinguir estas clases en concreto, por ser tan imperfecto e incompleto nuestro conocimiento de estos espíritus puros. Es cierto, sin embargo, que entre los ángeles de un mismo coro angélico hay mayor variedad y distancia que entre unas y otras estrellas del firmamento (a.3).

Esta gradación de los ángeles, aunque inmediatamente se toma de la gracia y del fin sobrenatural de cada uno, se toma en principio o remotamente de su diversa naturaleza angélica, puesto que, a diferencia de lo que sucede en los hombres, los dones gratuitos, sin dejar de ser completamente tales, les fueron dados a los ángeles en conformidad con sus dones naturales (a.4).

Plantea Santo Tomás todavía dos cuestiones más sobre esta materia de las clases o coros angélicos. La primera es si esta distinción de clases continuará después del día del juicio final. A esto responde distinguiendo entre la distinción en sí y el ejercicio de las funciones que a cada clase de coros responden. La distinción continuará, por exigirlo así la distinta naturaleza y los distintos grados de gracia y de gloria de cada una de las clases de ángeles. Mas el ejercicio de los ministerios cesará en todo lo referente a conducir a otros seres al fin, continuando, no obstante, estos ministerios en cuanto a todo aquello que, sin implicar ninguna condición de carácter vial, es compatible con el estado de posesión del fin; de igual modo que, conseguido el fin de la victoria, siguen en vigor en el ejército las funciones de tiempo de paz, cesando los oficios que son propios del tiempo de guerra (a.7).

La otra cuestión es aún más interesante, y la solución que le da Santo Tomás es sumamente alentadora y distintiva para los hombres. Al resolverla nos revela el Santo una vez más la elevada y admirable concepción que siempre tiene del hombre, de la gracia sobrenatural y de la liberalidad divina para con el hombre.

Pregunta, pues, el Doctor Angélico si los hombres serán algún día incorporados en la gloria a los coros de los ángeles. Su respuesta es la siguiente: ni las almas de los hombres malos se convertirán en demonios, contra la herejía de Tertuliano, ni los hombres buenos se convertirán en ángeles, contra lo que opinó Orígenes;

sino que cada ser conservará para siempre su naturaleza específica respectiva. Pero, en cuanto a la gloria, llegarán los hombres salvados a formar una sola y misma sociedad con todos los ángeles en la visión beatífica, y podrán llegar algunos, mediante la gracia y liberalidad divinas, a merecer tanta gloria que igualen en ella a los ángeles de cualquiera de los nueve coros, lo cual equivale a ser incorporados a aquellos coros a que corresponde el grado de gloria que cada hombre merezca (a.8). ¡Qué concepto de la elevación del hombre, al poder éste remontarse en alas de la gracia divina hasta el grado de gloria de cualquiera de los coros angélicos, sin excluir el de los querubines y serafines! No es ésta la única ocasión en que se nos muestra el concepto elevado que Santo Tomás tiene del hombre.

Contra los que creen que el hombre fué creado únicamente para llenar las sedes vacías de los ángeles rebeldes, Santo Tomás afirma resueltamente que «no fué fin principal de la creación del hombre reparar la ruina de los ángeles, sino otras conveniencias superiores» [5]. «El hombre no fué creado simplemente para reparar la caída de los ángeles, sino para que gozase de Dios y para la perfección del universo, aunque nunca hubiese tenido lugar la defección de los ángeles» [6].

Respecto del modo de entender esta incorporación de los hombres a los coros angélicos, pueden verse en L. Janssens [7], discutidas y expuestas, las tres posibles hipótesis siguientes: 1.ª Que todos los santos juntos forman un décimo coro en la jerarquía de la Jerusalén celestial, sin romperse la unidad de ésta. 2.ª Que todos y cada uno de los santos sean adscritos e incorporados a alguno de los nueve coros angélicos para llenar las sedes vacantes por la defección de los ángeles rebeldes, que se supone cayeron de todos los diversos coros angélicos. 3.ª Que unos santos, los más perfectos, sean incorporados a los diversos coros de ángeles, cuyo grado de gloria han merecido, y otros, los menos perfectos, que no han llegado al grado de gloria de los ínfimos ángeles, formen un décimo coro, dentro siempre de la unidad de la Jerusalén celestial.

Con manifiesta inexactitud parece atribuir este autor a Santo Tomás la segunda de estas tres hipótesis.

Efectivamente, el Santo niega dos cosas en el artículo, a saber: primero, que el ser elevados a los coros de los ángeles sea exclusivo de las vírgenes y los perfectos; y segundo, que constituyan un orden o coro contrapuesto a los nueve coros angélicos aquellos hombres que no son elevados a ninguno de dichos coros por no haber llegado los tales a merecer el ínfimo grado angélico de gloria. Pero no afirma el Santo, al menos explícitamente, que unos hombres bienaventurados sean elevados a los susodichos coros y otros no lo sean. Nos parece que Cayetano aclara satisfactoriamente este punto en su respectivo comentario, del modo siguiente:

«Advierte, lector, en este lugar, que el ser elevados los hombres a los coros de los ángeles puede incluir dos cosas. Una, que los hombres formen con los ángeles una sola y misma sociedad; y en este sentido todos los hombres bienaventurados serán elevados a los

[5] *In Sent.* 2 d.3 a.1 ad 3
[6] *De malo* q.16 a.4 ad 16
[7] *Summa Theol.*, lugar correspondiente a este artículo de la *Suma* de Santo Tomás

coros de los ángeles, ya sean de mayor, de igual o de menor gloria que todos los ángeles; de tal modo que de los ángeles y de los hombres, incluso los inferiores en gloria a cualquier ángel, que racionalmente puede creerse han de ser una gran multitud, se integrará una sola sociedad. La segunda opinión [de las mencionadas por el Santo en el artículo] erró al negar esto. Otra cosa es que los hombres lleguen a los grados de gloria de que gozan los ángeles; en este sentido, no todos los hombres serán elevados a los coros de los ángeles, sino que algunos ascenderán sobre los mismos ángeles, como la Virgen; otros se mezclarán con los ángeles, como los apóstoles y los grandes santos; y otros, en fin, quedarán bajo todos los ángeles, como puede racionalmente creerse de los niños que vuelan al cielo inmediatamente después del bautismo y de otros muchos».

* * *

En la cuestión 109 extiende y aplica el Santo a los demonios gran parte de la doctrina de las tres anteriores cuestiones, en cuanto esta aplicación es compatible con la naturaleza angélica, que los demonios conservan; con el estado de gracia imperfecta en que estuvieron en el tiempo anterior a su caída y rebelión, y con el estado de confirmación en el mal y de perversión final en que ahora, infelizmente, se encuentran y se encontrarán invariablemente para siempre.

CUESTION 108

In octo articulos divisa

De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines

La distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes [46]

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines (cf. q.106 introd.): dictum est enim (ibid. a.3) quod superiores inferiores illuminant, et non e converso.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum omnes angeli sint unius hierarchiae.

Secundo: utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio: utrum in uno ordine sint plures angeli.

Quarto: utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura.

Como hemos dicho que los ángeles superiores iluminan a los inferiores, y no viceversa, débese estudiar ahora esta distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes.

Acerca de lo cual hay ocho cuestiones:

Primera: si todos los ángeles pertenecen a una sola jerarquía.

Segunda: si en cada jerarquía hay un solo orden.

Tercera: si en un mismo orden hay varios ángeles.

Cuarta: si la distinción en jerarquías y órdenes se toma de la naturaleza.

Quinta: de los nombres y propiedades de los distintos órdenes.

Sexta: comparación de los órdenes entre sí.

Séptima: si permanecerán los órdenes después del día del juicio.

Octava: si serán elevados los hombres a pertenecer a los coros angélicos.

Quinto: de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto: de comparatione ordinum ad invicem.

Septimo: utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo: utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

ARTICULO 1

Utrum omnes angeli sint unius hierarchiae *

Si todos los ángeles son de una misma jerarquía

Dificultades. Parece que todos los ángeles pertenecen a una misma jerarquía.

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tengan la mejor disposición posible. Mas, según el Filósofo, la mejor disposición de la multitud es aquella en que están todos bajo un régimen. No siendo, pues, la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Dionisio dice que "la jerarquía es orden, ciencia y acción". Mas todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Luego todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Mas todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Luego también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

Por otra parte, Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

1. Cum enim angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per Philosophum, XII «Metaphys.» [1], et in Politic.» [2] Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiae.

2. Praeterea, Dionysius dicit, in 3 cap. «Cael. hier.» [3], quod «hierarchia est ordo, scientia et actio». Sed omnes angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiae.

3. Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes angeli sunt unius hierarchiae.

Sed contra est quod Dionysius, 6 cap. «Cael. hier.» [4], distinguit tres hierarchias angelorum.

* 3 q.8 a.4; *Sent.* 2 d.9 a.3; 4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4; *In Eph.* 1 lect.7

[1] XI c.10 n.14 (Bk 1074a): S.Th., lect.12 n.2661

[2] Cf. l.4 c.2 n.2 (Bk 1289a40): S.Th., lect.1

[3] § 1: MG 3,164.

[4] § 2: MG 3,200

Respondeo dicendum quod hierarchia est «sacer principatus», ut dictum est (arg.1). In nomine autem principatus duo intelliguntur: scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia: secundum quod Augustinus dicit, in XII «De civ. Dei» [1], «duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis angelis et hominibus, alteram in malis».—Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent: sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.

Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam angeli: nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. «Cael. hier.» [2]. Et ideo oportuit distingui humanam hierarchiam ab angelica.

Et per eundem modum in angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra (q.55 a.3), dum de cognitione angelorum ageretur, quod superiores angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus angeli illuminan-

Respuesta. Jerarquía es lo mismo que "principado sagrado", como hemos dicho. Mas el principado resulta de dos cosas: del príncipe y de la multitud ordenada bajo él. Pues como Dios sea Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme a lo que dice San Agustín: "Dos son las ciudades, es decir, las sociedades, una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos".—Pero, si se considera el principado por parte de la multitud ordenada bajo el príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no puedan ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados; como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Ahora bien, está claro que de diverso modo reciben las divinas luces los hombres y los ángeles; pues éstos las perciben en su inteligible pureza, en tanto que los hombres las perciben bajo semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio. Y, por consiguiente, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Y, por la misma razón, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Hemos dicho, en efecto, al tratar del conocimiento de los ángeles, que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las co-

* C.1: ML 41,31[illegible]

[1] L.11 c.1: ML 41,318

[2] § 1: MG 3,121.

sas sobre que son iluminados los ángeles. El primer aspecto es, en cuanto que tales iluminaciones proceden del primer principio universal, que es Dios; y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios inmediatamente, y que "está situada como en la antecámara de Dios", según la expresión de Dionisio. El segundo aspecto es en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. Por último, según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares en cuanto éstas dependen cada una de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes. Se toma, por consiguiente, la distinción de jerarquías por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos que extienden hasta las divinas Personas cierto modo de jerarquía, que llaman "supercelestе". Hay, ciertamente, en las Personas divinas un orden de naturaleza, pero no de jerarquía. Pues, como dice Dionisio, "el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen". Lo cual debemos guardarnos de aplicar a las Personas divinas.

Soluciones. 1. En el argumento se toma principado, por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como repetidas veces lo dice Aristóteles.

2. No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, a saber, por esencia, sino en cuanto a las razones de las cosas creadas, como se ha dicho.

3. Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender; lo cual no sucede en los ángeles. No hay, pues, en esto paridad entre los ángeles y los hombres.

tur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus: et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et «quasi in vestibulis Dei collocatur», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.»[7] Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur: et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis: et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur (a.6). Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae.

Unde manifestum est eos[8] errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis Personis hierarchiam quam vocant «supercaelestem». In divinis enim Personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit 3 cap. «Cael. hier.»[9], «ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere». Quod absit ut in divinis Personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in praedictis locis intendit.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in angelis hierarchiae: sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis: non sic autem est in angelis. Unde non est similis ratio.

[7] § 2: MG 3,208.
[8] GUILELMUS PARISIENSIS, *De anim.* [illegible]; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.9 [illegible].
[9] § 2: MG 3,165.

ARTICULO 2

Utrum in una hierarchia sint plures ordines

Si en una jerarquía hay varios órdenes

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines.

1. Multiplicata enim definitione, multiplicantur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit (nt.3), est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multae.

2. Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in angelis omnia dona spiritualia sunt communia: quia «nihil ibi singulariter possidetur»[10]. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

3. Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere: nam ordo Diaconorum est «purgativus», Sacerdotum «illuminativus», Episcoporum «perfectivus», ut Dionysius dicit 5 cap. «Eccles. hier.»[11] Sed quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1,21, quod Deus constituit Christum hominem «supra omnem Principatum et

Dificultades. Parece que en una jerarquía no hay varios órdenes.

1. Variada la definición, varía también lo definido. Mas la jerarquía es orden, según dice Dionisio. Luego, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Mas, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que "nada se posee allí singularmente". Luego no hay diversos órdenes de ángeles.

3. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, de iluminar y de perfeccionar, puesto que el orden de los diáconos es "purificativo", el de los sacerdotes es "iluminativo" y el de los obispos es "perfectivo", según dice Dionisio. Mas cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Luego no hay distinción de órdenes en los ángeles.

Por otra parte, dice San Pablo que Dios constituyó a Cristo en cuanto hombre "sobre todo principado, y potestad, y virtud, y domi-

[10] MAGIST. *Sent.* 2 d.9
[11] P.1 § 6. MG 3,505-8

nación", que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá en el artículo 6.

Respuesta. Como hemos dicho, una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Mas no sería ordenada, sino confusa, la multitud si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y actos; según es manifiesto que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con los diversos actos, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares y otro el de los que labran la tierra, y así de los demás.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades tres órdenes de hombres: uno, el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe, y otro, en fin, intermedio, que es la clase media.—Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes según los diversos actos y oficios, y toda esta diversidad se reduce a tres grados, a saber: el sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio señala en cada jerarquía tres órdenes.

Soluciones. 1. El orden puede tomarse de dos modos: por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden, o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común; pero algunas cosas se poseen más excelentemente por unos que por otros. Cualquier cosa, en efecto, se posee más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede; como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto está en un grado más perfecto; como el que es capaz de enseñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio. Pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y actos.

3. El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello del Evangelio: "El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él, esto es, que San Juan Bautista, mayor que el cual no ha parecido ninguno entre los nacidos de mujer". El menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar, y de modo más excelente que los órdenes de nuestra jerarquía. Y, por tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

Potestatem et Virtutem et Dominationem»; qui sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra (a.6) patebit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus: nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur: quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis.—Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines (cf. nt.4).

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus: et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus: et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

Ad secundum dicendum quod in societate angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest: sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est: sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in angelis, secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quod inferior angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Mt. 11,11: «Qui minor est in regno caelorum, maior est illo», scilicet Ioanne Baptista, quo nullus maior inter natos mulierum surrexit». Unde minor angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare, sed illuminare et perficere, et altiore modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULO 3

Utrum in uno ordine sint plures angeli [1]

Si en un mismo orden hay varios ángeles

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli.

1. Dictum est enim supra (q.50 a.4) omnes angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis.

Dificultades. Parece que en un mismo orden no hay varios ángeles.

1. Hemos dicho que todos los ángeles son desiguales entre sí. Mas se dicen ser de un orden las cosas que son iguales. Luego a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

---

[1] *Sent.* 2 d.9 [illegible]

2. Lo que se puede hacer suficientemente por uno, es superfluo que se haga por muchos. Mas las cosas que pertenecen a un mismo oficio angélico pueden hacerse suficientemente por un solo ángel; tanto mejor que por un solo sol se hace suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, cuanto es más perfecto el ángel que el cuerpo celeste. Si, pues, los órdenes se distinguen según los oficios, conforme hemos dicho, es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Se ha dicho anteriormente que todos los ángeles son desiguales. Si hay, pues, varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden; y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. No hay, pues, varios ángeles de un mismo orden.

Por otra parte, en Isaías se dice que los serafines "se gritaban unos a otros". Luego hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Respuesta. El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general, y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; mas el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás [47].

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente los ángeles y sus oficios, como dice Dionisio; y de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos; y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero, si conociésemos perfectamente los ministerios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que en realidad cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Soluciones. 1. Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, cuanto a la semejanza común, según la cual están constituídos en tal orden; pero en absoluto no son iguales. Por eso dice Dionisio que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. Así como, en una superficie que es mitad blanca y mitad negra, los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden; pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

2. Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est (a.2), superfluum est quod sint plures angeli unius ordinis.

3. Praeterea, supra (arg.1) dictum est quod omnes angeli sunt inaequales. Si ergo plures angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris, quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isaiae 6,3 dicitur, quod Seraphim «clamabat alter ad alterum». Sunt ergo plures angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia: qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit 6 cap. «Cael. hier.» (nt.4). Unde non possumus distinguere officia et ordines angelorum, nisi in communi: secundum quem modum, multi angeli sub uno ordine, continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine: sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, 10 cap. «Cael. hier.»[1], quod in uno et eodem ordine angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo angeli qui sunt in terminis duorum ordinum magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

[1] § 2: MG 3,278.

ARTICULO 4

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in angelis [a]

Si la distinción de jerarquías y órdenes viene de la naturaleza en los ángeles

Dificultades. Parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no viene de la naturaleza.

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio que "imita en lo posible a lo deiforme". Mas la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Luego la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Como dice Dionisio, a los serafines se les llama "ardientes" o "abrasantes". Mas esto oficio parece ser de la caridad, la cual no procede de la naturaleza, sino de la gracia; pues "se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado", como dice San Pablo; lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles, como dice San Agustín. Luego los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Mas los órdenes entre los hombres no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obispo, otro presbítero y otro diácono. Luego tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in angelis.

1. Hierarchia enim dicitur sacer principatus: et in definitione eius Dionysius [13] ponit quod «deiforme, quantum possibile est, similat». Sed sanctitas et deiformitas est in angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Praeterea, Seraphim dicuntur «ardentes», vel «incendentes», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia: «diffunditur» enim «in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis», ut dicitur ad Rom. 5,5. «Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis angelis dici potest», ut Augustinus dicit XII «De civ. Dei» [15]. Ergo ordines in angelis non sunt a natura, sed a gratia.

3. Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae: non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.7; « d.24 q.1 a.1 q.2 ad 1

[13] Cf. nt.3 et 12

[14] § 1: MG 3,203

[15] Cap. ML 41,357

Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. II «Sent.», quod «ordo angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt». Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Por otra parte, el Maestro de las Sentencias dice que "se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales". Luego la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines angelorum secundum naturalia dona. — Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in angelis, completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia: quia angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra (q.62 a.6 et ad 3) dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Respuesta. El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Mas el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. El uno, según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales; y por relación a este fin, se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales.—El otro modo en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales, y en este sentido su fin es la visión de la divina esencia y la fruición inalterable de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Y, por respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles completivamente, o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y dispositivamente, según los dones naturales; porque a los ángeles se los dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como queda dicho; y por eso en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Con lo dicho está clara la respuesta a las dificultades.

ARTICULO 5

Utrum ordines angelorum convenienter nominentur [a]

Si se nombran debidamente los órdenes de los ángeles

Dificultades. Parece que no están bien nombrados los órdenes de los ángeles.

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes. Mas los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Luego no es razón que un orden se llame de "ángeles" y otro de "virtudes".

2. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del Salmo: "Sabed que el Señor es Dios". Luego no es propio llamar "dominaciones" a un orden de espíritus celestes.

3. El nombre "dominación" sugiere la idea de gobierno. Mas esto mismo sucede también con los nombres de "principados" y "potestades". Luego estos tres nombres impropiamente se apropian a tres órdenes.

4. "Arcángeles" significa "ángeles príncipes". Luego no debe darse este nombre sino al orden de los "principados".

5. El nombre "serafín" se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de "querubín" se toma de la ciencia. Mas la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Luego no deben ser nombres de órdenes especiales.

6. "Tronos" significa "asientos". Mas se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los "tronos" no debe ser orden distinto de los órdenes de los "querubines" y de los "serafines". Parece, pues, que los órdenes de los ángeles se designan impropiamente.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur.

1. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et Virtutes caelestes [16]. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo «Angelorum», et alius «Virtutum».

2. Praeterea, esse Dominum est proprium Dei; secundum illud Ps. 99,3: «Scitote quoniam Dominus ipse est Deus». Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum «Dominationes» vocatur.

3. Praeterea, nomen «Dominationis» ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen «Principatuum», et «Potestatum». Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

4. Praeterea, «Archangeli» dicuntur quasi «Principes Angeli». Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini «Principatuum».

5. Praeterea, nomen «Seraphim» imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet: nomen autem «Cherubim» imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo «Thronorum» ab ordine «Cherubim» et «Seraphim».—Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.3.4; *In Col.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 3,80; *Compend. Theol.* c.128.
[16] Dionys., *De coel. hier.* c.5: MG 3,196.

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim «Seraphim» ponitur Isaiae 6,2; nomen «Cherubim», Ez. 1 [17]; nomen «Thronorum», Col. 1,16; «Dominationes» autem et «Virtutes» et «Potestates» et «Principatus» ponuntur Ephes. 1,21; nomen autem «Archangeli» ponitur in Canonica Iudae v.9; nomina autem «Angelorum» in pluribus Scripturae locis.

Por otra parte, está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así; pues el nombre de "serafín" consta en Isaías, y el de "querubín", en Ezequiel; el de "tronos", en la Carta de San Pablo a los Colosenses; los de "dominaciones", "virtudes", "potestades" y "principados", en la Carta a los Efesios; el de "arcángeles", en la canónica de San Judas, y el nombre de "ángeles", en muchos lugares de la Escritura.

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod «propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant», ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» (nt.11). Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit: scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est (q.13 a.2) de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed defectuose: sicut sancti homines participative dicuntur «dii».—Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum «substantiam rationalem»: non autem «substantiam intellectualem», quod est proprium nomen angeli, quia simplex intelligentia

Respuesta. En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que "los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades", según dice Dionisio. Mas, para saber cuál sea la propiedad de cada orden, nótese que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos, a saber: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con excedencia de la cosa respecto de lo que se la atribuye, como se ha dicho de todos los nombres que se atribuyen a Dios; y está, finalmente, por participación cuando lo que se atribuye a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo minorado, como se dice que los hombres santos son "dioses" por participación.—Si, pues, se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella; si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una "substancia racional", no que es una "substancia intelectual", lo cual es el nombre propio del ángel,

[17] Cf. 10, 15,20.

puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación; tampoco se le nombre "substancia sensible", que es nombre propio del bruto, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Tómese en cuenta, por consiguiente, en los órdenes angélicos, que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad, y al inferior se atribuye a modo de participación; y viceversa, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como excediéndola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Y según esto, Dionisio expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales.—San Gregorio, empero, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores; pues dice que "se llama ángeles a los que anuncian las cosas menos importantes; arcángeles, a los que anuncian las cosas más elevadas; virtudes, a los que obran los milagros; potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos, y principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos".

Soluciones. 1. Angel significa mensajero, y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina órdenes superiores.

convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque «substantiam sensibilem», quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus.

Sic igitur considerandum est in ordinibus angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus angelis communes, et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem: e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius (l.c. n.14) exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum.—Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim [11] quod «Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; Virtutes, per quas miracula fiunt; Potestates, quibus adversae potestates repelluntur; Principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt».

Ad primum ergo dicendum quod angelus «nuntius» dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, angeli vocantur. Sed superiores angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem an-

[11] *In Evang.* l. 2 hom. 34: ML 77,1250.

gelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius 5 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.16).—Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant.

«Virtus» autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem: et sic omnes caelestes spiritus nominantur caelestes virtutes, sicut et «caelestes essentiae» (ibid.).—Alio modo, secundum quod importat quandam excessum fortitudinis: et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, 8 cap. «Cael. hier.» [12], quod «nomen Virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem», primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad susciplendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent: quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius 12 cap. «De div. nom.» [13], «Dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum: sed per participationem, divina eloquia vocant Dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt». Unde et Dionysius dicit in 8 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.10), quod nomen «Dominationum» primo quidem significat «quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione», sicut plebs sublicitur «et a tyrannica oppressione»; quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat «quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel

En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación; y por eso trae su nombre de la simple manifestación y como que se apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio.—También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas.

"Virtud" puede tomarse en dos sentidos. Uno, común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también "substancias celestes". — Otro sentido en que se toma es para denotar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio que "el nombre de virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable", en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes, y, además, para recibir las cosas divinas; significa, pues, que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan; lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. Según dice Dionisio, "se alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; mas los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones". Por donde el mismo Dionisio dice que "el nombre de las dominaciones significa", en primer lugar, "cierta libertad o exención de condición servil y de sujeción baja", como la de la plebe, "y también de la opresión tiránica" que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa "cierto gobierno rígido e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tiranos o de los oprimidos por ellos". En tercer

[12] § 1: MG 3,237.
[13] § 2: MG 3,969-972; S Th ect 1

lugar, significa el "apetito y participación del verdadero dominio cual se encuentra en Dios".—Y, del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios; por ejemplo, el nombre "virtudes" significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. Los nombres "dominación", "potestad" y "principado" pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; y por eso dice San Gregorio que "ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones porque los demás están sometidos a obedecerlos".—El nombre de "potestad" designa cierta intimación, según aquello del Apóstol: "El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste"; por eso dice Dionisio que el nombre de "potestad" significa cierta ordenación, así respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las potestades ordenar las cosas que se han de hacer por los súbditos. — Mas ser príncipe, como dice San Gregorio, "es tener prioridad entre otros"; como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio que el nombre de "principados" significa "guía con orden sagrado"; y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente príncipes, según aquello del Salmo: "Precedían los príncipes juntamente con los cantores".

4. Los "arcángeles" están, según Dionisio, entre los principados y los ángeles. Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos; por ejemplo, lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los ar-

oppressorum a tyrannis». Tertio significat «appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo». — Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen «Virtutum» significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod nomen «Dominationis», et «Potestatis», et «Principatus», diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit (l.c. nt.18) quod «quaedam angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, Dominationes vocantur».—Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud Apostoli ad Rom. 13,2: «Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit». Et ideo Dionysius dicit (l.c. nt.10) quod nomen «Potestatis» significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo Potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda.—Principari vero, ut Gregorius dicit (l.c. nt.18), est «inter reliquos priorem existere», quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, 9 cap. «Cael. hier.» [1], quod nomen «Principatuum» significat «ductivum cum ordine sacro». Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur; secundum illud Psalmi 67,26: «Praevenerunt principes coniuncti psallentibus».

Ad quartum dicendum quod «Archangeli», secundum Dionysium (ibid.), medii sunt inter Principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque: sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicun-

[1] § 1: MG 3,257

tur quasi «Principes Angeli»: quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero Principatuum sunt angeli.—Secundum Gregorium autem (l.c. nt.18), dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas iussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quod nomen «Seraphim» non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen «ardoris» vel «incendii». Unde Dionysius, 7 cap. «Cael. hier.» (l.c. nt.11), exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum.—Secundo vero, virtutem activam eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes.—Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant.

Similiter etiam nomen «Cherubim» imponitur a quodam excessu scientiae: unde interpretatur «plenitudo scientiae». Quod Dionysius exponit (ibid.) quantum ad quatuor: primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huius-

cángeles son considerados como "ángeles príncipes", porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los principados, son ángeles. — Aunque, según San Gregorio, se llaman arcángeles porque tienen prioridad sólo con respecto a los ángeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los principados se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. La palabra "serafín" no trae su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra "ardor" o "incendio". Por eso Dionisio declara la palabra "serafín" por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: primeramente, el movimiento, que es hacia arriba y continuo; con lo cual se indica que los serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible.—En segundo lugar, su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y además con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los súbditos, excitándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio.—En tercer lugar se advierte en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra "querubín" está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como "plenitud de ciencia"; lo cual expone Dionisio por relación a cuatro cosas: primero, en cuanto a la perfecta visión de Dios; segundo, en cuanto a una plena recepción de la luz divina; tercero, en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la hermosura del orden de las cosas derivadas de Dios; y, por último, en cuanto a que, inundados

ellos plenamente con este conocimiento, le efunden copiosamente a otros.

6. La excelencia del orden de "tronos" sobre los órdenes inferiores consiste en que los tronos pueden conocer inmediatamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los querubines, en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los serafines tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluída la de los tronos, en ésta, sin embargo, no están incluídas las otras dos; por donde es distinto el orden de los tronos de los órdenes de los querubines y serafines. Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluída en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio declara el nombre de "tronos" por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se debe atender a cuatro cosas: 1.ª, el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados tronos se elevan hasta conocer inmediatamente en Dios las razones de las cosas; 2.ª, la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios; 3.ª, que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo le llevan a los inferiores; 4.ª, la figura; porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

modi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quod ordo «Thronorum» habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim, vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est Thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo Thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso.

Exponit autem Dionysius (ibid.) nomen Thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm: quia sedes supra terram elevantur. Et sic angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant.—Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas: quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso: nam ipsi angeli firmantur per Deum.—Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura: quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULO 6

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur [*]

Si están bien asignados los grados de cada orden

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur.

1. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed Dominationes, Principatus et Potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus: nihil enim continguntur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo Thronorum est altissimus.

3. Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

4. Praeterea, Gregorius (nt. 18) ponit Principatus supra Potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit (nt.21).

Sed contra est quod Dionysius ponit (nt.14), in prima quidem hierarchia, Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, Thronos ut ultimos; in media vero, Dominationes ut primos, Virtutes ut medios, Potestates ut ultimos; in ultima, Principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius (l.c. nt.18) et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad Principatus et Virtutes diffe-

Dificultades. Parece que no se asignan con propiedad los grados de los ordenes.

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Mas las dominaciones, los principados y las potestades significan cierta prelacía, como indican sus nombres. Luego estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Mas el orden de los tronos parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Luego el orden de los tronos es el más alto.

3. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser facultad más elevada que la voluntad. Luego también el orden de los querubines parece más elevado que el de los serafines.

4. San Gregorio coloca los principados sobre las potestades. Luego no están inmediatamente sobre los arcángeles, como opina Dionisio.

Por otra parte, Dionisio supone en la primera jerarquía a los serafines como primeros, a los querubines como medios y a los tronos como últimos; en la segunda, a las dominaciones como primeros, a las virtudes como medios y a las potestades como últimos; en la tercera y última, a los principados como primeros, a los arcángeles como medios y a los ángeles como últimos.

Respuesta. En la asignación de los grados de los órdenes angélicos convienen San Gregorio y Dionisio en todos, excepto en los principados y virtudes; pues Dionisio coloca a las virtudes debajo de las dominacio-

[*] *Sent.* 2 d. 9 a. 1; *In Eph.* lect. 5; *In Col.* lect. 4; *Cont. Gent.* 3,80; *Compend. Theol.* c. 126.

nes y sobre las potestades, y a los principados bajo las potestades y sobre los arcángeles, en tanto que San Gregorio coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, y a las virtudes entre las potestades y los arcángeles. Y ambas sentencias pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol, el cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice que Dios constituyó a Cristo "a su diestra en los cielos sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación", en la cual coloca el Apóstol, el cual, enumerando los órdenes descendentes, dice: "Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los tronos como las dominaciones, los principados y las potestades", donde coloca a los principados entre las dominaciones y las potestades, según el orden de San Gregorio.

Veamos, pues, primeramente las razones de la clasificación de Dionisio. En ella se debe observar que, como hemos dicho, la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda las toma de las causas más universales, y la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer, y a la última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra; porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio, deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios, a saber: los serafines, los querubines y los tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno o disposición común: dominaciones, virtudes y potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra, a saber, principados, ángeles y arcángeles.

renter. Nam Dionysius (l.c. nt.34) collocat Virtutes sub Dominationibus et supra Potestates, Principatus autem sub Potestatibus et supra Archangelos: Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum et Potestatum, Virtutes vero in medio Potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Eph. 1, 20-21, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, «ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem»: ubi Virtutem ponit inter Potestatem et Dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Col. 1,16, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit: «Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt»: ubi Principatus ponit medios inter Dominationes et Potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra (a.1) dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione invenire. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum: scilicet Seraphim et Cherubim et Thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam gubernationem sive dispositionem: scilicet Dominationes, Virtutes et Potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem: scilicet Principatus, Angelos et Archangelos.

In respectu autem ad finem, tria considerari possunt: nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII «Metaphys.» [2], potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae. Nam Throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt: quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo Thronorum: sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum.

Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt: quod est proprium Dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum: quod pertinet ad Virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut

Mas respecto del fin puede atenderse a tres cosas: pues primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él; de esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el capitán es fin del ejército, según la expresión de Aristóteles, puede verse una semejanza de esto orden en las cosas humanas; pues hay efectivamente algunos de tal dignidad que, sin intermedio de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o capitán; otros, además de esto, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él inmediatamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; mas los querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos, y los serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo [48]. De este modo, el orden de los tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero en ella es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas pres-

[2] XII c. 10, n. 4 (Bk 1075a15). [48] S.Th., I, q. 112, a. 3, ad 3.

critas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Mas en la ejecución de cualquier acto hay algunos que le comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los ángeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los arcángeles, según queda dicho.

Esta designación de los órdenes parece efectivamente adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior; el ínfimo grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor procedente, con el cual tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los tronos, que por su mismo nombre tiene relación con las dominaciones, puesto que los tronos son, según San Gregorio, "por los que Dios ejecuta sus juicios", por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar inmediatamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las potestades tiene afinidad con el de los principados; pues, perteneciendo a las potestades el poner orden en sus súbditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y

aliqui exequantur: et hoc pertinet ad Potestates.

Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt: et hoc pertinet ad Principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur: et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent: quod ad Archangelos pertinet, ut supra (a.5 ad 4) dictum est.

Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum Personarum, qui terminatur ad Spiritum Sanctum, qui est amor procedens: cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est Thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum Dominationibus: nam Throni dicuntur, secundum Gregorium [23] «per quos Deus sua iudicia exercet»; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundum hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero Potestatum affinitatem habet cum ordine Principatuum: nam cum Potestatum sit ordinationem subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine Principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam «bonum gentis est divinius quam bonum unius homi-

[23] I c. nt 18. ML 76,1113

nis» [24]. Unde dicitur Dan. 10,13: «Princeps regni Persarum restitit mihi».

Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum Dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut autem Augustinus dicit in III «De Trin.» [25], «corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum». Primus ergo ordo post Dominationes dicitur Principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde Potestates, per quas arcentur mali spiritus: sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13,3-4. Post quas sunt Virtutes, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que "el bien común es más divino que el particular". Así dice Daniel: "El príncipe del reino de Persia se me opuso".

También la disposición de los órdenes que hace San Gregorio es oportuna. En efecto: siendo las dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Mas, como dice San Agustín, "los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno". Así, pues, el primer orden, después del de las dominaciones, se dice que es el de los principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos; vienen después las potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, según dice el Apóstol; siguen a éstas las virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros; después de las virtudes vienen los ángeles y arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que superan a la razón, ya las pequeñas que caen bajo el dominio de ella.

Ad primum ergo dicendum quod in angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident: et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine Thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod, sic-

Soluciones. 1. En los ángeles es más principal su sumisión a Dios que su prelacía sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacía, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

2. La proximidad a Dios que significa el nombre de los tronos, se da también en los querubines y serafines, y de modo más excelente, conforme a lo dicho.

3. Como queda dicho, el conoci-

[24] ARISTOT., *Ethic* [illegible]
[25] C.4: ML 42,873

miento se realiza en cuanto que la cosa conocida está en el cognoscente; en cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a la cosa amada. Por otra parte, las cosas superiores están en sí mismas de un modo más elevado que en las inferiores; en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más elevado que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento.

4. Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según San Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada; porque el nombre de principados se toma, según San Gregorio, de que "presiden a los espíritus buenos", y esto mismo compete a las virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las virtudes, según San Gregorio, parecen ser lo mismo que los principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, mediante lo cual se prepara el camino para la anunciación que hacen los arcángeles y los ángeles.

ut supra (q.16 a.1; q.27 a.3) dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni: superiorum autem dilectio, et praecipue Dei praeeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius (l.c. nt.23) Principatuum nomen ex hoc, quod «bonis spiritibus praesunt»: et hoc convenit Virtutibus, secundum quod in nomine Virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus Virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod Principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULO 7

Utrum ordines remanebunt post diem iudicii [1]

Si han de permanecer los órdenes después del día del juicio

Dificultades. Parece que no permanecerán los órdenes después del día del juicio.

1. Dice el Apóstol que Cristo "reducirá a la nada todo principado y toda potestad cuando entregue a Dios Padre el reino"; lo cual tendrá lugar en la consumación final. De igual modo, pues, en aquel estado serán

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii.

1. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. 15,24, quod Christus evacuabit omnem Principatum et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione.

[1] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.1; 4 d.17 q.1 a.2 q.4; *In I Cor.* 15 lect.3

in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Praeterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium: quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Praeterea, Apostolus dicit, ad Heb. 1,14, de angelis, quod «omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis»: ex quo patet quod officia angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines angelorum.

Sed contra est quod dicitur Iud. 5,20: «Stellae manentes in ordine et cursu suo»: quod exponitur de angelis [2]. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari: scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra (a.4) dictum est. Et utraque differentia semper in angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis: differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis.

Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad

reducidos a la nada todos los demás órdenes.

2. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Mas, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque no adelantarán ya más en la ciencia. Luego sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol que "son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual se infiere claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir los hombres a la salvación. Mas todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Luego no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

Por otra parte, dice la Sagrada Escritura que "las estrellas conservarán su orden y su curso", lo cual interpreta de los ángeles la Glosa. Luego los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Respuesta. En los órdenes angélicos hay que considerar dos cosas: la distinción de grados y el desempeño de ministerios. La distinción de grados es en ellos según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya hemos dicho. Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque, en efecto, no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir; y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

El desempeño, empero, de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a conducir a otros

[2] *Glossa interl.* ex Ruperto: ML 167,1031.

al fin; pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en el tiempo del combate y otras en el del triunfo.

Soluciones. 1. Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de conducir a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: "Cuando haya entregado a Dios Padre el reino", esto es, cuando haya conducido a los fieles a la fruición final de Dios.

2. Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, hay entre nosotros muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida; como lo indica el hecho de que, si se olvida alguno de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas.—Así, pues, conociendo los ángeles inferiores la razón de las obras divinas mediante la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, mas también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de cosa alguna, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

3. Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conducidos a la salvación mediante el ministerio de los ángeles, no obstante, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas ilustraciones.

finem: remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant: quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli, dicentis, «Cum tradiderit regnum Deo et Patri», idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

Ad secundum dicendum quod actiones angelorum super alios angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis obliviscetur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato.—Sic igitur, cum inferiores angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per angelorum officia.

ARTICULO 8

Utrum homines assumantur ad ordines angelorum *

Si los hombres serán elevados a los órdenes de los ángeles

Ad octavum sic procedituur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum.

1. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum.

2. Praeterea, ordinibus angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines angelorum.

3. Praeterea, sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in daemones: hoc enim Chrysostomus reprobat, «Super Matth.» [1]. Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 22,30, de sanctis, quod erunt sicut angeli Dei in caelo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.4,7) dictum est, ordines angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur angelorum ordines solum quantum ad gradum

Dificultades. Parece que los hombres no serán elevados a los órdenes de los ángeles.

1. La jerarquía humana está debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Mas los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Luego tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen corresponder a las almas de los santos. Luego no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Mas es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo. Luego no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

Por otra parte, el Señor dice, hablando de los santos, que "serán como ángeles en el cielo".

Respuesta. Como hemos dicho, los órdenes angélicos se distinguen, tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Si, pues, se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados

* *Sent.* 2 d.9 a.2.

[1] Hom. 25 al. MG 57,343

de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Fijándose algunos en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse a ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo; porque contradice a la promesa de Cristo, quien dice que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Tratándose, en efecto, del orden, lo que se refiere a la naturaleza es material; lo que en último término hace el orden es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Pueden, por tanto, los hombres merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que vengan a igualarse con los ángeles en cualesquiera de los grados angélicos; lo cual es ser elevados los hombres a los órdenes de los ángeles [49].

Dicen otros que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles.—Pero esto está en contra de San Agustín, el cual dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, "porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios".

Soluciones. 1. La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales [50]; no así a los hombres, según queda dicho. Y, por tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. Los hombres, empero, pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines angelorum: quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam [28] considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem angelorum. Quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae 20,36, quod filii resurrectionis erunt aequales angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis: completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut angelis aequentur secundum singulos angelorum gradus. Quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum.—Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII «De civ. Dei» (cf. nt.15), quod non erunt duae societates hominum et angelorum, sed una: «quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo».

Ad primum ergo dicendum quod gratia angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra (a.4; q.62 a.6) dictum est. Et ideo sicut inferiores angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

[28] ESTRABUS, *In Ethic.* 6 tr.6.—Cf. S. TH., *Sent.* [illegible] BONAVENT. [illegible] ALBERT. MAGN., *In Ethic.* 6 tr.6 c.2. GREGORIUS, [illegible]

Ad secundum dicendum quod angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, «nec rebus vivorum intersunt», ut Augustinus dicit in libro «De cura pro mortuis agenda» [29]. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel daemones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit (ib. c.16).

Ad tertium dicendum quod homines ad poenam daemonum transferri, non est erroneum: sed quidam erronee posuerunt daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

2. Los ángeles, según el orden de naturaleza, están entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Mas los hombres santos, aun después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas "ni se entrometen en los asuntos de los vivos", según dice San Agustín. Sin embargo, por una dispensación especial se concede a veces a algunos santos, vivos o muertos, ejecutar estos oficios, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como San Agustín dice.

3. No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios; pero sí erraron los que afirmaron que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos; y esto es lo que reprueba San Crisóstomo.

[29] C.13,16: ML 40,604-605

CUESTION 109

(In quatuor articulos divisa)

De ordinatione malorum angelorum

Del orden de los ángeles malos

Pasemos ahora a considerar el orden de los ángeles malos; sobre lo cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si hay órdenes entre los demonios.

Segunda: si hay prelación entre ellos.

Tercera: si unos demonios iluminan a otros.

Cuarta: si los demonios están sometidos a la prelación de los ángeles buenos.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum (cf. q.106 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ordines sint in daemonibus.

Secundo: utrum in eis sit praelatio.

Tertio: utrum unus illuminet alium.

Quarto: utrum subiiciantur praelationi bonorum angelorum.

ARTICULO 1

Utrum ordines sint in daemonibus *

Si hay órdenes entre los demonios

Dificultades. Parece que no hay órdenes entre los demonios.

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como San Agustín dice; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Mas en los ángeles buenos nada hay desordenado. Luego en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Los órdenes angélicos se contienen bajo alguna jerarquía. Mas los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Luego no hay órdenes en los demonios.

3. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in daemonibus.

1. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro «De natura boni»[1]; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus: cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in daemonibus non sunt ordines.

3. Praeterea, daemones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel Throni, vel Dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. ult. 12, quod «est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum».

Respondeo dicendum quod, sicut iam (q.108 a.1.7.8) dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum: scilicet imperfectum, qui est status merendi; et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra (q.62 a.3) posuimus, omnes angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus: quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit[2].

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra (q.49 a.3) habitum est. Et ideo daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quod ordinatio daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra: utitur enim daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis daemonum, non est sa-

* *Sent.* 2 d.6 q.1 a.2; 4 d.47 q.1 a.2 q.4; *In Eph.* 6 lect.3

[1] C.3: ML 42,553

órdenes angélicos. Si, pues, se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Mas no se da el caso de llamarles serafines, o tronos, o dominaciones. Luego tampoco están en determinados órdenes.

Por otra parte, el Apóstol dice que "nuestra lucha es contra los principados y las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso".

Respuesta. Como quedó dicho, los órdenes angélicos se entienden según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Mas en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer, y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende, pues, a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los cuales cayeron, según ya dijimos que todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, según lo dice Dionisio.

Soluciones. 1. Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, según queda dicho. Por tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que lo hace, es sagrado, pues usa Dios de ellos para sí mismo. Pero por parte de la voluntad de los mismos demo-

[2] *De div. nom.* c.4 § 23: MG 3,725

nios no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal [51].

3. El nombre de serafín está tomado del ardor de la caridad; el de los tronos, de la inhabitación divina; el de las dominaciones implica cierta libertad; cosas todas que se oponen al pecado. Y por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron [52].

cera: quia abutuntur sua natura ad malum.

Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem Thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem Dominationum importat libertatem quandam: quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULO 2

Utrum in daemonibus sit praelatio [*]

Si hay prelación entre los demonios

Dificultades. Parece que entre los demonios no hay prelación.

1. Toda prelacía se funda en algún orden de justicia. Mas los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Luego no hay en ellos prelacía.

2. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacía. Mas obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de los Proverbios: "Entre los soberbios siempre hay discordias." Luego en los demonios no hay prelación.

3. Si hay en los demonios alguna prelación será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Mas no la hay por razón de su naturaleza, porque la sujeción y la servidumbre no provienen de la naturaleza, sino del pecado; tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Luego no hay prelación en los demonios.

Por otra parte, dice la Glosa que, "mientras dure el mundo, presidirán

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in daemonibus non sit praelatio.

1. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

2. Praeterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in daemonibus nulla est, secundum illud Prov. 13,10: «Inter superbos semper sunt lurgia». Ergo in daemonibus non est praelatio.

3. Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam: quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam: quia sic superiores daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in daemonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa [ordin.], I ad Cor. 15: «Quandiu durat mundus, angeli angelis, homines hominibus, et daemones daemonibus praesunt».

Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus: quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis (a.1) quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit quod sit in eis praelatio. — Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum reliquit, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter», ut dicitur Sap. 8,1.

Ad primum ergo dicendum quod praelatio daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quod concordia daemonum, qua quidem aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quod daemones non sunt aequales secundum naturam: unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natu-

[*] Supra q.63 a.8; *Sent.* 2 d.6 q.1 a.4; 4 d.47 a.2 q.4.

ángeles a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios".

Respuesta. Siendo el obrar cual es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho se infiere claramente que algunos de los demonios están naturalmente constituídos bajo otros; por tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros, y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacía, a saber, que la acción del súbdito esté sometida a la acción del prelado. Por consiguiente, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacía.—Es esto, por otra parte, muy conforme a la Sabiduría de Dios, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como dice la Sagrada Escritura, "se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad".

Soluciones. 1. La prelacía de los demonios no se funda en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos [53].

3. Siendo los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacía. No sucede así entre los hombres, que son

todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino antes para su mal; porque, como el obrar mal sea signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable [54].

ra sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praecesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULO 3

Utrum in daemonibus sit illuminatio

Si los demonios se iluminan unos a otros

Dificultades. Parece que entre los demonios hay iluminación.

1. Iluminar es manifestar la verdad. Mas un demonio puede manifestar la verdad a otro, dado caso que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Luego los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Un cuerpo redundante de luz puede iluminar a otro deficiente en ella, como el sol ilumina a la luna. Mas los demonios superiores participan de manera más espléndida la luz natural. Luego parece que puedan iluminar a los inferiores.

Por otra parte, la iluminación va unida con la purificación y perfeccionamiento, como queda dicho. Mas el purificar no puede atribuirse a los demonios, conforme a lo que dice el Eclesiástico: "¿De fuente impura puede salir cosa pura?" Luego tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Respuesta. No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Se ha dicho, en efecto, que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta dice orden a Dios, que ilumina a todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in daemonibus sit illuminatio.

1. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus daemon potest alteri veritatem manifestare: quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores daemones possunt inferiores illuminare.

2. Praeterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores daemones possint inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est [1]. Sed purgare non convenit daemonibus; secundum illud Eccli. 34,4: «Ab immundo quid mundabitur?» Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum quod in daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra (q.107 a.2) quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio: sicut cum unus angelus

[1] Q.106 a.1 arg. *Sed contra*: a.2 ad 1.

alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino intendit abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Mas la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien substraerse del orden divino. Por tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución [55].

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est (in c).

Ad secundum dicendum quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in angelis neque in daemonibus: quia, sicut supra [2] dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

Soluciones. 1. No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho.

2. Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como queda dicho, desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTICULO 4

Utrum boni angeli habeant praelationem super malos

Si los ángeles buenos ejercen algún dominio sobre los malos

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod boni angeli non habeant praelationem super malos.

1. Praelatio enim angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni angeli non habent praelationem super malos.

2. Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi bonorum angelorum, vide-

Dificultades. Parece que los ángeles buenos no tienen ningún dominio sobre los malos.

1. Lo que más resalta en la prelacía de los ángeles es la comunicación de luces. Mas los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Luego los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. El mal que hacen los súbditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Mas los demonios hacen muchas cosas malas. Si, pues, están sometidos al

[2] Q.55 a.2 ad 2; q.58 a.2; q.70 a.2.

dominio de los ángeles buenos, ello argüiría en éstos alguna negligencia; lo cual no se puede afirmar.

3. La prelacía de los ángeles es según el orden de naturaleza, como queda dicho. Mas, si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como es común sentir, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Luego los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

Por otra parte, San Agustín dice que "el espíritu de vida desertor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo". Igualmente afirma San Gregorio que "las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios".

Respuesta. Todo el orden de prelación está primera y originariamente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de tal modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de El, como son los ángeles buenos; de la cual perfección están privados los demonios. Luego los ángeles buenos tienen prelación sobre los malos y los rigen.

Soluciones. 1. Se revelan por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos; al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones por lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo

tur in angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelatio angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra (a.2) dictum est. Sed si daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi daemones multis bonis angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni angeli praelationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.»[1], quod «spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum». Et Gregorius dicit[2] quod «Potestates dicuntur angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt».

Respondeo dicendum quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant: illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti angeli: qua perfectione daemones privantur. Et ideo boni angeli super malos praelationem habent, et per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum: sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt: quia ordinant eas ad Deum. Ex

[1] C.4: ML 42,873.
[2] *In Evang.* hom.34: ML 76,1251.

parte vero daemonum, non sunt illuminationes: quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

Ad secundum dicendum quod sancti angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

Ad tertium dicendum quod angelus qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae iustitiae, cui inhaerent boni angeli, potior est quam virtus naturalis angelorum. Unde et apud homines, «spiritualis iudicat omnia», ut dicitur I ad Cor. 2,15. Et Philosophus dicit, in libro «Ethic.»[1], quod «virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum».

son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para cumplimiento de su propia iniquidad.

2. Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y, por tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le exceden en naturaleza; porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles [56]. Incluso entre los hombres, "el espiritual juzga de todo", según la expresión del Apóstol. El mismo Aristóteles enseña que "el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos".

[1] L.3 c.4 n.6 (Bk 1113a33): S.Th., lect.10 n.491; L.10 c.5 n.10 (Bk 1176b17): S.Th., lect.7 n.2067.

INTRODUCCION A LA CUESTION 110

DOMINIO Y PODER DE LOS ANGELES SOBRE LOS CUERPOS

I. La creencia del influjo de los espíritus sobre los cuerpos

La creencia en la existencia de seres superiores para el gobierno del mundo corpóreo se nos presenta en la historia de las religiones tal vez como más universal y arraigada en las falsas religiones que en la verdadera. En el paganismo, estas deidades de categoría secundaria presiden las fuentes, los ríos, los bosques, las tempestades, las cosechas; etc., hasta llegarse a concepciones tan ridículas como grotescas. Cuanto el hombre se ha sentido más débil ante la manifestación, a veces aterradora, de las fuerzas ocultas de la naturaleza o simplemente ante la inmensidad del espacio en horizontes inacabables, y cuanto más ha perdido su insuficiencia al sentirse impotente para dominar esos elementos y para defenderse de ellos, o siquiera para explicar los fenómenos de la naturaleza, más ha sentido la necesidad de creer en la única divinidad verdadera y postrarse ante ella o de forjar, a falta de la fe verdadera, las más variadas y falsas divinidades, creyendo en ellas y llegando hasta ofrecerlas sacrificios, a veces tan humillantes como repugnantes para el hombre mismo, con el fin de aplacarlas y tenerlas propicias. Platón [1] y Aristóteles [2] no lograron o no se resolvieron a substraerse a esta creencia de estar el mundo corpóreo encomendado al cuidado de estas deidades de orden inferior, transmitida hasta ellos a través de los poetas antiguos desde los tiempos de las razas primitivas de Grecia y de los países en contacto con ella [3].

Este hecho nos revela ya de algún modo, por la ley general de precedencia de la verdad sobre el error, la existencia de alguna revelación primitiva acerca de la presidencia de los espíritus separados sobre los cuerpos y sobre la materia. En la religión cristiana concebimos tal hecho pensando en el Dios único verdadero, que, por su bondad, sabiduría y poder infinitos, libremente y con poderes limitados por su voluntad, destina espíritus puros benéficos, es decir, los ángeles buenos, a regir y gobernar las criaturas puramente corporales, lo mismo que les destina a la guarda y custodia de los hombres.

La explicación de este hecho es el objeto de la cuestión 110 de la *Suma*. De este mismo hecho, con relación a los hombres, se tratará en las tres cuestiones siguientes.

[1] Cf. 1 q.22 a.3.
[2] *Metaph.* 6.8.6 (BK 1033b27).
[3] Cf. E. GILSON, *Dios y la filosofía* c.1 (Buenos Aires 1945).

II. Lo que hay de cierto y de dudoso respecto al demonio o poder de los espíritus sobre la materia

1. Ciertamente que no se puede conceder a los espíritus puros creados, buenos ni malos: *a*) poder alguno estrictamente creador, cualquiera que éste sea, al modo de los *demiurgos* paganos; ni poder para transformar substancialmente con sólo el imperio de la voluntad los seres materiales unos en otros, sin la intervención y el concurso de las causas propias naturales de tales efectos, en contra de lo que cree el vulgo ignorante al atribuir o suponer en las brujas poder para cambiar seres humanos en aves o víboras. El poder de crear y de suplir de este modo las causas propias de tales efectos o de prescindir de ellas es un privilegio soberano y exclusivo de Dios (a.2);

b) tampoco se puede suponer en ello poder para hacer por sí mismos verdaderos y auténticos milagros. Tales espíritus y todo su poder están comprendidos dentro de la naturaleza creada, y el milagro es un hecho que supera a toda la naturaleza creada, dentro de la cual están todos los ángeles buenos o malos (a.4);

c) ni poder absoluto o arbitrario para obrar lo que ellos quieran sobre los cuerpos, incluso respecto de aquellos efectos que con su virtud natural pueden producir y de hecho producen a veces en ellos. Sólo pueden ejercer tal poder en la medida en que Dios se lo permite u ordena para premio o ejercicio de los hombres buenos o para castigo de los malos.

Sobre los límites de este poder de los espíritus, particularmente de los espíritus malos, escribe San Agustín: «Qué es lo que pueden por naturaleza los ángeles, aunque no lo ejecuten porque les está prohibido, y qué es lo que su condición natural no les permite, difícil le es al hombre adivinarlo, y mejor diríamos imposible, si no es en virtud del don mencionado por el Apóstol cuando dice: *A otro, discreción de espíritus*. Así, los ángeles malos pueden hacer ciertas cosas si los espíritus superiores se lo permiten, supuestos en mandato de Dios; pero otras no las pueden hacer aunque se lo permitan los ángeles superiores, pues se lo niega aquel de quien mana su obrar natural, y con frecuencia no les permite obrar ciertas cosas aunque les haya otorgado el poder» [4].

2. Se deben rechazar en absoluto no sólo los *demiurgos* paganos y pagano-judíos del platonismo y neo-platonismo, sino también: *a*) las formas separadas y subsistentes para cada una de las especies de seres sensibles en el sentido y en las funciones que se les atribuye en el sistema platónico; *b*) la inteligencia agente, supuesta por Avicena para presidir toda la actividad de los cuerpos; *c*) la opinión, probablemente sostenido por Aristóteles, según la cual las substancias inmateriales superiores sólo se ocuparían de los cuerpos celestes, sin que ninguna de ellas tuviese algo que ver con los cuerpos terrestres.

3. La intervención de los espíritus en el obrar de los cuerpos, de ningún modo debe llevar consigo la negación del carácter fijo y estable que tiene las leyes físicas por las que se rige el ejercicio

[4] *De Trinitate* l.3 c.9 n.16 ed. de la BAC, p.295 (Madrid 1948).

de la actividad corporal. Debe tenerse éste por uno de los casos en que, según San Agustín, no permite Dios a estos espíritus obrar ciertas cosas aunque les haya otorgado el poder para ellas.

4. Es *piadosa* creencia, común en la Iglesia, que la ejecución del gobierno del mundo visible la hace Dios mediante los ángeles, a los que hace intervenir en este gobierno, no sólo en los casos extraordinarios que explícitamente se mencionan en la Sagrada Escritura [5], sino también en el curso ordinario, al menos en cuanto este dominio angélico sobre los cuerpos es necesario o se refiere al cumplimiento de los ministerios angélicos respecto de los hombres.

III. Carácter de la creencia en el influjo de los espíritus sobre la materia

Esta concepción tan universal de que se someten todas las cosas materiales al gobierno de los ángeles, *no es de fe*. Ni siquiera aparece como contenido implícitamente en las fuentes de la revelación. No se puede tampoco experimentarla sensiblemente ni deducirla apodícticamente de la misma naturaleza de las cosas, puesto que el dominio inmediato de Dios y la virtud e inclinaciones naturales íntimas de todos los seres que integran el mundo corpóreo, junto con las leyes cosmológicas, son suficientes para explicar las tendencias externas y el modo ordinario de obrar de tales seres. No obstante, tampoco es opuesta semejante concepción a la Sagrada Escritura. Al contrario, es muy conforme a ella. Recuérdense, en efecto, los pasajes de la historia de Tobías (c.5 y 6), del ángel que movía el agua en la piscina probática (Io. 5), de los casos de observación referidos por los evangelistas (Mt. 8,16; Mc. 1,32.33; Lc. 4,33, etc.), y hasta de las tentaciones del Señor (Mt. 4).

Los Santos Padres unánimemente atestiguan esta verdad, y todos frecuentemente se complacen en aludir a ella en sus homilías. Algunos de ellos, como San Epifanio [6] y Orígenes [7], extendieron la custodia angélica particular hasta a los más ínfimos seres y acciones materiales. Santo Tomás aduce en la *Suma* las sentencias de estos últimos en favor del hecho substancial de estar todos los cuerpos de algún modo bajo la guarda y el dominio de los espíritus. Pero no parece que convenga con ellos en extender, al menos de un modo fijo y ordinario, esta presidencia angélica a cada uno de los elementos, de las plantas y de los animales brutos, del modo que lo suponen Orígenes y San Epifanio [8].

La doctrina del dominio de los ángeles sobre los cuerpos, substancialmente considerada, cae perfectamente dentro de la concepción general del orden según el cual la divina Providencia usa de las criaturas superiores para el gobierno de los inferiores. La aplicación particular de este principio la hace Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión 110. «Vemos—dice—generalmente, así en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad

[5] Pueden verse en el comentario de Báñez a este artículo diversas citas y autoridades en confirmación de esto.
[6] *De mens. et pond.*: MG 43,276
[7] *In Ier.* 10,5: MG 11,1604
[8] I q.110 a.1 ad 3

particular está gobernada y regida por la potestad universal... Está claro, por otra parte, que la virtud de cualquier cuerpo es más reducida que la de las substancias espirituales... Y así como los ángeles inferiores son regidos por los superiores, de igual modo todas las cosas materiales están bajo el dominio de los ángeles. Y esto—añade el Santo—es doctrina no sólo de los santos doctores, sino también de todos los filósofos que admitieron la existencia de substancias incorpóreas».

Hasta dónde se extiende en realidad este hecho del dominio de los ángeles sobre los cuerpos, no lo sabemos con certeza. Respecto de los efectos en general, Santo Tomás parece restringirlo a los efectos que se producen en los cuerpos fuera de su curso y orden natural de obrar; excluyendo, por tanto, de esta intervención angélica aquellos efectos naturales para los cuales se bastan los cuerpos con su actividad, tendencias y leyes propias particulares, bajo el influjo del cosmos y junto con el ordinario concurso inmediato de Dios. Aristóteles—dice el Santo—«no admitió substancias espirituales con dominio inmediato sobre los cuerpos terrestres, a no ser tal vez las almas humanas, porque no advirtió en tales cuerpos otras operaciones que las naturales, para las cuales es suficiente con el influjo de los cuerpos celestes. Pero, como nosotros admitimos en los cuerpos muchas acciones que no pertenecen a su obrar natural, lo cual no puede explicarse por la sola virtud celeste, por eso nos es necesario admitir un dominio inmediato de los espíritus no sólo sobre los cuerpos celestes, sino también sobre los terrestres» [9].

Báñez y Cayetano difieren entre sí al interpretar lo que Santo Tomás entiende aquí por estas acciones y efectos *preternaturales* de los cuerpos, a las cuales parece restringir el Santo la acción y dominio inmediatos de los ángeles sobre la materia corporal. Desde luego que no se puede entender por esto las acciones milagrosas, pues tales acciones no pueden tampoco hacerlas los ángeles (a.4). Según Cayetano, debe entenderse por estas acciones preternaturales «sólo aquello que dice relación próxima o inmediata al orden de la gracia y de la predestinación del hombre; por ejemplo, ciertos movimientos locales, apariciones y destrucciones que están fuera del curso ordinario de la naturaleza corporal sin llegar a ser auténticos milagros, es decir, sin salir del ámbito a que se extiende el poder de los espíritus puros creados. Efectivamente, dentro de este orden de cosas se realizan, al menos, la mayoría de las intervenciones de los espíritus sobre la materia que se nos relatan en la Sagrada Escritura. La alusión que el mismo Santo Tomás hace a Aristóteles parece también dar base para esta interpretación. Sin embargo, nótese que parecía obvio que el Santo hubiera dado esta solución a la dificultad primera del artículo 1 y, no obstante, no la dió.

Respecto de los sujetos o seres materiales, parece razonable suponer que se extienda esta providencia especial de Dios particularmente a aquellos seres que tienen de suyo una permanencia perpetua y que bajo este aspecto contribuyen a la perfección del universo; tales serían los individuos humanos, en cuanto inmortales; todas las especies o clases de seres puramente materiales, y, ocasionalmente, algunos individuos de estas mismas especies materiales en cuanto

[9] I q.110 a.1 ad 3

se relacionan de un modo especial con el fin sobrenatural del hombre.

Nótese, concretamente, cómo el Santo en el artículo 2 niega a los ángeles, buenos y malos, poder no sólo para crear, mas aun para producir por sí solos, con independencia de las causas materiales propias, cuerpo alguno, aunque sea el más mínimo. Sólo otros cuerpos semejantes y Dios son capaces de producir algún cuerpo por información substancial. Los ángeles pueden hacer esto mejor que los agentes corporales, pero sólo *mediante* éstos. Pueden moverlos a su arbitrio llevándolos, con celeridad imperceptible para nosotros, de un lugar a otro y aplicar sus virtudes activas a las pasivas en las condiciones más favorables y rápidas para cualquier germinación o generación substancial. Este modo de pensar del Santo en la cuestión presente debe tenerse en cuenta para interpretar su actitud mental respecto de la supuesta generación corporal equívoca en que parece creer él con sus contemporáneos medievales.

CUESTION 110

In quatuor articulos divisa

De praesidentia angelorum super creaturam corporalem

Del dominio de los ángeles sobre los cuerpos

Procede estudiar ahora el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal.

Sobre esto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si la criatura corporal es regida por los ángeles.

Segunda: si la criatura corporal obedece al arbitrio de los ángeles.

Tercera: si los ángeles pueden mover por sí inmediatamente los cuerpos de un lugar a otro.

Cuarta: si los ángedes buenos o malos pueden hacer milagros.

Deinde considerandum est de praesidentia angelorum super creaturam corporalem (cf. q.106 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum creatura corporalis administretur per angelos.

Secundo: utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum.

Tertio: utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto: utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.

ARTICULO 1

Utrum creatura corporalis administretur per angelos [1]

Si la criatura corporal es regida por los ángeles

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per angelos.

1. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente: ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione angelorum.

2. Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per angelos.

3. Praeterea, diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrantur per angelos, tot erunt officia angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra (q.108 a.2) dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [2], quod «omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem». Et Gregorius dicit, in IV «Dial.» [3], quod «in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest».

Dificultades. Parece que la criatura corporal no es regida por los ángeles.

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo inconveniente. Mas las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Luego no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por los superiores. Mas, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Luego los inferiores son regidos por los superiores, y así no es necesario que lo sean por los ángeles.

3. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Mas, si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y asimismo habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas; lo cual está en contra de lo que hemos dicho. Luego la criatura corporal no es administrada por los ángeles.

Por otra parte, San Agustín dice que "todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida".— Y San Gregorio afirma que "en éste mundo visible nada se dispone sino mediante la criatura invisible"

---

[1] *De verit.* q.5 a.8; *Cont. Gent.* 3,72 #3

[2] C.4: ML 42,873

[3] C.6: ML 77,329

Respuesta. Es norma general, así en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular está gobernada y regida por la potestad universal; como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es cosa manifiesta que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la substancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por consiguiente, como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así todas las cosas corporales son regidas por los ángeles.—Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron substancias incorpóreas [57].

Soluciones. 1. Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones; pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran sino en cuanto movidos. La criatura, pues, corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. Esta razón se funda en la opinión de Aristóteles, según el cual los cuerpos celestes son movidos por las substancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. No puso, sin embargo, ningunas substancias espirituales que ejerciesen dominio inmediato sobre los cuerpos inferiores, si no es tal vez las almas humanas. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos inferiores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes.—Pero, como nosotros sabemos que se realizan en los cuerpos inferiores otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen inmediato dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, mas también sobre los cuerpos inferiores [58].

3. Sobre las substancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las substancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles, siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas substancias ejercían una presidencia inmediata sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos.—Aristóteles, en cambio, no admitió que las substancias inmateriales fuesen las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles; según él, estas substancias son algo más noble y más universal, y, en conformidad con esto, no las atribuyó una presidencia inmediata sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, cuales son los cuerpos celestes.—Avicena, en fin, siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que "hay una substancia espiritual presidiendo inmediatamente a la esfera de los cuerpos activos y pasivos", puesto que, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las substancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola substancia inmaterial que preside a todos los cuerpos

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in angelis etiam est dictum [3] quod superiores angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae: nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per angelos. — Et hoc non solum a sanctis Doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur: quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit [4] quod corpora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignari secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium.— Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores (cf. q.50 a.3): et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa (cf. q.22 a.3).— Aristoteles autem posuit (cf. q.50 a.3) quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius: et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia.— Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim [5] cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus

[3] Q.55 a.3; q.106 a.1; q.108 a.1.
[4] *Metaph.* 11 c.8 n.2.5 (BK 1073a28-b17). — [5] [illegible]

[5] *Metaph.* tr.9 c.4.5.

inferiores, a la cual llamó "inteligencia agente".

Mas los santos doctores afirmaron, conviniendo en esto con ellos los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas presiden diversas substancias espirituales. Así, por ejemplo, San Agustín dice: "Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico".—Y San Juan Damasceno: "El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre".—Y Orígenes, al comentar aquellas palabras del libro de los Números "al ver el asna al ángel", dice que "el mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas". Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles están por su naturaleza adaptados a presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales; sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, la cual ha dispuesto que a las diversas cosas presidan diversos rectores.

No se sigue de aquí, sin embargo, que haya más de nueve órdenes de ángeles; porque, como se ha dicho, los órdenes se distinguen según sus oficios generales. Y, por tanto, así como, según San Gregorio, al orden de las potestades pertenecen todos los ángeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se operan a veces por el ministerio de éstos [59].

inferioribus, quam vocavit «Intelligentiam agentem» (ibid. c.3).

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici, diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro «Octoginta trium quaest.»[4]: «Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam».—Et Damascenus dicit[5]: «Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praecerant terrestri ordini».—Et Origenes dicit[6], super illud Num. 22,23, «Cum vidisset asina angelum», quod «opus est mundo angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis». Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus angelus magis se habeant ad praesidendum animalibus quam plantis: quia quilibet angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit.

Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines angelorum quam novem: quia, sicut supra (q.108 a.2) dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium[7], ad ordinem Potestatum pertinent omnes angeli qui habent proprie praesidentiam super daemones; ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

[4] Q.79: ML 40,90.
[5] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,873.
[6] *In Num.* hom.14: MG 12,680.
[7] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTICULO 2

Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum

Si la materia corpórea obedece al arbitrio de los ángeles [60]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat angelis ad nutum.

1. Maior est enim virtus angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis: immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem angeli, materia corporalis transmutatur.

2. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

3. Praeterea, tota natura corporalis administratur per angelos, ut dictum est (a.1): et sic videtur quod corpora se habent ad angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad

Dificultades. Parece que la materia corpórea está a merced de la intimación de los ángeles.

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Mas la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se inmuta el cuerpo al calor y al frío, y en algunos casos incluso a la salud o a la enfermedad. Luego con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Mas la virtud del ángel es superior a la virtud corpórea, y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede con su virtud hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Luego más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como queda dicho; parece, pues, que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Mas en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y es esto precisamente lo más principal en el efecto; por ejemplo, la digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva; pero el que el alimento se convierta en carne viva, se debe a la virtud del alma; y, asimismo, el cortar la

[1] Supra q.65 a.1 ad 3; *In Gal.* 1 lect.3; *Cont. Gent.* 3,69; *De pot.* q.6 a.8 ad 9; *Quodl.* IX q.4 a.3; *De malo* q.16 a.9.

madera es efecto propio de la sierra; pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por consiguiente, la forma substancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Luego la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

Por otra parte, San Agustín dice: "No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios".

Respuesta. Afirmaron los platónicos que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían ellos que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al enseñar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la inteligencia y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas.—El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran de provenir de un principio formal. Pero, como demuestra Aristóteles, lo que en realidad de verdad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, empero, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es; y, por tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho; pues el hacerse o ser hecho pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que vía al ser.

Ahora bien, es manifiesto que lo hecho se asemeja al que lo hace, porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, por consiguiente, lo que hace las cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir el fuego al fuego, o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse sino de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o inmediatamente de Dios, o de algún agente corpóreo; pero no inmediatamente del ángel.

Soluciones. 1. Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma; no es, pues, de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, particularmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Mas el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. No vale, pues, el argumento.

2. Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior; pero no del mismo modo, sino de modo más excelente; como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corpórea de modo más excelente que los agentes corpóreos, a saber, moviendo a los mismos agentes corpóreos como causa superior.

3. No se ve inconveniente para que por virtud de los ángeles se sigan en las cosas naturales ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corpóreos. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte, consigan ellos mediante el fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo: puesto que in-

formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quae est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [10]**: «Non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo».**

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt [11] **formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis: quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hoc, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit** [12] **omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione Intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.—Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut Philosophus probat in VII «Metaphys.»** [13]**, hoc quod proprie fit, est compositum: hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur eius quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est: et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse.**

Manifestum est autem quod factum est simile facienti: quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito: vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab angelo.

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma: et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo: sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret: cum reducere materiam in actum formae sub-

[10] C.8: ML 42,875.
[11] Cf. *Phaedon.* c.49; *Timaeum* c.18.
[12] *Metaph.* tr.9 c.5; cf. q.84 a.4.
[13] VI c.8 n.3.4; c.9 n.7 (Bk 1033a24-b10; 1034b7) S Th., In lect. 7 n. 1173-80

troducir nueva forma substancial en la materia no excede a la virtud del agente corpóreo, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

stantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULO 3

Utrum corpora obediant angelis ad motum localem

Si los cuerpos están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local

Dificultades. Parece que los cuerpos no están sujetos a los ángeles en cuanto al movimiento local.

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Mas los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como queda dicho. Luego tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Prueba el Filósofo que el movimiento local es el movimiento principal. Mas los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Luego tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Mas en los cuerpos naturales no hay tal principio. Luego no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

Por otra parte, San Agustín dice que los ángeles se sirven de semillas corpóreas para producir ciertos efectos; lo cual no pueden hacer sin mover localmente. Luego los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant angelis ad motum localem.

1. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est [14]. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Praeterea, in VIII «Physic.» [15] probatur quod motus localis est primus motuum. Sed angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [16], quod angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

---

* *De pot.* q.6 a.3; *Quodl.* IX q.4 a.5; *In Ioh.* c.1 lect.3; *De malo* q.16 a.1 ad 4.

[14] A.2; cf. q.65 a.4; q.91 a.2.

[15] C.7 n.1-8 (BK 260a20-261a28); S.Th., lect.14.

[16] C.8 q.7; ML 42,875-79.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit 7 cap. «De div. nom.» [17], «divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum»: ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII «Physic.» [18]: cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Respuesta. Como dice Dionisio, "la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas"; de lo cual se sigue que la naturaleza superior alcance a la inferior por la parte suprema de ésta. Mas la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según lo prueba el Filósofo, alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. [61]. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida inmediatamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos afirmaron que de hecho los cuerpos supremos son movidos localmente por las substancias espirituales, y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve al cuerpo es el movimiento local. [62].

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas: sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum quod angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

Ad tertium dicendum quod angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur

Soluciones. 1. Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas; como el flujo y reflujo del mar, que no proceden de la forma substancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de substancias espirituales.

2. Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar mediante él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, mediante los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

3. Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos, en efecto, que la vir-

---

[17] § 3 MG 3,872; S.Th., lect.4.

[18] C.7 n.5-6 (BK 260a14-23); S.Th., lect.14 n.4.

tud motriz del alma se concreta al cuerpo a ella unido, al cual vivifica y mediante el cual puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULO 4

Utrum angeli possint facere miracula

Si los ángeles pueden obrar milagros

Dificultades. Parece que los ángeles pueden hacer milagros.

1. Dice San Gregorio: "Se llaman virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas".

2. San Agustín dice que "los magos hacen milagros por conciertos privados; los buenos cristianos, por pública justicia, y los malos, por apariencias de la misma". Mas como el mismo Santo dice en otro lugar, los magos hacen milagros porque "son oídos por los demonios". Luego los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. En el mismo libro dice San Agustín que "no es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente". Mas decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas; v. gr., si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Luego los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli possunt facere miracula.

1. Dicit enim Gregorius (nt. 9): «Virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt».

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro «Octoginta trium quaestionum» [1], quod «magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae». Sed magi faciunt miracula per hoc quod «exaudiuntur a daemonibus», ut ipse alibi in eodem libro [2] dicit. Ergo daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

3. Praeterea, Augustinus in eodem libro (l.c.) dicit quod «omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur». Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo angeli et daemones possunt facere miracula.

4. Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris

[1] Infra q.114 a.4; *Cont. Gent.* 3,102 103; *De pot.* q.6 a.3,4; op. II, *Resp. Ioh. de Par.* a.15.16.18; *In Ioan.* 10 lect.5

[1] Q.79: ML 40,92.

[2] *Viginti unius Sent.* sent.4 ML 40,726 (inter opera AUGUSTINI

causae. Sed natura corporalis est inferior angelo. Ergo angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo 135,4: «Qui facit mirabilia magna solus».

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis: quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus: quia quidquid facit angelus, vel quicumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quod angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit: sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est (in c), cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri «per privatos con-

Mas la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Luego el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos; lo cual es hacer milagros.

Por otra parte, se dice de Dios en los Salmos que "es el único en hacer grandes maravillas".

Respuesta. Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular; porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, puesto que esto es fuera del orden de la naturaleza de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Manifiestamente, esto no puede hacerlo más que Dios; porque cualquier cosa que haga el ángel, o cualquier otra criatura, con su propia virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por tanto, no es milagro. Es, pues, evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Soluciones. 1. Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros; por ejemplo, reuniendo las cenizas en la resurrección común o haciendo algo parecido [63].

2. Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho, el hacerse algunas cosas fuera del orden de toda la naturaleza creada. Pero, como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace por algún poder desconocido para nosotros algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro en cuanto a nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino en cuanto a nosotros.

Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por virtud de los demonios. Se dice que los hacen "mediante conciertos privados", porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo mediante un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Mas la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Y por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen "por pública justicia", en tanto que los malos cristianos se dicen hacerlos "por apariencias de pública justicia"; por ejemplo, invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas [64].

3. Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

4. Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada; lo cual se requiere para el concepto de milagro, según hemos dicho.

tractus»: quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed Iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per Iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula «per publicam Iustitiam». Mali autem Christiani «per signa publicae Iustitiae», sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quod, licet angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae: quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 111

MINISTERIO DE LOS ANGELES RESPECTO DE LOS HOMBRES

I. Las cuestiones 111-113

La fe en la acción benéfica de los ángeles buenos sobre los hombres constituye una de las doctrinas más tiernas y consoladoras del cristianismo. La custodia angélica individual, junto con la protección maternal de la Virgen, Madre de Dios y de los hombres, son dos distintivos tan característicos como patéticos de nuestra fe cristiana, que ni siquiera han llegado a copiar ni a sustituir ninguna de las falsas religiones, siendo en éstas tal falta una de las cosas que las hacen más sombrías, más tristes y más caracterizadas por una vida religiosa de puro temor servil y de desconfianza y de inseguridad personal ante el abandono y la ausencia de toda compañía protectora desde lo alto [1]. El ángel de mirada y actitud protectoras, con su mano extendida sobre el niño al borde del río para coger una flor con riesgo de sumergirse en las aguas y ser llevado por la corriente, es una estampa lo más familiar y encantadora para nosotros, pero sin ningún sentido fuera de nuestra sacrosanta religión cristiana.

Las Sagradas Escrituras nos relatan multitud de escenas patéticas que se refieren a esta participación activa de los ángeles en el gobierno de los hombres por Dios. Recuérdense, por ejemplo, la escala de Jacob (Gen. 28,12); Elías, agotado de alma y cuerpo en el desierto, servido por el ángel (1 Reg. 10,5); el Angel de Yavé (Ps. 33,8), la alegría de los ángeles por la penitencia del pecador (Lc. 15,10), el ángel que libertó a los apóstoles (Act. 5,19; 8,26; 28,23), el carácter de administradores y enviados que les atribuye San Pablo (Hebr. 1,14), etc., etc.

El principio general que rige como norma en estas cuestiones sobre los ministerios humanos de los ángeles es el mismo que el de la cuestión anterior (a.1) y de la cuestión 109 (a.2), a saber: «Es parte integral del orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sujetos a la acción de los seres superiores» (q.111 a.1), «lo cual se cumple no sólo en los ángeles, sino también en todo el universo» (q.112- a.2).

[1] Los genios o espíritus superiores, supuestos por algunos filósofos y poetas antiguos del paganismo en relación con el destino individual de cada hombre, distan de nuestros ángeles custodios como la sombra de la luz y como el error de la verdad. Tales genios ningún alivio físico ni moral prestaban al hombre. La idea exclusivamente protectora y benéfica de nuestros ángeles custodios es totalmente desconocida en el mundo pagano.

Santo Tomás plantea aquí tres cuestiones generales respecto a este gobierno de los hombres por los ángeles: la primera, respecto al poder natural de los ángeles para obrar sobre el hombre (q.111); la segunda, respecto al envío o misión que Dios hace de los ángeles para ejercer sus ministerios en beneficio de los hombres (q.112), y la tercera, la más hermosa y simpática, respecto de los ángeles custodios (q.113).

II. Extensión y límites del influjo angélico sobre el obrar del hombre (q.111)

1. Recorre Santo Tomás en esta cuestión todas las diversas facultades específicas o principios de obrar humanos, y va examinando una por una estas facultades para ver lo que pueden influir en cada una de ellas los ángeles con sus acción natural, a saber: influjo posible del ángel en el entendimiento humano (a.1); en la parte afectiva del hombre, especialmente en la voluntad (a.2); en los sentidos internos, particularmente en la imaginación (a.3), y, por último, en los sentidos externos (a.4). No dedica artículo especial a las potencias vegetativas ni a la actividad puramente corporal del hombre, porque este aspecto, prescindiendo de su relación con las facultades sensitivas e intelectivas del hombre, queda ya suficientemente dilucidado en la cuestión anterior.

2. Que los ángeles puedan iluminar y de hecho iluminen el entendimiento humano (a.1), es una verdad que atestiguan en multitud de lugares las Sagradas Escrituras, particularmente al referirnos las revelaciones intelectuales hechas por los ángeles a los hombres, bien sea que les den al mismo tiempo la interpretación de ellas o que no se la den. Así, por ejemplo, en el Exodo (23,26) leemos: *Yo mandaré a un ángel ante ti... Acátale, y* ESCUCHA *su voz; no le resistas.* Recuérdense las revelaciones del ángel Rafael a Tobías (Tob. 5), las de otros ángeles a Daniel (Dan. 8), y en el Nuevo Testamento, a Zacarías, a la Virgen, a San José (Mt. 1 y 2, Lc. 1), etc.

Incluso los ángeles malos son capaces de producir con su virtud natural falsas iluminaciones en el entendimiento de los hombres, conforme a lo cual nos amonesta el apóstol San Pablo que estemos alerta, *pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz* (2 Cor. 11,14).

3. Afirma Santo Tomás que en los sentidos del hombre, así internos como externos, pueden influir y obrar los ángeles desde fuera y desde dentro de los mismos, es decir, extrínseca e intrínsecamente (a.4); pero que respecto al entendimiento y voluntad humanos sólo pueden obrar e influir indirecta y exteriormente, a saber; proponiendo a estas potencias espirituales de una manera acomodada a ellas sus objetos, que son la verdad y el bien, e influyendo en ellas indirectamente mediante los sentidos, las pasiones, las alteraciones sensibles corporales, etc., con todo lo cual no pueden llegar nunca a doblegar efectiva o completamente la voluntad del hombre si éste se halla en estado normal.

Por ser esta doctrina del Santo de tan gran importancia para esta cuestión y para otras muchas, copiamos literalmente la exposición y ampliación luminosas que de ella hace el comentarista Báñez:

«Sobre estos artículos se ha de notar que Santo Tomás afirma que el ángel puede inmutar interiormente todas las potencias sensibles y corpóreas, lo cual niega respecto de la voluntad, y, por la misma razón, se ha de negar esto también respecto del entendimiento, pues ambas potencias son espirituales. La razón de la diferencia entre la potencia corpórea y la espiritual en cuanto a esto consiste en que el ángel no puede deslizarse o penetrar dentro de la potencia espiritual, pudiendo hacerlo dentro de la corpórea.

Para esto se debe notar con Santo Tomás, en *De potentia* (q.6 a.7 ad 14) y en *Sent.* (2 dist.8 q.única a.5 ad 3), que «penetrar el ángel dentro de alguna cosa» no es más que estar substancialmente dentro de los límites de la misma. Mas el término o límite de una cosa puede tomarse de dos modos: uno, como término de la esencia, y otro, como término de los cuerpos, que es la cantidad. Pues, para que el ángel se deslice dentro de un cuerpo basta con que sitúe su propia substancia dentro de los límites de la cantidad que es término del cuerpo; mas para penetrar dentro de la esencia es necesario que sitúe su misma substancia dentro del término de la esencia, que es la existencia, obrando en la esencia misma, dándole el ser actual, conservándosele, fomentándosele, etc. Por esto no puede atribuirse al ángel, sino sólo a Dios, autor de todo ser, como enseñó San Agustín [Genadio] en el libro *De Eccl. dogm.* (c.82) y Santo Tomás en los lugares citados y en 3 q.8 a.8 ad 1, y q.64 a.1, y en *Contra Gentiles* (2,96), etc.

Mas nada impide, por el contrario, que el ángel esté dentro de los términos del cuerpo obrando en él, moviéndole, etc.; y así, enseña bien Santo Tomás que el ángel mueve e inmuta interiormente las potencias sensitivas del hombre, que son corporales; pero no las potencias que son espirituales, que no tienen más término que la existencia» [1].

El propio Santo Tomás dice en *De potentia* (q.6 a.7 ad 14): "Estar en un cuerpo puede entenderse de dos modos: el uno, de tal modo que se esté dentro de los términos de su cantidad, y en este sentido nada impide que el demonio esté en un cuerpo; el otro modo es estar dentro de la esencia de la cosa como dándole el ser y obrando en ella, lo cual es propio de solo Dios, sin que para esto sea necesario que forme Dios parte de la esencia de cosa alguna».

4. *Consecuencias de esta doctrina.*—De esta doctrina se deducen consecuencias importantes. La primera de éstas se refiere a la independencia intrínseca absoluta de que goza la voluntad libre del hombre respecto de los ángeles, así buenos como malos. Efectivamente, de tres modos se puede influir en nuestra voluntad libre: *a*) presentándola por medio del entendimiento el bien, que es su objeto propio; *b*) estimulándola por medio de la parte sensitiva, afectiva o cognoscitiva, particularmente por medio de la imaginación y de las pasiones, y *c*) moviéndola interiormente a modo de causa eficiente. Los dos primeros modos, moción moral, no son más que distintas maneras de presentarle su objeto. Este objeto puede ser el bien universal y total, único que puede llenar la capacidad de la voluntad humana, y, por tanto, ser capaz de atraerla y moverla irresistiblemente. Pero tal bien es únicamente Dios, visto como El es en sí;

[1] P.I. q.III a.4.

visión que no es posible al hombre en el estado y condición de actividad terrenal y de unión del alma con el cuerpo, en el cual no puede el hombre ver a Dios sino con las obscuridades de la fe, por medio de imágenes, o a través de conceptos impropios e inexactos, tomados de las criaturas. Todo otro bien particular, o Dios visto del modo dicho, no pueden hacer de suyo más que inclinar y atraer parcial e ineficazmente la voluntad libre del hombre, como la experiencia misma lo demuestra. Si, pues, los demonios, y lo mismo los ángeles buenos, no pueden obrar intrínseca y eficientemente en la voluntad humana, por no poder deslizarse dentro de ella, nada ni nadie puede nunca quitar al hombre totalmente la libertad interior, ni lo que de ella se sigue, que es el mérito o demérito y la responsabilidad de sus acciones.

Otra consecuencia similar es que sólo a Dios están patentes y sujetos los pensamientos y deseos interiores del hombre. Los demonios y los ángeles solo pueden conocerlos en cuanto que tales pensamientos y deseos ocultos se reflejan de algún modo en nuestros sentidos o en nuestros cuerpos, y solo pueden causarlos o influir en ellos a través de los sentidos interiores o exteriores. Esta es otra incomparable dignidad del hombre, que pueda, si quiere, reservar su vida íntima únicamente para sí y para Dios, manteniéndola oculta y reservada para todos los demás seres, sean éstos hombres, demonios o ángeles buenos.

5. La doctrina del Santo en el artículo 3 es básica para juzgar de ciertos fenómenos psíquicos, preternaturales o sobrenaturales, tales como visiones o apariciones imaginarias, alucinaciones, ilusiones, etc. La afirmación categórica del Santo en el artículo es que así los ángeles buenos como los malos pueden con su virtud natural inmutar y poner en actividad la imaginación del hombre. Lo prueba a base de la doctrina aristotélica, según la cual una simple alteración o cambio local natural de los espíritus corporales puede llevar consigo apariciones y visiones irreales, «incluso en algunos estados anormales de vigilia». Ahora bien; si natural o espontáneamente, en algunos casos, y como efecto de la voluntad libre, en otros casos, sucede esto, sin que para ello se requiera mas que el movimiento local de ciertos humores o de los sistemas nervioso y del gran simpático, es evidente que pueden también originar esos mismos estados los ángeles con su virtud natural, puesto que pueden causar dicho movimiento local (cf. cuestión anterior a.3), y hacer las oportunas combinaciones necesarias de los humores corporales, que ellos conocen perfectamente.

No pueden, sin embargo, causar ninguna forma imaginaria sin seguir el proceso ordinario psicológico, es decir, sin que total o parcialmente tales formas o especies se reciban actualmente de los sentidos exteriores o sin que, recibidas previamente, se conserven en los centros sensoriales internos (a.3 ad 1 y ad 2).

Pero no hay ninguna dificultad para el ángel, siempre que Dios se lo permita, en impresionar los sentidos externos, bien sea desde fuera, presentándoles externamente cualquier objeto sensible, o desde dentro, haciendo funcionar los centros sensoriales en dirección y sentido inverso a los ordinarios y naturales; es decir, conmoviendo los sentidos internos de tal modo que, por un error del sujeto (alucinación), actúen dichos sentidos internos del interior al

exterior sobre los sentidos externos como si éstos realmente fuesen impresionados por algún objeto exterior (a.4).

Pueden asimismo producir en el organismo ciertas perturbaciones interiores de la sangre, del corazón o del cerebro, impidiendo mediante ellas el ejercicio normal y ordinario de la sensibilidad exterior, como se supone aconteció en el caso de los sodomitas, que, cegados por los ángeles, no pudieron dar con la puerta de la casa de Lot, estando ante ella (Gen. 19,11), y en el caso de los sirios que el profeta Eliseo condujo ciegos a la ciudad de Samaria (2 Reg. 6,17-20).

CUESTION 111

(In quatuor articulos divisa)

De actione angelorum in homines

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines (cf. q.106 introd.). Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum (q.112); tertio, quomodo custodiant homines (q.113).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo: utrum possit immutare affectum eius.

Tertio: utrum possit immutare imaginationem eius.

Quarto: utrum possit immutare sensum eius.

Pasemos ahora a tratar del obrar de los ángeles sobre los hombres, investigando, en primer lugar, si pueden alterarlos con su virtud natural; en segundo lugar, cómo les envía Dios para sus ministerios acerca de los hombres, y, por último, cómo guardan a los hombres.

Sobre lo primero se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre.

Segunda: si puede alterar su afectividad.

Tercera: si puede activar su imaginación.

Cuarta: si puede inmutar sus sentidos.

ARTICULO 1

Utrum angelus possit illuminare hominem [a]

Si el ángel puede iluminar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angelus non possit illuminare hominem.

1. Homo enim illuminatur per fidem: unde Dionysius, in «Eccles.

Dificultades. Parece que el ángel no puede iluminar al hombre.

1. El hombre es iluminado por la fe; por lo cual Dionisio atribuye cier-

[a] *De verit.* q.11 a.3; *Cont. Gent.* 3,81; *Quodl.* IX q.4 a.5; *De malo* q.16 a.12.

ta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Mas la fe viene inmediatamente de Dios, según aquello del Apóstol: "De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios". Luego el hombre no es iluminado por el ángel, sino inmediatamente por Dios.

2. Sobre las palabras de San Pablo "Dios se lo manifestó", dice la Glosa que "no sólo aprovechó la razón natural para esto", a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, "sino que Dios se las reveló por su obra", es decir, por las criaturas. Mas una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen inmediatamente de Dios. Luego Dios es el que ilumina inmediatamente al hombre.

3. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Mas los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Luego no son iluminados por ellos.

Por otra parte, Dionisio da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Mas tales revelaciones son iluminaciones, como queda dicho. Luego los hombres son iluminados por los ángeles.

Respuesta. Perteneciendo al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como se ha dicho, los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho, en efecto, que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad divina, se puede considerar bajo dos aspectos, que son: en cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior y en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divide la verdad universal concebida por él, adaptándola a la capacidad del ángel inferior, como hemos dicho. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en la inteligibilidad pura de ésta, por serle connatural entender por medio de fantasmas, según queda dicho. Y por eso los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles, que es la razón de que diga Dionisio que "es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros sino envueltos en una diversidad de velos sagrados".—Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Pues según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación mediante la cual el hombre es iluminado por el ángel [65].

Soluciones. 1. Para la fe se requieren dos cosas. Primeramente, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en la inclinación de ésta hacia la verdad divina; porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como imperado por la voluntad, "pues nadie cree sino queriendo", como dice San Agustín; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios.—En segundo lugar, se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el

hier.» [1], **illuminationem attribuit baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Eph. 2,8: «Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est». Ergo homo non illuminatur ab angelo, sed immediate a Deo.**

2. Praeterea, super illud Rom. 1,19, «Deus illis manifestavit», dicit Glossa [2] **quod «non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum», scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.**

3. Praeterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat, in 4 cap. «Cael. hier.» [3], **quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra (q.100 a.1; q.107 a.2) dictum est. Ergo homines illuminantur per angelos.**

Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra (q.109 a.2; q.110 a.1) dictum est; sicut inferiores angeli illuminantur per superiores, ita homines qui sunt angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra (q.106 a.1) quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis secundum duo attenditur: scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli, ut supra (ibid.) dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere: quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra (q.84 a.7) dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, 1 cap. «Cael. hier.» [4], **quod «impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum». — Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab angelo.**

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem: intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; «nullus enim «credit nisi volens», ut Augustinus dicit [5]. **Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo.—Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod «fides est ex auditu», ut dicitur Rom. 10,17; sed per angelos principaliter, per quos hominibus**

[1] C.2 p.1: MG 3,392; p.3 § 3: MG 3,397.
[2] Ordin. et interl.: ML 114,472.
[3] § 2: MG 3,180.
[4] § 2: MG 3,121.
[5] *In Ioan.* 6,44 tr.26: ML 35,1607.

hombre, según que "la fe es por la predicación", como dice el Apóstol; pero la parte principal es de los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe.—Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, mas también sobre las cosas que deben practicar.

2. La razón natural, que procede inmediatamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho.—Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. Uno, por parte de la cosa entendida; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, puesto que conoce que la cosa lo es manifiesta. El otro aspecto se refiere al principio del conocimiento; y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. E igualmente no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él [66].

revelantur divina. Unde angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. — Et tamen homines illuminantur ab angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediata a Deo, potest per angelum confortari, ut dictum est (in c).— Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae: et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab angelo, cognoscit se ab angelo illuminari.

ARTICULO 2

Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis [a]

Si los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre

Dificultades. Parece que los ángeles pueden cambiar la voluntad del hombre.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod angeli possint immutare voluntatem hominis.

1. Quia super illud Heb. 1,7, «Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis», dicit Glossa [ordin.] quod «ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt». Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo angeli possunt immutare voluntatem.

2. Praeterea, Beda dicit [e] quod «diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor». Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor: dicit enim in II libro [f], quod «omnis malitia et immundae passiones ex daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessa». Et pari ratione, angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Praeterea, angelus, sicut est dictum (a.1), illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab angelo; ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati: quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. 21,1: «Cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, vertet illud».

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim in-

[a] Supra q.106 a.2; 1-2 q.80 a.1; *Sent.* 2 d.8 a.5; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gent.* 3,88,92; *De malo* q.3 a.3-4; *In Ioan.* 13 lect.1.

[e] *In Mt.* 15,11 l.3: ML 9275.
[f] *De fide orth.* c.4: MG 94,877.

1. Sobre las palabras de San Pablo "el que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego", dice la Glosa que "son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios". Mas esto no sería así si no cambiasen la voluntad. Luego los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. San Beda dice que "el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que los enciende además". San Juan Damasceno dice también que son inspiradores los demonios, y añade que "toda malicia y todas las pasiones inmundas se han excogitado por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres". Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Mas ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Luego pueden los ángeles cambiar la voluntad.

3. El ángel, como queda dicho, ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Mas, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así puede también serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad; porque también éste es una facultad que usa de órgano corpóreo. Luego, como el ángel ilumina al entendimiento, así puede inmutar la voluntad.

Por otra parte, cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de los Proverbios: "El corazón del rey está en mano de Yavé, que El dirige a donde le place".

Respuesta. La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. El uno, desde dentro de ella misma; y de este modo, como el movimiento de la voluntad no es otra cosa que una inclinación de la misma hacia el objeto querido, sólo Dios es capaz de moverla, por ser El quien da a la

naturaleza intelectual la virtud de tal inclinación; pues, como la inclinación natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad.

El otro modo de inmutarse la voluntad es por algo que está fuera de ella; y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, a saber, mediante la aprehensión del bien por el entendimiento; de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad de este modo. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverlo por persuasión, según queda dicho.—Mas aún queda otro modo exterior por el que puede la voluntad del hombre ser movida, que es por la pasión del apetito sensitivo; así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones; sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a rendirla así por fuerza, puesto que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión [67].

clinatio naturalis non est nisi a Deo, qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra (q.106 a.2) dictum est.—Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate: quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Soluciones. 1. Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que queman los vicios o que inflaman a la virtud mediante la persuasión.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

2. Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Se dice, no obstante, que el diablo enciende los pensamientos en cuanto, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, incita a pensar o a desear las cosas pensadas. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama "infundir", debido a que tal operación se ejecuta interiormente.—Los buenos pensamientos, empero, son atribuídos a un principio más elevado, es decir a Dios; si bien El nos los facilita sirviéndose del ministerio de los ángeles.

Ad secundum dicendum quod daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando: cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere, Damascenus vocat «immittere», quia talis operatio interius fit.—Sed bonae cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo; licet angelorum ministerio procurentur.

3. En el estado actual, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. No hay, pues, paridad entre ambas potencias.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULO 3

Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis [a]

Si el ángel puede alterar la imaginación del hombre [68]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis.

1. Phantasia enim, ut dicitur in libro «De anima» [b], est «motus factus a sensu secundum actum». Sed si fieret per immutationem angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem angeli.

Dificultades. Parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre.

1. Fantasear se realiza, según Aristóteles, como "un movimiento que proviene del ejercicio actual del poder de los sentidos". Mas si esto se hiciese por inmutación causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Luego es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa, el que la imaginación sea inmutada por el ángel.

2. Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est (q.110 a.2). Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

2. Las formas existentes en la imaginación, como son inmateriales, son más elevadas que las que existen en la materia sensible. Mas el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como queda dicho. Luego menos podrá imprimirlas en la imaginación, y, por consiguiente, no puede alterar ésta.

3. Praeterea, secundum Augustinum, XII «Super Gen. ad litt.» [c], «commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse

3. Dice San Agustín: "Es posible que un espíritu, mediante las imágenes de las cosas que él conoce,

---

[a] *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.
[b] L.3 c.3 n.16 (BK 429a2); S.TH., lect.6 n.660.
[c] C.12: ML 34,464.

manifieste tales cosas a otro por la unión íntima con él, bien sea que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro". No parece, sin embargo, que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Luego parece que el ángel no puede inmutar la imaginación.

4. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. No pudiendo, pues, el ángel bueno ser causa de decepción, parece que no puede mediante una visión imaginaria inmutar la imaginación.

Por otra parte, lo que aparece en sueños, se ve con visión imaginaria. Mas los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como lo hizo, por ejemplo, el ángel que se apareció a San José. Luego el ángel puede mover la imaginación.

Respuesta. Los ángeles, así los buenos como los malos, son capaces de excitar con su virtud natural la imaginación del hombre. Lo cual se explica del modo siguiente. Hemos dicho que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse mediante dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales; que por eso, al investigar Aristóteles el origen de los sueños, dice que "mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su centro de origen, la acompañan también hacia dentro los movimientos", es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los

scit, per huiusmodi imagines el cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur». Sed non videtur quod angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae angelus cognoscit. Ergo videtur quod angelus non possit mutare imaginationem.

4. Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quae apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Mt. 1,20 et 2,13-19, de angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quod angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra (q.110 a.3) quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in lib. «De somn. et vig.»[10] assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, «cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus», idest impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, «et movent principium sensitivum», ita quod fit quaedam apparitio,

[10] *De insomn.* c.3 (BK 461b11).

ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat: ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

centros sensoriales, "y excitan de tal modo el sensorio central", que viene a originarse interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los sensorios fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Y tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que acontezcan tales apariciones incluso a los despiertos, como sucede en los frenéticos y otros casos semejantes. Pues, así como esto acontece por la conmoción natural de los humores y a veces hasta por la voluntad del hombre, que imagina voluntariamente lo que antes había sentido, así también puede acontecer esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corpóreos y otras sin ella [69].

Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiae est a sensu secundum actum: non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. El principio de la fantasía está en el ejercicio actual de los sentidos; no se puede imaginar, en efecto, lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, según acabamos de decir.

Ad secundum dicendum quod angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores): sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est (in c).

2. El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues no puede el ángel hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores; sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, conforme queda dicho.

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

3. La conmixtión del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino mediante los efectos que del modo dicho puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce, aunque no del modo que él las conoce.

Ad quartum dicendum quod angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque qui-

4. El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina

a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y tampoco hay, sin embargo, en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se hacen aparecer tales cosas; como tampoco fué Cristo causa de decepción al propòner a las turbas muchas cosas en parábolas, sin declarárselas.

dem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur: et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.

ARTICULO 4

Utrum angelus possit immutare sensum humanum *

Si pueden los ángeles alterar los sentidos del hombre

Dificultades. Parece que no puede el ángel inmutar los sentidos humanos.

1. La operación sensitiva es una operación vital. Mas tal operación no procede de principio extrínseco. Luego la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Mas el ángel, según parece, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Luego tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. La condición natural del sentido pide que éste sea actuado por el objeto sensible. Mas el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, según queda dicho. Luego el ángel no puede inmutar el sentido, sino que el sentido se actúa siempre por el objeto sensible.

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum.

1. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab angelo.

2. Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra (q.110 a.1) dictum est. Ergo angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

Sed contra est quod angeli qui subverterunt Sodomam, «percusserunt Sodomitas caecitate» (vel «aorasia»), «ut ostium domus in-

Por otra parte, los ángeles que destruyeron a Sodoma "hirieron a los sodomitas con la ceguera", o aurisia [70], "a fin de que no pudiesen

* *Sent.* 2 d.8 a.5; *De malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

venire non possent», ut dicitur Gen. 19,11. Et simile legitur IV Reg., 6,18 sqq., de Syris quos Eliseus duxit in Samariam.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori: videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut fecit dum corpus assumit, ut supra (q.51 a.2) dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra (a.3) dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva: sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quod praeter ordinem totius creaturae angelus facere non potest: sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

dar con la puerta de la casa", como se dice en el Génesis. Cosa parecida se lee en el libro de los Reyes sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaria.

Respuesta. Los sentidos se inmutan de dos maneras. La una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. La otra, por algo interior; vemos, en efecto, que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido: la lengua del enfermo, por ejemplo, al estar ella impregnada de bilis, todo lo percibe como amargo; y lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural inmutar los sentidos del hombre. Puede el ángel presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, según queda dicho. Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores, como se ha dicho, de la cual conmoción se siguen diversas maneras de inmutación de los sentidos.

Soluciones. 1. La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva; pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como queda dicho.

2. Mediante la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. El ángel no puede obrar fuera del orden de toda la naturaleza creada; pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté él sujeto; y así puede él inmutar los sentidos de cierto modo peculiar distinto del modo ordinario.

INTRODUCCION A LA CUESTION 112

MISION DE LOS ANGELES A LOS MINISTERIOS HUMANOS (q.112)

1. Se entiende aquí por misión de los ángeles, en sentido pasivo, el acto de ser enviados por Dios a la tierra y ejercer algunos ministerios de los mencionados en la cuestión anterior respecto a los hombres.

Toda misión implica dos condiciones esenciales: *a*) proceder de otra persona o por orden de ella, y *b*) que el que es enviado comience a estar, en virtud de tal orden, en un lugar donde antes no estaba, o a estar de un nuevo modo donde ya antes estaba. «Se dice ser enviado—dice Santo Tomás—aquel que de algún modo procede de otro comenzando a estar donde antes no estaba, o, al menos, de un modo diferente de como antes estaba» [1].

Supone, pues, la misión pasiva carecer de la omnipresencia o ubicuidad, o, al menos, de la ubicuidad omnímoda. Semejante ubicuidad es exclusivamente de Dios, que obra y está presente infinitamente, en cuanto al modo, en todo lo que tiene ser, llenándolo todo con su inmensidad. Las substancias inmateriales creadas sólo están, en cambio, donde obran, y, siendo su virtud limitada, como la de cualquier otra criatura, limitados han de ser también por necesidad su obrar y su presencia, no obrando a la vez más que en determinados lugares y pudiendo, por tanto, comenzar a obrar y a estar en nuevos lugares donde Dios las envía.

Enviados, pues, por Dios los ángeles algunas veces a hacer algo relacionado con las criaturas corpóreas, junto a las cuales no están siempre, y siendo ellos criaturas intelectuales, ejercen verdaderos ministerios humanos y son auténticos ministros de Dios, puesto que «ministro—dice Santo Tomás—suena lo mismo que instrumento inteligente» [2]. La misión, pues, angélica es «una nueva presencia del ángel mediante una nueva acción del mismo sobre las criaturas por mandato divino» [3].

2. ¿Son realmente enviados por Dios los ángeles a tales ministerios para con los hombres? La respuesta afirmativa es una verdad de fe.

a) Las Sagradas Escrituras nos testifican casi innumerables veces en sus páginas esta verdad, tan consoladora y tan en armonía con la bondad de Dios y con el modo ordinario de obrar de su divina Providencia. *He aquí que yo enviaré mi ángel que vaya delante de ti y te guarde,* etc. (Ex. 23,20). *Es hora ya de que vuelva a Aquel que me envió* (Tob. 12,20). *Mi Dios envió su ángel, que*

[1] 1 q.112 a.1.
[2] 1 q.112 a.1.
[3] M. DAFFARA, *De Deo creatore* sect.2 c.4 §.8.

cerró la boca de los leones (Dan. 6,32). *Fué enviado por Dios el ángel Gabriel...* (Lc. 1,26). En el día del juicio *enviará el Hijo del hombre sus ángeles...* (Mt. 13,41). El nombre mismo de ángel (= buen nuncio), por lo que a nosotros se refiere, está tomado de este hecho, y expresa precisamente la función de ser enviado.

b) Los Santos Padres han escrito las más hermosas páginas testificándonos y ponderándonos este hecho como una de las manifestaciones más hermosas y espléndidas de la Providencia divina. Oigamos por todos ellos a sólo tres.

San Juan Crisóstomo nos dice: «El oficio de los ángeles es servir a Dios para nuestra salvación. Su ocupación es hacer todo lo que se refiere a la salvación de los hombres, que es también la obra de Cristo. Cristo nos da, en efecto, la salud como señor, y ellos como sus servidores» [4].

Hermosamente escribe San Agustín: «Los ángeles no sufren ya sed ni hambre, como nosotros, sino que asisten sin interrupción al banquete de la verdad, de la luz y de la sabiduría inmortal. Son, pues, bienaventurados; y desde tanta felicidad, pues viven en la celestial ciudad de Jerusalén, lejos de la cual peregrinamos nosotros, nos atienden en nuestra peregrinación, y se compadecen de nosotros, y nos auxilian por mandato de Dios, a fin de que estemos de vuelta algún día en aquella patria común, y allí con ellos nos saciemos, por fin, en la dominical fuente de verdad y de eternidad» [5].

Y San Juan Damasceno: «Los ángeles están siempre dispuestos y decididos a cumplir la voluntad de Dios, e instantáneamente se encuentran dondequiera que les envía la orden divina» [6].

c) Santo Tomás desenvuelve en cuatro artículos esta cuestión de la misión de los ángeles. Primeramente sienta el hecho de que algunos ángeles son enviados por Dios a los ministerios humanos, y, después de probar la existencia del hecho con la autoridad explícita de la Sagrada Escritura, da una razón teológica de conveniencia (a.1). Esta razón se funda en el principio general para todas estas cuestiones, según el cual, Dios gobierna los seres inferiores por los superiores, no por defecto de virtud, pues su poder y acción se extienden hasta las más mínimas diferencias de ser; sino por abundancia de poder y de bondad, atributos divinos que se extienden hasta comunicar a algunas criaturas esta dignidad de presidir y gobernar a otras, con lo cual se hace más íntima la unión de todas ellas entre sí y con el Creador y resalta con mayor esplendor en todo el universo la representación de la perfección y bondad divinas [7].

d) No parece tan cierta, y ni siquiera probable, la opinión de algunos teólogos, que extienden este hecho a suponer que unos ángeles envían también a otros [8]. Si alguna vez lo hacen, será, no con autoridad propia, sino en nombre de Dios, que es quien principal y propiamente los envía a todos.

Los demonios, en cambio, que carecen de la bienaventuranza final y se conservan, no obstante, en naturaleza superiores unos a

[4] *In Epist. ad Hebr.* 3,2: MG 63,30.
[5] *Enarr. in Ps.* 62 n.6: ML 36,751.
[6] *De fide orth.* 2,3: MG 94,872.
[7] Cf. 1 q.22 a.2.
[8] Véase, por ejemplo, el expositor GABRIEL *In Sent.* 2 dist.12 q.única dub.4.

otros, pueden hacerlo entre sí en nombre y con autoridad propios [9].

e) Oportunamente advierte el Santo en la solución de las dificultades de este artículo primero que los ángeles, al ser enviados, no pierden nada de su dignidad con el cambio de lugar (sol.2) ni interrumpen la contemplación divina, en que consiste su bienaventuranza (sol.3).

3. ¿Qué ángeles son enviados a los ministerios humanos? ¿Lo son todos, sin distinción ninguna de coros ni jerarquías? (a.2).

Siguiendo Santo Tomás a sus autores preferidos en estas cuestiones de los ángeles, a saber, al Pseudo-Areopagita y San Gregorio Magno, decididamente afirma que «los ángeles superiores no son nunca enviados a ministerios exteriores», contra la opinión defendida por Durando, Escoto y otros, según los cuales todos los ángeles, sin excepción, son enviados a dichos ministerios, al menos ocasional o excepcionalmente [10]. Ni siquiera admite el Santo la opinión de los que, fundándose en que Dios puede obrar fuera del modo ordinario, dicen que de ordinario no son enviados sino los inferiores, pero que en casos excepcionales lo son también los superiores.

Con ocasión de responder a esta cuestión, sienta el Santo una doctrina a manera de regla o principio de más valor y trascendencia que la cuestión misma del artículo con cuya ocasión la expone; lo cual no es raro que acontezca en el Santo. Este principio es el siguiente: la Providencia divina no prescinde de algún orden establecido si no es en beneficio de otro orden superior [11]. Puede prescindirse de las leyes físicas o naturales en beneficio del orden moral o de la gracia, como sucede en el caso de los milagros, para confirmar la fe; o, en el caso de los males físicos del mundo, para que resalte más y sea más perceptible la hermosura del universo en conjunto, o para ejercicio de los buenos en la virtud de la paciencia y en otras virtudes. Pero no puede Dios hacer o permitir alteraciones en el orden moral o del pecado, por no haber un orden superior que pueda compensar o justificar la supresión del orden moral.

Pues algo parecido sucede en el orden angélico. Según dice aquí el Santo, este orden se entiende en relación con los dones sobrenaturales o de la gracia, y este orden de la gracia no tiene otro orden superior al cual puede racionalmente sacrificarse. Sería, pues, inútil para nosotros, y sin razón de ser en sí misma, toda excepción o suspensión del orden de los ángeles en el ejercicio de sus ministerios humanos.

Por otra parte, añade el Santo, nada hay tan grande o arduo en los ministerios divinos que no pueda hacerse convenientemente por los órdenes inferiores de ángeles. Es suficiente con que de estos órdenes inferiores angélicos se envíen los más elevados de ellos, llamados por eso *arcángeles,* a ejercer los ministerios más importantes; por ejemplo, a anunciar a la Virgen la encarnación del Verbo y a con-

[9] Cf. BÁÑEZ, *Comment.* in h.l.

[10] Puede verse expuesta esta cuestión, con las opiniones y razones por ambas partes, en PETAVIO, *De angelis* l.2 c.6.

[11] No formula el Santo literalmente tal principio; pero le formula virtualmente al dar como razón para rechazar la opinión de los que admiten excepciones en el orden de los ángeles la siguiente: «No hay un orden superior al orden de la gracia en atención al cual pueda prescindirse de éste en algún caso» (q.112 a.2).

fortar al Señor en su agonía, que han sido los supremos de todos los ministerios angélicos.

Debe advertirse que nosotros designamos a los ángeles con nombres que expresan, no su naturaleza, sino el carácter de los ministerios ejercidos por ellos con conocimiento nuestro. De esto se deduce que un mismo ángel puede recibir a veces diversos nombres genéricos de serafín, querubín, etc. (a.2 ad 2), y se sigue también que no nos conste, como advierte Báñez [12] siguiendo a San Jerónimo [13] y al Abulense [14], si un mismo nombre específico—por ejemplo, Gabriel, Rafael, etc.—designa siempre el mismo o distinto ángel numéricamente. Así, por ejemplo, el ángel Gabriel de Ezequiel (c.20) no es probable que sea el mismo del anuncio de la encarnación, aunque en ambos casos se trate de una manifestación idéntica del poder divino, que motiva el que se dé a ambos ángeles el mismo nombre de Gabriel, cuyo significado es «Fortaleza o Poder de Dios». El querubín señalado para el humilde puesto de guardar el paraíso terrenal no es probable que sea realmente del orden tan elevado de los querubines, sino que se le dé este nombre genérico por ir envuelto en su ministerio el concepto de sabiduría. Del serafín que abrasó los labios del profeta Isaías habla el Santo en la solución de la segunda dificultad de este artículo, y dice que se le llama serafín, no porque pertenezca al orden tan elevado de los serafines, sino porque ejerció tal ministerio en nombre de un serafín. El mismo arcángel San Miguel, a quien la Iglesia llama en su liturgia *Princeps militiae caelestis,* «Príncipe de las huestes celestes», se puede entender que se llama así, no por ser el ángel superior en absoluto a todos los otros ángeles de los nueve coros, sino el ángel más alto de los enviados por Dios a los ministerios humanos y a luchar contra los poderes infernales, o sea, el príncipe y capitán de todos los ángeles que están al cuidado y servicio de la Iglesia militante [15].

4. En el artículo tercero contrapone el Santo los ángeles asistentes y ministrantes. En esta contraposición, de sentido puramente ocasional, pues en realidad todos los ángeles son asistentes, entiende el Santo por ángeles *ministrantes* los destinados a ejercer los ministerios humanos, y por *asistentes,* aquellos que ven inmediatamente los secretos de los misterios divinos en la claridad misma de la esencia de Dios. En este sentido afirma que sólo son asistentes los ángeles de la suprema jerarquía, es decir, los serafines, querubines y tronos. Como ya advirtió el Santo en la solución primera del artículo primero y vuelve a repetir aquí, todos los ángeles son asistentes, en cuanto a estar siempre y en todo lugar contemplando inmediatamente la esencia divina, aunque no todos vean en ella las mismas cosas ni del mismo modo.

5. Ha dicho el Santo (a.2) que son enviados todos los ángeles de la ínfima jerarquía y que no lo son nunca ninguno de los de la suprema jerarquía. ¿Y los de la segunda jerarquía? Fundándose en el significado etimológico de los diversos nombres de los coros, afir-

[12] *Comment. in I p.* q.112 a.2.

[13] *In Dan.* c.8.

[14] *Lib. Iudicum* c.13 q.35.

[15] Cf SILVIO, *Comment.* in h.l. Puede verse, en particular, Báñez sobre esta cuestión del arcángel San Miguel, cuestión que él llama «muy debatida entre los teólogos».

ma el Santo que son enviados aquellos cuyos nombres implican la ejecución de alguna orden divina: tales son los ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y principados; y, según esto, concluye que a estos cinco coros, y sólo a ellos, compete ser enviados a los diversos ministerios humanos, no siéndolo nunca los de los otros cuatro coros, es decir, las dominaciones, los tronos, los querubines y los serafines. Nótese que no es lo mismo para el Santo *ministrantes* y *enviados;* pues mientras *ministrantes* son los seis coros de las dos jerarquías ínfimas, *enviados* son solamente los tres de la última y los dos ínfimos de la segunda jerarquía; es decir, que las dominaciones son *ministrantes,* pero no son *enviados.*

En la cuestión interesante sobre el número de los ángeles que asisten y de los que ministran (sol.2), el Santo trata hábilmente de armonizar las opiniones opuestas de San Gregorio y el Pseudo-Dionisio. Fundándose San Gregorio en la doctrina de los platónicos, según la cual, en la pirámide de los seres, las clases de ésta tienen tanto menos individuos cuanto más se acercan al ser único que está en la cúspide, opina que el número de los asistentes es menor que el de los ministrantes. El Pseudo-Areopagita, por el contrario, opina que el número de los asistentes es inmensamente mayor que el de los ministrantes, porque Dios intenta siempre más principalmente y en mayor número lo que es mejor, y mejores son los ángeles asistentes que los ministrantes, como inmensamente mejores son las substancias espirituales que las cosas puramente materiales, y mejores los cuerpos celestes que los terrestres; excediendo, por esto, los ángeles a todos los demás seres en la proporción en que exceden en grandeza los cielos a la tierra.

Santo Tomás, siempre conciliador, si para ello hay alguna posibilidad, admite las razones buenas en que se fundan ambas opiniones, y dice que la razón de la primera opinión se salva en cuanto al número de órdenes de los que ministran y de los que asisten, pues los primeros son seis, y los segundos, tres; mientras que la razón de la segunda opinión se salva en el número de individuos, pues los que ministran se dice que son millares de millares, es decir, miles de veces mil, que hacen millones ($1.000 \times 1.000 = 1.000.000$), y los que asisten se dice que son millones de millones (o sea, diez veces mil veces cien mil, que hacen mil millones ($10 \times 1.000 \times 100.000 = 1.000.000.000$).

En ambos casos, advierte el Santo, estos números se han de tomar o interpretar por cantidades indefinidas, es decir, como expresiones con las que sólo se quiere expresar, no algo definido, sino la gran multitud incontable de espíritus celestiales, al usar estos números máximos en sus respectivas clases de decenas, centenas, millares, miríadas, etc., multiplicados por sí mismos o unos por otros. No se nos da, pues, con tales cifras el número definido de ángeles.

CUESTION 112

(In quatuor articulos divisa)

De missione angelorum

De la misión de los ángeles

Deinde considerandum est de missione angelorum (cf. q.111 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

Secundo: utrum omnes mittantur.

Tertio: utrum illi qui mittuntur, assistant.

Quarto: de quibus ordinibus mittantur.

Débese tratar ahora de la misión de los ángeles.

Sobre lo cual se pregunta:

Primero: si son enviados en ministerio algunos de los ángeles.

Segundo: si son enviados todos.

Tercero: si los que son enviados asisten.

Cuarto: de qué órdenes son los enviados.

ARTICULO 1

Utrum angeli in ministerium mittantur

Si los ángeles son enviados en ministerio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod angeli in ministerium non mittantur.

1. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum: quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Praeterea, caelum empyreum est locus pertinens ad dignitatem angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitate aliquid depereat. Quod est inconveniens.

3. Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem: unde dicitur Eccli. 38,25: «Qui minoratur actu, percipiet sapientiam». Si igitur angeli aliqui

Dificultades. Parece que los ángeles no son enviados en ministerio.

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Mas las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Siendo, pues, las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Si, pues, son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad; lo cual no es de creer.

3. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría; por lo cual dice el Eclesiástico: "El que no tiene otros quehaceres

puede llegar a ser sabio". Si, pues, algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Mas toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Luego, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza; lo cual no puede afirmarse.

mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

4. Ministrar es del inferior; por donde dice el Señor: "¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?" Mas los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Luego no son enviados para nuestro ministerio.

4. Praeterea, ministrare est inferioris: unde dicitur Lucae 22,27: «Quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?» Sed angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

Por otra parte, se dice en el Exodo: "Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino".

Sed contra est quod dicitur Ex. 23,20: «Ecce ego mittam angelum meum, qui praecedat te».

Respuesta. De lo dicho puede inferirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas, se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud se extiende a todos los seres, de donde se sigue que está presente a todo, como queda dicho.

Mas la virtud del ángel, que es agente particular, no se extiende a todo el universo, sino que de tal manera se extiende a un ser, que no se extiende a otros; y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, queda ya de manifiesto que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que

Respondeo dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum Personarum ageretur (q.43 a.1), ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut Spiritus Sanctus mitti dicitur, ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse: quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra (q.8 a.1) dictum est.

Virtus autem angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Manifestum est autem per supra (q.110 a.1) dicta, quod creatura corporalis per angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus

illi corpori sua virtute; et sic angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod angelus a Deo mittatur.

Sed actio quam angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri: nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y, consiguientemente, de nuevo comienza el ángel a estar allí. Y todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue, según la noción que acabamos de dar de la misión, que el ángel es enviado por Dios.

Además, la acción que el ángel enviado ejecuta procede de Dios como de primer principio, ya que los ángeles obran por intimación y autoridad de Dios, y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Pues esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio; porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Tal es la razón de que las acciones de los ángeles se denominen ministerios y se diga que los ángeles son enviados en ministerio.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum: immo, ut Augustinus dicit IV «De Trin.» [1], «etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus».—Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum quod caelum empyreum pertinet ad dignitatem angeli secundum congruentiam quandam: quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen angelus aliquid dignitatis accipit a caelo empyreo. Et ideo

Soluciones. 1. Una acción puede denominarse intelectual bajo dos aspectos. Pues, por razón de realizarse en el entendimiento, como la contemplación, y bajo este aspecto no está la acción intelectual vinculada a lugar determinado; más aún, como dice San Agustín: "Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo".—El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Y bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales van a veces vinculadas a lugares determinados.

2. El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia, porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo dignidad alguna. Y, por

[1] C.20: ML 42,907.

tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad; como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, cual se debe a su dignidad.

3. Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales la una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por donde dice San Gregorio que "los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna".

4. En sus acciones exteriores, los ángeles sirven primariamente a Dios y secundariamente a nosotros, no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto por su adhesión a Dios se hace un espíritu con El. En este sentido dice San Pablo: "Teniéndoos unos a otros por superiores".

quando actu non est in caelo empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur: sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitate.

Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem: quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II «Moral.»[2], quod «angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudia priventur».

Ad quartum dicendum quod angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo: sed quilibet homo vel angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde Apostolus, ad Phil. 2,3, dicit: «superiores sibi invicem arbitrantes».

ARTICULO 2

Utrum omnes angeli in ministerium mittantur[a]

Si todos los ángeles son enviados en ministerio

Dificultades. Parece que todos los ángeles son enviados en ministerio

1. Dice el Apóstol: "¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados para servicio?"

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur.

1. Dicit enim Apostolus, ad Heb. 1,14: «Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi».

[2] C.3: ML 75,556.

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Heb.* 1 lect.6.

2. Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra (q.108 a.6) dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae 6,6-7. Ergo multo magis inferiores angeli mittuntur.

3. Praeterea, divinae Personae in infinitum excedunt omnes ordines angelorum. Sed divinae Personae mittuntur, ut supra (q.43 a.1) dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi angeli.

4. Praeterea, si superiores angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra dictum est (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), quilibet angelus habet inferiorem angelum, praeter ultimum. Ergo unus angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel 7,10: «Millia millium ministrabant ei».

Sed contra est quod Gregorius dicit[3], referens sententiam Dionysii[4]: «Superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent».

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q.106 a.3; q.110 a.1), hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur; sed ab hoc ordine rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione recedit, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus (Io. 9,1 sqq.), quod Lazarus fuit suscitatus (ibid. 11,43-44), immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui

2. El supremo de los órdenes angélicos es el de los serafines, como consta de lo dicho. Mas un serafín fué enviado a purificar los labios del profeta Isaías. Luego con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Las Personas divinas exceden infinitamente a todos los órdenes angélicos. Mas las Personas divinas son enviadas. Luego mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, siendo todos los ángeles desiguales, como queda dicho, para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Luego sólo un ángel sería enviado en ministerio; lo cual está en contra de las palabras de Daniel: "Millares de millares le servían".

Por otra parte, dice San Gregorio, citando el parecer de Dionisio: "Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior".

Respuesta. Según consta de lo dicho, es modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensación divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia: así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fué iluminado y Lázaro fué resucitado inmediatamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. Los mismos ángeles buenos y malos pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras co-

[3] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254.

[4] *De cael. hier.* c.13 § 2: MG 3,300.

sas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar inmediatamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles, y lo mismo pueden hacerlo los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos que de ley común no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores; pero que por dispensación divina son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho a base de los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al cual pueda alguna vez sacrificarse, como se sacrifica el orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia.—Téngase, además, presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Mas no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico, puesto que esta suspensión nos sería a nosotros desconocida [71].—Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice, pues, San Gregorio, "aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles; y por eso a la Virgen María fué enviado el arcángel Gabriel", no obstante ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como hace observar el mismo San Gregorio.—Por tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Soluciones. 1. Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así de

debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus angelis; et superiores angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam[5] dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae.—Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus: quia hoc a nobis percipi non posset.—Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit[6] quod «qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur». Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur.—Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio (l.c.), quod superiores angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum Personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem effectum: ita in missionibus angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus angelus illuminat alium, et sic omnes angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quod Apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de angelis ministerii, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium (ibid.), quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus angelis; sed dictus est Seraphim, idest «incendens», aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae.

Vel dicendum quod superiores angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quod divinae Personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis patet (q.43 a.1).

Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

[5] DIONYSIUS, l.c.; MAGISTER *Sent.* 2 d.10 c.1.
[6] l.c.; ML 76,1250.

las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, cuales son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales; y para éstas no todos los ángeles son enviados, y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, a saber, en cuanto que un ángel ilumina a otro: y, según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fué dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva respecto de la antigua. Según esta interpretación, las palabras de la objeción se referían únicamente a los ángeles ministeriales por los que fué dada la ley.

2. El ángel enviado a purificar los labios del profeta fué de los inferiores, según Dionisio; se lo llamó, no obstante, serafín, es decir, abrasador, por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones de los que reciben sus nombres, mediante los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto inmediatamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado en el artículo.

4. En los ministerios divinos hay muchos grados; no hay, pues, inconveniente en que ángeles desiguales sean inmediatamente enviados a realizarlos; de tal modo, sin embargo, que los superiores se envíen para los ministerios más elevados, y los inferiores para los menos.

ARTICULO 3

Utrum angeli qui mittuntur, assistant [a]

Si todos los ángeles que son enviados asisten [72]

Dificultades. Parece que también los ángeles que son enviados son asistentes.

1. Dice San Gregorio: "Son, pues, enviados los ángeles, y asisten; porque, aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito".

2. El ángel de Tobías fué enviado en ministerio. Mas éste dijo él mismo: "Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios". Luego asisten los ángeles que son enviados.

3. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Mas Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job: "Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yavé, y vino también entre ellos Satán". Luego con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben inmediatamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Mas cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Luego asistirá únicamente el ángel supremo; lo cual está en contra de lo que se dice en Daniel: "Y le asistían millones de millones". Luego también asisten los que sirven.

Por otra parte, San Gregorio, sobre aquellas palabras de Job: "¿Por ventura tienen número sus soldados", dice: "Asisten aquellas potestades que no salen a anunciar algo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam angeli qui mittuntur, assistant.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia [7]: **«Et mittuntur igitur angeli, et assistunt: quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen Spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est».**

2. Praeterea, angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: «Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum», ut habetur Tobiae 12,15. Ergo angeli qui mittuntur, assistunt.

3. Praeterea, quilibet angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob 1,6: «Cum assisterent filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Satan». Ergo multo magis angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

4. Praeterea, si inferiores angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. 7,10: «Decies millies centena millia assistebant ei». Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII «Moral.» [8], **super illud Iob 25,3, «Numquid est numerus militum eius? Assistunt», inquit, «illae potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt». Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.**

[a] *Sent.* 2 d.10 a.1; *In Hab.* 1 lect.6; *In Iob* 1 lect.2.

[7] L.c.: ML 76,1255.

[8] C.13: ML 76,20

a los hombres". Luego los que son enviados en ministerio, no asisten.

Respuesta. La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos que sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen inmediatamente sus mandatos, mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Ciertamente que todos los ángeles ven inmediatamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten; pues, como dice San Gregorio, "no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores" [73]. Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, mediante los cuales se comunican a los inferiores. Y, conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, de los cuales es propio, dice Dionisio, ser iluminados inmediatamente por Dios.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

Soluciones. 1-2. Por lo dicho se hace manifiesta la solución de la primera y segunda dificultades, que están tomadas del primer modo de entender la palabra "asistir".

Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur: quia, ut Gregorius dicit II «Moral.» [9], **etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit».**

3. Satanás no se dice que asistiese, sino que se le describe como estando entre los asistentes; porque, como dice San Gregorio, "aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica similar".

Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae

4. Todos los que asisten ven inmediatamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia, y por eso se dice que pertenece a toda la

[9] C.3: ML 75,556.

[10] *De cael. hier.* c.6,7: MG 3,201-209

[11] C.4: ML 75,557.

primera jerarquía ser iluminados inmediatamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las cuales iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios: sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

ARTICULO 4

Utrum angeli secundae hierarchiae omnes mittantur [a]

Si todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados

Dificultades. Parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados.

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Daniel. Mas los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. San Gregorio dice que "son más los que administran que los que asisten". Mas esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Luego todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

Por otra parte, dice Dionisio que "las dominaciones están sobre toda sujeción". Mas ser enviados en ministerio arguye sujeción. Luego las dominaciones no son enviadas en ministerio.

Respuesta. Según lo dicho, ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal, lo cual pertenece, sin duda, a la ejecución

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod angeli secundae hierarchiae omnes mittantur.

1. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. 7,10. Sed angeli secundae hierarchiae non assistunt: illuminantur enim per angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius 8 cap. «Cael. hier.» [12] Omnes ergo angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

2. Praeterea, Gregorius dicit, XVII «Moral.» (cf. nt.8), quod «plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt». Sed hoc non esset, si angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit [13], quod «Dominationes sunt maiores omni subiectione». Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad execu-

[a] *Sent.* 2 d.10 a.3; *In Heb.* 1 lect.6.

[12] § 1: MG 3,240.

[13] § 1: MG 3,237.

tionem divini ministerii. Proprietates autem angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit 7 cap. «Cael. hier.» [14] Et ideo angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem Dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; Virtutes et Potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; «Principis» etiam «est», ut Gregorius dicit [15], «inter alios operantes priorem existere». Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio. Por consiguiente, son enviados a ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las dominaciones no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar; en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución; pues los ángeles y los arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las virtudes y las potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los principados, "propio es del príncipe", dice San Gregorio, "ser el primero entre otros ejecutores". Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, mas no a los cuatro órdenes superiores.

Ad primum ergo dicendum quod Dominationes computantur quidem inter angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur (Dan. 7,10), «Millia millium ministrabant ei», non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, «millia de numero millium». Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, «Et decies millies centena millia assistebant ei». Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod

Soluciones. 1. Las dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros; como los arquitectos nada de la obra ejecutan por su mano, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar [74].

2. El número de los que asisten y de los que ministran se puede razonar de dos modos. Así, San Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten; porque interpreta aquello de "millares de millares le servían", no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera "millares del número de miles". De este modo, el número de los que ministran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: "y diez mil veces cien mil estaban delante de El". San Gregorio sigue en esto a los platóni-

[14] § 1: MG 3,205.

[15] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

cos, los cuales decían que cuanto las cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto son menos numerosas; por ejemplo, cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de ministrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio enseña que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material; de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas; porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que ministran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras "millares de millares" deben entenderse multiplicativamente, como si se dijese: "mil veces millares". Y, como diez veces ciento son mil, si se dijese "diez veces cien mil", se dará a entender que los asistentes eran tantos como los que ministran; pero diciendo "diez mil veces cien mil", los asistentes resultan muchos más que los que ministran.—Estos números no se usan, sin embargo, para significar que los ángeles son solamente tantos como expresan tales números, sino que nos indican que son muchos más; lo cual se quiere dar a entender mediante la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases, cuales son diez, ciento, mil, según advierte Dionisio [75].

quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis: sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor. Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt.

Sed Dionysius ponit, 14 cap. «Cael. hier.» [16], **quod multitudo angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, «millia milliums legitur multiplicative, ac si diceretur, «millies millia». Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, «decies centena millia», daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes: sed quia dicitur, «decies millies centena millia», multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes.—Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit angelorum numerus: sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.**

[16] MG 3,321.

INTRODUCCION A LA CUESTION 113

LOS ANGELES CUSTODIOS

Esta es otra incomparable dignidad del hombre respecto de todos los seres que le son inferiores: que Dios, como parte del cuidado y gobierno que tiene de todas las criaturas, haya destinado un ángel protector y tutelar para cada uno de los hombres a fin de que constantemente le acompañe, le ilumine, le custodie, le defienda, le rija y le gobierne desde los primeros instantes de su existencia hasta su entrada en el cielo para reinar allí después con él por toda la eternidad, si el hombre llega a salvarse y conseguir la bienaventuranza final. Comentando San Jerónimo las palabras del Señor *Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo la faz de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 18,10), exclama: «Tan grande es la dignidad de las almas, que a cada una de ellas destina Dios un ángel custodio desde su nacimiento».

A) Carácter de la creencia en los Ángeles custodios

1. Fuera del cristianismo

Hasta los filósofos y algunos poetas antiguos han dado por supuesto que cada hombre es regido por un genio o espíritu de naturaleza superior, que le acompaña durante toda su existencia. Esta creencia, común a toda la antigüedad, la encontramos constatada en muchas obras de filósofos y poetas, que la dan por supuesta, sin detenerse a probarla [1].

Que los asirios y babilonios tenían también esta creencia, nos lo atestiguan múltiples monumentos de aquellos tiempos. En el *British Museum*, de Londres, se conserva la figura de un ángel que se supone adornó algún regio palacio de Asiria, y que muy bien podría tomarse igualmente por una de nuestras actuales representaciones de los ángeles custodios. En boca de Nabopolasar, padre de Nebuchaznezar el Grande, pone la tradición estas palabras: «El (Marduk) envió una deidad tutelar (un querubín) de gracia para acompañarme en todo lo que emprendí; él hizo que mi esfuerzo tuviera éxito».

Esta creencia universal, fuera del cristianismo, se va desnaturalizando y amortiguando conforme se aleja de la revelación primitiva hasta nuestros días, en que es tenida por una de tantas supersticiones originadas por el sentimiento humano de temor ante lo pro-

[1] En el comentarista Conet pueden verse reunidos muchos textos de estos autores gentiles en que se supone como universal tal creencia (*Clipeus* tr.7 disp.16 n.3). Aunque su repertorio de éstas pueda en parte tacharse de falto de crítica, con razón exclama todavía este comentarista al ver la verdad neciamente negada por el heresiarca Calvino: «Es verdaderamente incomprensible que esta verdad, que ni para los gentiles y paganos estuvo oculta, fuese desconocida de Calvino» (ibid.).

pia insuficiencia, y por el desconocimiento de las ciencias respecto de las fuerzas ocultas de la naturaleza. Ciertamente que esta creencia no tiene en el paganismo el carácter simpático y encantador exclusivamente protector de nuestros ángeles custodios. Pero no se puede dejar de ver en ella una manifiesta adulteración de nuestra fe cristiana en la custodia angélica, teniendo en el fondo ambas creencias un mismo origen y un significado substancialmente idéntico.

2. En la Revelación cristiana

En las Sagradas Escrituras casi siempre se nos presentan o mencionan los ángeles como mensajeros de Dios a los hombres, constituyendo, por tanto, este carácter de mensajeros una verdad de fe. Se insinúa o se supone en el sagrado texto, algunas veces, que esta misión de los ángeles protectores está vinculada a personas particulares con carácter ordinario, permanente, personal, la cual es equivalente a la custodia angélica individual. Pero nunca se afirma esta verdad de un modo incontrovertible. Y como la Iglesia tampoco ha dado una definición expresa, la custodia angélica individual no es todavía una verdad explícita de fe divina. Pero tiene en el pueblo cristiano un arraigo tan fuerte como le tienen pocas otras verdades, lo cual no deja de ser alguna garantía de la misma.

El Antiguo Testamento nos da una enseñanza especial sobre estos ángeles custodios. Más bien que enseñarnos explícitamente tal verdad, parece darla por supuesta en sus narraciones. Al bendecir Israel a sus nietos los hijos de José, dice: *Que el ángel que me ha librado de todo mal, bendiga a estos niños* (Gen. 48,16). En el Exodo (23,23) dice Dios a Moisés: *Yo mandaré a un ángel ante ti para que te defienda en el camino y te haga llegar al lugar que te he dispuesto. Acátale y escucha su voz, no le resistas, porque no perdonará vuestras rebeliones y porque lleva mi nombre. Pero si le escuchas y haces cuanto él te diga, yo seré enemigo de tus enemigos..., pues mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos*, etc. Son exactamente el carácter y los múltiples oficios que nosotros asignamos hoy a nuestros ángeles custodios. En la profecía de Baruc (2,2) leemos: *Mi ángel está con vosotros y es quien vela por vuestras almas.* Cantando el salmista (Ps. 90, 11) la providencia de Dios con el justo, dice: *Te encomendará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.* Puede decirse que no hay libro del Antiguo Testamento en que no se haga alguna referencia a esta doctrina.

La enseñanza se hace más precisa en el Nuevo Testamento, donde los textos menos explícitos del Antiguo obtienen una confirmación en las siguientes palabras de Cristo nuestro Señor: *Mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 18,10). En estas palabras se afirman dos cosas: que aun los pequeñuelos tienen *sus* ángeles custodios (¿cada uno el suyo?), y que éstos no interrumpen la visión beatífica de Dios al descender a la tierra para atender y proteger a sus custodiados. Se ha querido ver, en efecto, en este texto una enseñanza explícita de los ángeles custodios individuales. Pero el texto no parece, sin embargo, tan explícito como para dar por supuesta mediante él tal enseñanza dogmática.

La Biblia parece incluso sancionar la idea de que también las colectividades o personas morales, como reinos, ejércitos, comunidades, iglesias, etc., tienen señalados sus ángeles custodios particulares. En el Antiguo Testamento es frecuente que los ángeles precedan a los ejércitos de Israel y luchen con ellos, dándoles la victoria (Ex. 14,19; 2 Reg. 19,36; Is. 37,36; 1 Mach. 7,41). Es clásico en esta materia el texto del capítulo 10 de Daniel, en que se nos presentan luchando entre sí por sus respectivos reinos el ángel del reino de Persia y Miguel, el ángel tutelar de Israel. A la interpretación de este pasaje dedica Santo Tomás el artículo octavo de la presente cuestión.

En el Apocalipsis (c.1 y 2) se nos habla literalmente de los siete ángeles que custodian las siete iglesias, como si cada uno de estos siete ángeles estuviese destinado, respectivamente, a cada una de las iglesias. Sin embargo, este pasaje, que a primera vista no dejaría ningún lugar a duda sobre la existencia de ángeles custodios de las iglesias, pierde todo su valor demostrativo al ser dudosa en el texto la significación de la palabra *ángel*, e incluso de la palabra *iglesia*. La versión bíblica española de Nácar-Colunga se inclina a creer que la palabra *ángel* significa aquí «el espíritu que informa a las iglesias, personificado en sus pastores».

3. En los Santos Padres

Es sentir prácticamente unánime de los Santos Padres que, como están los ángeles encargados de poner en ejecución las leyes divinas respecto del mundo físico, con mayor razón lo están de custodiar a los hombres, de los que tiene Dios una providencia más especial que de todo el resto de la creación sensible, y que, por su libertad y carácter moral, necesitan más de esta protección divina individual. Los Santos Padres suelen equiparar y aun suponer muy superiores cada uno de los individuos humanos a cada una de las especies no racionales. Casi todos ellos han escrito las más bellas de sus páginas sobre esta verdad, que, a imitación de la Sagrada Escritura, más bien que enseñarnosla teóricamente, la dan siempre por supuesta e indubitable[7]. Recuérdense las hermosas homilías (11-14: L 118,233) de San Bernardo sobre el salmo 90. En una de ellas, después de mencionar los múltiples y diversos oficios que los ángeles ejercen con cada uno de nosotros, nos apostrofa el Santo melifluo de este modo:

«Mando a sus ángeles guardarte en todos los caminos. ¡Cuánta reverencia debe infundirte esta palabra, cuánta devoción debe inspirarte, cuánta confianza debe darte! Reverencia por su presencia, devoción por su benevolencia, confianza por su custodia. Anda siempre con toda circunspección, como quien tiene presentes a los ángeles en todos sus caminos... ¿Cómo te atreverías a hacer en su presencia lo que no harías estando yo delante? ¿Dudas acaso que está presente al no verle?... Seamos, pues, devotos, seamos agradecidos a custodios tan dignos de aprecio, correspondamos a su amor, honrémosles cuanto podamos, cuanto debemos»[8].

---

[7] En *Revista de Espiritualidad* (n.30-31 [1949] p.438 ss.) pueden verse cronológicamente expuestos textos de casi todos los Santos Padres y doctores referentes a este punto de piedad y doctrinal.

[8] *In Ps.* 90 serm.12: ML 183,233

Ya hemos visto cómo exclamaba San Jerónimo: «Grande es la dignidad de las almas humanas, pues que tiene cada una un ángel destinado a su guarda desde el instante de su nacimiento» (*In Mt.* 3,18.10; ML 27,130); «No dejó Dios a nuestra debilidad sin ayuda—dice San Gregorio Niseno—, sino que destinó al auxilio de la vida de cada uno de nosotros un ángel de naturaleza totalmente incorpórea» (*De vita Moysis:* MG 44,337). Y así hablan todos los demás Padres de la Iglesia.

Unicamente advertimos en ellos estas tres diferencias respecto a la presente materia: 1.ª Algunos, como San Basilio [4] y, al parecer, San Juan Crisóstomo [5], no extienden este privilegio de la custodia engélica individual más que a los fieles, a los bautizados. 2.ª Algunos, siguiendo en esto al autor de las *Sentencias* [6], suponen que un mismo ángel está al cuidado de varios individuos humanos, si no simultáneamente, al menos sucesivamente: mientras que la casi totalidad de los Padres dan por supuesto un ángel distinto para cada uno de los hombres, bautizados o no bautizados, bien sea que los ángeles comiencen a ejercer esta misión individual al instante de la concepción o al del nacimiento de cada hombre [7]. 3.ª Otra divergencia entre los Santos Padres es que algunos de ellos suponen señalados para cada hombre dos ángeles, uno bueno y otro malo. La misión del ángel malo sería estar siempre al lado del hombre que le corresponde, acechándole constantemente, acosándole, hostigándole, facilitándole y aprovechando toda clase de ocasiones para incitarlo a pecar. Este ángel malo de cada hombre sería señalado para tal fin, no por Dios, sino por los supremos ángeles malos. La finalidad de Dios al permitir esto sería dar a los hombres ocasión de ejercicio constante de lucha y de aumento de mérito al resistir este asedio tan prolongado. «A cada uno de los hombres—dice Orígenes—nos asisten dos ángeles, uno de justicia y otro de iniquidad. Cuando brotan en nuestra alma sentimientos de justicia y en nuestro corazón prenden pensamientos sanos y buenos, no dudemos que es el ángel del Señor el que nos guía. Mas, si surge la idea de mal en nuestra mente, estemos ciertos que el ángel del demonio es el que nos inspira. Opino, pues, que cada hombre tiene a su lado dos ángeles, con empleos y finalidades bien distintas para cada uno, uno para incitar a los hombres al bien y otro para excitarles al mal» [8].

De igual modo opinan Herman [9], San Gregorio Niseno [10], Casiano [11], Hugo de San Víctor [12] y algunos escritores eclesiásticos antiguos, de los cuales ha pasado esta doctrina a ciertos libros modernos de piedad poco fundada.

En el origen de esta opinión habrá tenido su parte el error de los gentiles, que señalaban dos genios o espíritus para cada hombre. No es creíble, sin embargo, ni parece conforme a la benéfica Providencia divina que el paralelismo entre las líneas del bien y del mal se haya de extender hasta este punto. Nunca la Iglesia ni el común de los Santos Padres aceptaron esta doctrina, ni se encontrará para ella fundamento alguno sólido en la Sagrada Escritura o en Santo Tomás. Permite Dios que seamos, a veces sin tregua, instigados al mal por el demonio, el mundo y la carne, como veremos en la cuestión siguiente sobre los demonios tentadores. Pero no hay ningún argumento ni se ve ninguna conveniencia para creer que nos haya deparado Dios o que haya permitido que nos haya deparado el príncipe cacodemonio un espíritu insidioso que nos acompañe de continuo en los caminos de la vida, como El nos ha destinado un ángel bueno custodio que nos prevenga y nos defienda en todos los peligros. Los niños y los amentes no tienen posibilidad de ejercer la virtud, y, por tanto, sería para ellos inútil ese espíritu maligno cuyo único oficio fuese tentarles o inducirles al mal. Los demás hombres tienen suficientes materia y estímulos para la virtud sin necesidad de un ángel malo inseparable de ellos. Tienen, otrosí, los hombres suficiente malicia, junto con la de sus enemigos comunes, para su posible perdición.

Santo Tomás hace mención de esta opinión peregrina, atribuyósela incidentalmente a San Jerónimo [13], sin admitirla ni rechazarla, al comentar al Maestro de las *Sentencias*, que parece haberla admitido [14]. Pudiera suponerse que el Santo la admite, implícitamente, al equiparar en cierto sentido el asedio diabólico a la guarda angélica en la dificultad tercera del artículo tercero, cuestión 114. Pero la solución de esta misma dificultad es suficientemente clara y luminosa, no sólo para deshacer toda duda a este respecto, sino también para hacer ver que no hay ninguna necesidad ni conveniencia en suponer la existencia de tales demonios inseparables de cada hombre en particular. El hecho de que al final del artículo cuarto de esta misma cuestión se suponga un demonio torturador para cada uno de los condenados, como un ángel corelnante para cada uno de los bienaventurados, no prueba nada en favor de estos demonios tentadores individuales. Entre los grandes comentaristas de Santo Tomás, Báñez es el único que se hace eco de esta rara opinión y parece no haber vacilado en admitirla [15].

B) ¿Es de fe la creencia en los Ángeles custodios individuales?

Algunos teólogos, siguiendo a Catarino, han defendido ser ésta una verdad de fe explícita en todo rigor. Cayetano y la opinión más común lo niegan. La Iglesia nada ha definido explícitamente sobre los ángeles custodios individuales ni sobre los ángeles particulares para las colectividades morales, sean éstas de tipo meramente civil o de

[4] *Homil. in Ps.* 43.
[5] *Homil.* 3 *in Epist. ad Col.*
[6] *Sent.* 2 d.11 n.3.
[7] Algunos autores cristianos, como Tertuliano (*De anima* c.57), imbuídos por los prejuicios de la doctrina platónica de la preexistencia de las almas y por otros autores paganos, adelantan incluso a la concepción la custodia angélica. La opinión de los que restringen la custodia angélica individual a los bautizados procede tal vez de que la Iglesia en los ritos del bautismo invoca a Dios para que se digne enviar del cielo sobre el bautizado su ángel que *le guarde*, etc.: «...et mittere digneris sanctum angelum tuum de caelis *qui custodiat*», etc. También puede haber influído en esta opinión el texto sagrado del salmo 90 (v.11), en que se presenta la encomienda angélica como una de las providencias especiales de Dios con el justo.
[8] *In Lc.* homil.12: MG 13,1829.
[9] *M. And.* 6,2,1: MG 11,928.
[10] *De vita Moysis:* MG 44,337.
[11] *Coll.* 8,17: ML 49,750.
[12] *De sacramentis fidei christianae* l.1 p.5.ª c.31: ML 176-271.

[13] *Super Dan.* c.7.
[14] *Sent.* 2 d.11 q.2 a.5.
[15] *Comment. in I P.* q.113 a.2.

tipo religioso. En la Sagrada Escritura tampoco nos consta de una manera clara y definitiva este hecho, como nos consta el hecho, de fe explícita por consiguiente, de que los ángeles son enviados a los ministerios humanos y, por tanto, a proteger y custodiar, al menos ocasionalmente, a los hombres.

Aunque la Iglesia no lo haya definido explícitamente, esta doctrina de los ángeles custodios individuales y permanentes para cada hombre en particular pertenece, sin ningún género de duda, al magisterio ordinario de la misma, que prácticamente la sanciona en su liturgia; de un modo particular, al celebrar universalmente la fiesta de los Angeles Custodios (2 de octubre), y en el impulso que da a este respecto a las manifestaciones de vida piadosa de los fieles, y, finalmente, en el Catecismo del concilio de Trento, quizá el más importante órgano de expresión de este magisterio ordinario, en el cual se dice:

«La providencia de Dios ha dado a los ángeles el ministerio de custodiar al género humano y *de estar siempre al cuidado de cada uno de los hombres* para que no les acontezca mal alguno grave. Porque, así como los padres, cuando sus hijos han de hacer viajes peligrosos y expuestos, les dan para el camino guardas y defensores en tales peligros, así el Padre celestial, en este viaje que hacemos hacia la patria celeste, nos ha designado *ángeles individuales* para que, protegidos con su ayuda y diligencia, evitemos las asechanzas ocultas e insidiosamente preparadas por el enemigo... y bajo su amparo nos conservemos en el camino recto» [16].

De todo esto concluye Suárez, en su propia terminología, que «la aserción de la custodia individual de los ángeles para cada uno de los hombres es *católica*. Pues, aunque no esté expresamente revelada en la Sagrada Escritura ni definida por la Iglesia, está aceptada con tal consentimiento por la Iglesia universal y tiene tal fundamento en la Sagrada Escritura según la entienden los Santos Padres, que no parece poder negarse sin temeridad y sin evidente peligro de error» [17].

C) Ministerios que ejercen los Ángeles custodios

Nada más efectivo y universalmente benéfico que esta guarda de nuestros ángeles custodios. Como principales efectos de ella se enumeran los siguientes: *a*) Los ángeles custodios libran constantemente a sus protegidos de innumerables males y peligros, así del alma como del cuerpo: *Que el ángel que me ha librado de todo mal*—dijo Israel a su hijo José—*bendiga a estos niños* (Gen. 48,10). *b*) Contienen a los demonios para que no nos hagan todo el mal que ellos desearían hacernos: recuérdese la historia de Tobías. *c*) Excitan de continuo en nuestras almas pensamientos santos y consejos saludables (Gen. c.16 y 18; Act. c.5.8.10). *d*) Ponen ante Dios nuestras oraciones, no porque Dios, omnisciente, necesite de esto para conocerlas, sino para que las oiga benignamente, e imploran por sí mismos los auxilios divinos que nos ven necesitar, cuando a lo mejor nosotros ni siquiera percibimos que necesitamos o que recibimos tales auxilios (cf. Tob. c.3 y 12; Act. c.10). *e*) Iluminan nuestros entendimientos, proporcionándonos las verdades de modo más fácil de comprender mediante el influjo que pueden ejercer directamente en nuestros sentidos interiores y exteriores. *f*) Nos asisten particularmente en la hora de la muerte, cuando más lo necesitamos. *g*) Es opinión piadosa de los teólogos que los ángeles custodios respectivos acompañan las almas de sus protegidos o custodiados al purgatorio o al cielo después que éstos mueren, como acompañaban las de los antiguos patriarcas al seno de Abrahán; efectivamente, en la recomendación del alma después de la muerte de los fieles canta la Iglesia: «Salid a su encuentro, ángeles del Señor, recibiendo su alma, poniéndola en presencia del Altísimo...; que los ángeles te lleven al seno de Abrahán. *h*) Créese también piadosamente que los ángeles custodios atienden las oraciones suplicatorias dirigidas por los fieles a las almas de sus custodiados cuando éstas se encuentran todavía en el purgatorio «en estado no de socorrer, sino de ser socorridas» (2-2 q.83 a.11 ad 3); de hecho, las súplicas hechas a las almas del purgatorio se dice que son de las más efectivas. *i*) Por último, acompañarán eternamente en el cielo a sus custodiados que consigan la salvación «no para protegerlos, sino para reinar con ellos» (1 q.113 a.4) y «para ejercer sobre ellos algunos ministerios de iluminación» (1 q.108 a.7 ad 3).

[16] P.4.ª c.9 n.4.
[17] *De angelis* 6,17.18.

D) Culto a los Ángeles custodios

Después de enumerar San Bernardo los beneficios que los hombres reciben de sus ángeles custodios, exclama: «¡Cuánto te debe esta palabra inspirar la reverencia, ocasionar la devoción, aumentar la confianza; le debes a tu ángel custodio reverencia por la presencia, devoción por la benevolencia, confianza por la guarda» [18]. Parte de estos deberes hacia nuestros ángeles custodios los cumplimos mediante el culto que les damos. El culto oficial o público de los santos ángeles custodios, o sea su fiesta en el rezo del Oficio divino, comenzó, como tantas otras fiestas y cultos, por ser local, viniendo después a hacerse universal en la Iglesia católica.

La afirmación de M. J. Turnel [19], según la cual los Santos Padres y doctores de la Iglesia condenaron todo culto a los ángeles custodios durante los cinco primeros siglos de la era cristiana, queda desmentida por la autoridad de San Justino, que escribía en el siglo II: «Bonorum angelorum exercitum et spiritum propheticum colimus et adoramus» [20].

El Breviario reformado de San Pío V (1568) no retuvo esta fiesta. Sin embargo, pronto comenzaron las peticiones de Iglesias particulares para que se les permitiese incluirla como suplemento. Córdoba (1579), Toledo y Valencia (1582) fueron las primeras diócesis en pedirlo a Roma, según afirma Baumer [21], tomándolo de los documentos del Dr. Schmid publicados en *Tubinger Quartalschrift*. Clemente X hizo el rezo de esta fiesta obligatorio para toda la Iglesia universal, con rito doble, que elevó después a doble mayor León XIII el 5 de abril de 1883. La fiesta de los Santos Angeles Custodios se celebra actualmente en toda la Iglesia el día 2 de octubre [22]. Estas po-

[18] *Serm.* 12 n.6, sobre el salmo 90, *Qui habitat*: ML 183,233.
[19] *Revue d'histoire et de littérature chrétiennes* t.3 p.570 (1898).
[20] *Apol.* 1,6: PG 22,193.
[21] *Histoire du Breviaire* II 223 (trad. de «Geschichte des Breviers»).
[22] Sobre el culto de los ángeles custodios pueden verse G. Bareille, *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Eglise*, en «Revue thomiste», marzo 1900; Bertis Hen-

meras indicaciones sobre el culto de los ángeles custodios son suficientes para elaborar con ellas el argumento que puede fundarse en el «Lex orandi, lex credendi» en favor de la creencia en estos bienaventurados, benéficos espíritus.

E) Exposición de Santo Tomás

Santo Tomás desenvuelve la cuestión de los santos ángeles custodios en ocho artículos. Sobre el desarrollo de la cuestión en estos ocho artículos ha podido escribir con razón el P. Isidro de San José, O. C. D., lo siguiente:

«Preciso es confesar aquí también que pocas cosas nuevas han añadido a esta doctrina los teólogos posteriores. En general se vienen a reducir a hacer extensivo, con más o menos amplitud, el beneficio de la tutela angélica a las colectividades, sean civiles o religiosas; a concretar los efectos de dicha custodia con cierta explicitud; a determinar correlativamente los oficios del guardián angélico y los deberes del hombre con relación a su ángel custodio. Todo ello, si bien se mira, está contenido en germen, y aun en fruto con caracteres de madurez, en la cuestión 113 de la Primera Parte de la *Suma Teológica* del Gran Doctor de Aquino» [22].

a) En el primero de estos artículos establece el Santo el hecho de la custodia angélica. El principio general de que «Dios gobierna las cosas inferiores ordenadamente por las superiores» lo formula aquí el Santo en el sentido de que «los seres mudables y variables son universalmente regidos por los inmutables e invariables, para luego deducir de la insuficiencia o inestabilidad múltiples del conocimiento y de la afectividad humanas la conclusión de que los hombres son custodiados por los ángeles. Esta mayor instabilidad y variabilidad del hombre respecto a todos los seres inferiores, debidas precisamente a lo que le hace inmensamente superior a ellos y más excelente que ellos, que es su naturaleza intelectual y libre, es lo que precisamente le hace necesitar, según el Santo, una providencia especial de Dios (a.1).

b) En el artículo segundo pregunta el Santo si un mismo ángel guarda a todos los hombres custodiados o al menos a muchos, o si, por el contrario, para cada hombre custodiado hay un ángel custodio distinto. Santo Tomás, siempre consecuente con su elevada concepción de la persona del hombre, afirma que hay un ángel distinto para cada hombre custodiado; ni siquiera admite, como lo admitía el Maestro de las Sentencias, que un mismo ángel guarde sucesivamente a varios hombres, es decir, según van éstos sucediendo en la vida mortal (cf. 1 q.108 a.7 ad 3; q.113 a.4). Se fija para esto en dos cosas: en la incorruptibilidad de las almas humanas, que las hace equivaler cada una de ellas, individualmente, a las especies de seres inferiores, y en la existencia sin fin de todo el hombre después de la resurrección. Si es probable que a cada una de las especies haya destinados diversos ángeles custodios por la permanencia de aquéllas, racionalmente se debe también suponer que sean distintos los ángeles custodios para cada uno de los hombres custodiados (a.2).

MAS, *Les Anges*, c.15; NILLES, *Kalendarium Manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis* (Innsbrück 1896).

[22] *Revista de Espiritualidad* n.30-31 (1949) p.273.

c) Los ángeles custodios de cada uno de los individuos humanos ¿pertenecen todos al ínfimo de los nueve coros angélicos? Así lo cree y afirma Santo Tomás, distinguiendo entre la custodia individual de cada hombre y la custodia de las diversas colectividades humanas o de la universalidad de los seres y señalando para estos últimos ministerios ángeles de los coros y hasta de las jerarquías superiores, conforme a lo que ha determinado en el artículo segundo de la cuestión anterior (a.3). Dentro del coro ínfimo admite, sin embargo, categorías en los ángeles custodios correspondientes a las diversas categorías de los hombres dentro de una misma naturaleza específica (a.2 ad 3 y a.3 ad 1).

d) En el artículo segundo ha probado el Santo que cada uno de los hombres custodiados es custodiado por un ángel distinto. Ahora prueba en el artículo cuarto que todos y cada uno de los hombres son custodiados, y, por tanto, todos y cada uno de los hombres son custodiados por un ángel distinto. Esta custodia individual para cada hombre parece deducirla el Santo de la naturaleza racional de cada hombre (a.4 ad 3, y a.5) y de la necesidad que todos y cada uno tienen de que se les dé una defensa superior contra los peligros de todo género que los acechan en la vida mortal, como se dan guías seguros a los caminantes que van por caminos peligrosos e inseguros (a.4). Incluso para Cristo, en su estado y condición de viador, supone el Santo un ángel custodio, «no para custodiarlo como superior, sino para servirle como inferior» (ad 1). Ni los infieles y el mismo anticristo están privados, según el Santo, de esta custodia angélica, que, «si no les sirve para hacer buenas obras y conseguir su salvación eterna, les sirve al menos para que a sí y a otros no hagan tanto mal como quisieran y pudieran hacer» (ad 3).

e) Acerca del tiempo en que comienza la custodia angélica individual ha habido tres opiniones [24]: 1) según unos, comienza esta custodia en el instante de la infusión del alma en el cuerpo; 2) según otros, en el momento de nacer; 3) y según unos terceros, en el momento de recibir el bautismo [25]. Santo Tomás aceptó de joven la primera de estas sentencias, como puede verse en su comentario al libro II de las *Sentencias* (d.11 q.1 a.3 ad 3). Pero aquí en la *Suma* cambia de opinión y sigue la segunda sentencia, sin mencionar siquiera la primera si no es para refutarla en la solución de la tercera dificultad (a.5). En el cuerpo del artículo rechaza la tercera sentencia y aprueba la segunda, fundado en que la custodia angélica no es un beneficio del hombre en cuanto cristiano, sino en cuanto hombre, como ha dicho en el artículo primero y en el cuarto de esta misma cuestión, y por eso, como debe tenerle todo hombre (a.4), así debe tenerle cada uno desde el momento en que tiene por separado la naturaleza humana, que es al nacer. En la solución tercera rechaza la opinión que antes había sostenido, porque «el niño antes de nacer es como algo de la madre, y así es probable que sea custodiado por el mismo ángel custodio de ésta».

[24] Dejando aparte el error de Orígenes, que, imbuído por los prejuicios de la doctrina platónica de la preexistencia de las almas, adelantó la custodia individual incluso a la concepción humana.

[25] Pueden verse estas opiniones expuestas en ZUBIZARRETA, *De Deo creatore* q.44 a.3

f) ¿Por cuánto tiempo acompañará el ángel custodio a su custodiado? ¿Le acompañará siempre y en todo momento en esta vida o le abandonará cuando éste, rehusando oírle y seguirle, peca? ¿Le abandonará, al menos, mientras el ángel está en el cielo contemplando a Dios? ¿Le acompañará también cuando el hombre, conseguida ya inamisiblemente su bienaventuranza completa, no tenga ningún peligro de qué ser preservado? En ninguno de estos casos ni nunca se separa el ángel de su custodiado. La custodia angélica, como se ha dicho, es parte de la providencia especial que Dios tiene del hombre como criatura racional, y el hombre, como todas las demás cosas, nunca queda totalmente privado de la providencia de Dios, que le compete en conformidad con su naturaleza racional y libre. Se dice que el ángel, como Dios, abandona en parte al hombre, en cuanto no le impide caer en tribulación e incluso en el pecado según los justos juicios de Dios (a.6). Mientras el ángel ve a Dios en el cielo, no necesita perder de vista a su custodiado en la tierra ni necesita de tiempo para salvar la distancia local que los separa y acudir a socorrerlo en el instante en que le ve necesitar de ayuda (ad 3).

No dice el Santo que los ángeles custodios estén a un mismo tiempo en el cielo contemplando a Dios y en la tierra atendiendo a sus protegidos, lo cual es imposible, sino que, estando en el cielo y sólo en el cielo, desde allí están como presentes a sus protegidos al conocer todo lo que a éstos acontece en la tierra y pueden presentarse ante ellos o protegerlos sin la menor dilación de tiempo para salvar la distancia que los separa. Olvidando Cayetano por un momento su lenguaje habitual, dice sobre esta respuesta del Santo que como la madre, aunque ocupada en sus faenas domésticas, vela constantemente y con solicitud indeficiente sobre su niño y acude a su primer vagido a socorrerle y consolarle, así el ángel custodio, estando en el cielo, no abandona a su custodiado en cuanto al efecto, pues vela sobre él y puede acudir en su socorro cuando fuere menester. En la oración de la fiesta del Arcángel San Miguel, el 29 de septiembre, expresa la Iglesia este mismo pensamiento: «¡Oh Dios, que en admirable orden dispones los ministerios de los ángeles y de los hombres!, concédenos propicio que por aquellos tus ministros que asisten siempre ante ti en el cielo sea defendida nuestra vida aquí, en la tierra».

g) A la cuestión de si los ángeles custodios sufren a consecuencia de los males que acontecen a sus protegidos, contesta el Santo que los ángeles «no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres» (a.7). Toda clase de dolor o sufrimiento es incompatible con la bienaventuranza final, una vez adquirida ésta. El dolor de los ángeles, como el de los santos, el de la Virgen y el de Dios, cuando se les atribuye, es metafórico, es decir, obran y se nos manifiestan a veces en su actitud todos los bienaventurados *como si* realmente sufriesen, para indicarnos que desaprueban nuestro mal obrar y les causaría dolor si fuesen capaces de ello, y para indicarnos también y principalmente que debe dolerse y apartarse de este mal obrar nuestra voluntad. No hay en esto, sin embargo, ninguna ficción ni se debe concebir tal dolor como la actitud mental de la filosofía kantiana o del «como si» ante la incertidumbre de que existan o se perciban las cosas objetivamente. Obran los ángeles, los santos y Dios así no a consecuencia del dolor propio, del cual están bien libres y bien ciertos de ello, como quieren que estemos también nosotros, sino como un medio para inspirarnos y conseguir nuestro saludable dolor y arrepentimiento. Nuestros pecados en sí mismos son contrarios a su voluntad, y de esta contrariedad procede su dolor metafórico, o sea los signos de dolor; pero, considerando el pecado dentro del plan y orden universales de la justicia divina, según los cuales Dios permite que algunos hayan de sufrir y se les tolere pecar, no es contrario a su voluntad, como no lo es tampoco a la voluntad de Dios, con la cual está siempre absoluta y completamente conforme la voluntad de todos los bienaventurados. Recuérdense los artículos 7 y 8 de la cuestión 103. Ni siquiera sufren con la condenación eterna de sus protegidos (ad 2), como tampoco sufrirán los bienaventurados al ver en el infierno a algunos de sus familiares o allegados (cf. *Suppl.* q.94 a.2).

h) Por último, con ocasión de un texto del profeta Daniel (c.10 v.13), pregunta el Santo si entre los ángeles custodios puede haber lucha o discordia de voluntades. Responde que nunca hay ni puede haber entre ellos verdadera contrariedad de voluntades (a.8). Los ángeles todos quieren únicamente lo que quiere Dios, y sus voluntades están siempre conformes entre sí. Pero, como acontece a veces que los méritos y deméritos de las diversas naciones o individuos a ellos encomendados parecen contrarios, y los ángeles custodios respectivos de tales naciones o individuos no saben cuál es en cada caso el juicio de Dios sin que El se lo revele, por eso se dice que se oponen unos ángeles a otros al consultar la voluntad divina sobre méritos opuestos, no porque sus voluntades sean contrarias, sino porque son contrarias las cosas por las cuales se interesan y sobre las cuales preguntan a Dios. El conflicto entre ellos procede de un conocimiento incompleto de los planes divinos, y cesa todo conflicto en el momento en que se conocen estos planes. Esta lucha entre los ángeles se ha de entender no sólo sin que realmente disientan en nada sus voluntades, sino también sin el más mínimo menoscabo de su santidad y bienaventuranza, pudiéndose hermanar muy bien con ambas cosas el que sientan cada uno de ellos interés y celo por sus respectivos clientes. Hay siempre entre ellos conformidad formal o de fin, puesto que todos quieren que se cumpla la voluntad de Dios; pero no siempre hay conformidad material, por ignorar a veces cuál sea esta voluntad y qué es lo que deben desear o el aspecto bajo el cual Dios lo desea (*Sent.* 1 d.10 a.3).

CUESTION 113

(In octo articulos divisa)

De custodia bonorum angelorum

De la guarda de los ángeles buenos

Debemos pasar ahora a considerar la guarda de los ángeles buenos y la guerra que hacen los malos.

Acerca de lo primero hay ocho cuestiones:

Primera: si los hombres son custodiados por los ángeles.

Segunda: si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto.

Tercera: si el custodiar a los hombres pertenece sólo a los ángeles del último orden.

Cuarta: si todos los hombres tienen su ángel custodio.

Quinta: cuándo comienza la guarda del hombre por el ángel.

Sexta: si el ángel guarda siempre al hombre.

Séptima: si el ángel sufre con la perdición de su custodiado.

Octava: si hay conflictos entre los ángeles por motivo de la custodia.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum, et de impugnatione malorum (cf. q.111 introd.; q.114).

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum homines ab angelis custodiantur.

Secundo: utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.

Tertio: utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.

Quarto: utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.

Quinto: quando incipiat custodia angeli circa hominem.

Sexto: utrum angelus semper custodiat hominem.

Septimo: utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo: utrum inter angelos sit pugna ratione custodiae.

ARTICULO 1

Utrum homines custodiantur ab angelis [a]

Si los hombres son custodiados por los ángeles

Dificultades. Parece que los hombres no son custodiados por los ángeles.

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Mas el hombre puede guardarse a sí mismo mediante el libre albedrío, y lo sabe también mediante el conocimiento de la ley natural.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab angelis.

1. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

Luego el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Donde hay un custodio más fuerte, está demás el más débil. Mas los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del salmo: "No dormirá, no dormitará, el que guarda a Israel". Luego no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

2. Praeterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi 120,4: «Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel». Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. La perdición del custodiado se atribuye a negligencia del que le guarda; por lo cual se dijo a uno: "Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya". Mas cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres, lo cual es falso manifiestamente. Luego los ángeles no son custodios de los hombres.

3. Praeterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis: unde dicitur culdam, III Reg. 20,39: «Custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius». Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes angeli, si eorum custodiae homines essent commissi: quod patet esse falsum. Non igitur angeli sunt hominum custodes.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Te cometerá a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos".

Sed contra est quod dicitur in Psalmo 90,11: «Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis».

Respuesta. Es manifiesto que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres movibles y variables son movidos y gobernados por las inmóviles e invariables; como los cuerpos todos por las substancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son substancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables.—Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por tanto, fué necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen éstos dirigidos y movidos hacia el bien.

Respondeo dicendum quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. — Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.1.

Solutiones. 1. Mediante el libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente, porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural, que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente; porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en el libro de la Sabiduría: "Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados". Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. Para obrar bien se necesitan dos cosas. Primeramente, que el afecto esté inclinado al bien; lo cual hace en nosotros el hábito de la virtud moral. En segundo lugar, que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud; lo cual atribuye Aristóteles a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda inmediatamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Mas, en cuanto a lo segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como queda dicho.

3. Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres.—El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso or-

Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter: quia infirmatur circa effectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter: quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9,14: «Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae». Et ideo necessaria fuit homini custodia angelorum.

Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum: quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis: quod quidem Philosophus [1] attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus angelis, ut supra habitum est (q.111 a.1).

Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab instigatione bonorum angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae angelorum, sed malitiae hominum. — Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est: sicut etiam quod praeter ordinem naturae miracula fiunt.

[1] *Ethic.* 6 c.12 n.6 (Bk 1144a8); S.Th., lect.10 n.1268.

dinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTICULO 2

Utrum singuli homines a singulis angelis custodiantur

Si a cada hombre custodiado corresponde un ángel custodio distinto [76]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis angelis custodiantur.

1. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

2. Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit [2]. Sed cum omnes angeli sint inaequales, ut supra (q.50 a.1) dictum est, solus unus angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus angelus solus est qui immediate custodit homines.

3. Praeterea, maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium: cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium [3], videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis angelis.

Sed contra est quod Hieronymus [4], exponens illud Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelis» dicit: «Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui angelum delegatum».

Dificultades. Parece que no hay para cada hombre custodiado un ángel distinto.

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Mas un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Luego con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores mediante los seres intermedios, como dice Dionisio. Mas, como todos los ángeles son desiguales, según hemos dicho, solamente hay un ángel entre el cual y los hombres no haya algún ángel intermedio. Luego es uno sólo el ángel que inmediatamente guarda a los hombres.

3. Los ángeles mayores se destinan a los oficios más elevados. Mas guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Luego, no habiendo más que un ángel que no sea mayor que algún otro, según dice Dionisio, parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

Por otra parte, exponiendo San Jerónimo las palabras "sus ángeles en el cielo", dice: "Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia".

[2] *De cael. hier.* c.4.13: MG 3,181-300.
[3] Ibid. c.10 § 2: MG 3,273.
[4] L.3: ML 26,150.

Respuesta. Angeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. La razón de esto es porque la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. Mas la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad; pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales; lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es, por otra parte, manifiesto que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios se ha en relación con cada uno de los hombres en particular como se ho en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según San Gregorio, diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas; por ejemplo, las potestades, a ahuyentar a los demonios; las virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Luego es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos hombres [77].

Soluciones. 1. A un mismo hombre se le destina guardián por muchos conceptos. Ya sea en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. O ya sea en cuanto forma parte de una

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas: quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales: quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent: circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium[a], diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta Potestates ad arcendos daemones, Virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli eiusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis: et sic homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii: et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (q.112 a.3 ad 4), angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo: sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est: nam aliquis infimus angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos angelos sub se quos illuminat.

Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. 33,11-12: «In multitudine disciplinae Domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit». Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

[a] *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251

colectividad, y, en este concepto, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al cual pertenece proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tales. De ahí que a los diversos hombres se destinan diversos ángeles que les guarden.

2. Como queda dicho, todos los ángeles de la primera jerarquía son inmediatamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas; pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores; pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo, y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que inmediatamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los cuales ilumina.

3. Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello del Eclesiástico: "Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló". Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro [78].

ARTICULO 3

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum [a]

Si guardar a los hombres pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles

Dificultades. Parece que guardar a los hombres no pertenece exclusivamente al ínfimo orden de ángeles.

1. Dice San Juan Crisóstomo que las palabras de San Mateo "sus ángeles en el cielo", etc., "se entienden no de cualesquiera ángeles, sino de los más eminentes". Luego guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. El Apóstol dice que los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud"; de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Mas cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como queda dicho. Luego todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios, lo cual de modo particular se atribuye a las potestades, según San Gregorio, y obrar milagros, que es lo propio de las virtudes. Luego también estos órdenes son deputados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

Por otra parte, la guarda de los hombres se atribuye en los Salmos a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio.

Respuesta. Como ya se ha dicho, la guarda del hombre es de dos clases. La una es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado de ángeles, de los cuales es propio, según San Gregorio, anunciar las cosas de menor importancia; pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular.—La otra custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes; porque, cuanto un agente es más universal, tanto es superior. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los principados, o también al de los arcángeles, que son los "príncipes entre los ángeles", por lo cual, a San Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Daniel "uno de los príncipes" [79]. Después están las virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; y a las virtudes siguen las potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios, y, por último, los principados o las dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según San Gregorio.

Soluciones. 1. Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden; porque, como dice Dionisio, en cada orden hay "primeros, medios y últimos". Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

2. No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores, conforme hemos dicho [80].

3. Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

1. Dicit enim Chrysostomus [b] quod hoc quod dicitur Mt. 18,10, «Angeli eorum in caelo» etc., «intelligitur non de quibuscumque angelis, sed de supereminentibus». Ergo supereminentes angeli custodiunt homines.

2. Praeterea, Apostolus, ad Heb. 1,14, dicit quod angeli sunt «in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis»: et sic videtur quod missio angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra (q.112 a.4) dictum est. Ergo omnes angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

3. Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere daemones, quod pertinet ad Potestates, secundum Gregorium (nt.5); et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

Sed contra est quod in Psalmo 90,11, custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium [c].

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2 ad 1) dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem angelorum, quorum, secundum Gregorium (l.c. nt.5), est «minima nuntiare»; hoc autem videtur esse minimum in officiis angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum salutem pertinent.—Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines: nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem Principatuum: vel forte ad Archangelos, qui dicuntur «Principes Angeli», unde et Michael, quem Archangelum dicimus, «unus de principibus» dicitur Dan. 10,13. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam Virtutes. Et ulterius etiam super daemones habent custodiam Potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam Principatus, secundum Gregorium (l.c.).

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo angelorum: quia, ut Dionysius dicit (nt.3) in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

Ad secundum dicendum quod non omnes angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.2; *Cont Gent.* 3,80.
[b] *In Mt.* hom.59: MG 58,579.
[c] *De cael. hier.* c.9: MG 3,260.

su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

Et per hunc modum etiam angeli infimi ordinis possunt et arcere daemones, et miracula facere.

ARTICULO 4

Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur [a]

Si todos los hombres tienen su ángel custodio

Dificultades. Parece que no todos los hombres tienen ángel custodio.

1. De Cristo se dice que "se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre". Si, pues, todos los hombres tienen su ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Luego no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. El primero de los hombres fué Adán. Mas éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, puesto que entonces a ningún peligro estaba expuesto. Luego no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. La razón de deputar ángeles a la guarda de los hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Mas los hombres que de antemano sabe Dios se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien, sin embargo, porque no las ejecutan con intención recta, "la cual es dirigida por la fe", como dice San Agustín; y, finalmente, la venida del anticristo "será acompañada del poder de Satanás". Luego no se destinan

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

1. Dicitur enim de Christo, Phil. 2,7, quod est «in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo». Si igitur omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens: cum Christus sit maior omnibus angelis. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

2. Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere angelum custodem, ad minus in statu innocentiae: quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Praeterea, hominibus angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt: «fides» enim «intentionem dirigit», ut Augustinus dicit [b]. Antichristi etiam adventus erit «secundum operationem Satanae», ut dicitur II ad Thess. 2,9. Non ergo omnibus hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra (a.2 nt.2) inducta, qui dicit quod «unaquaeque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi 141,4: «In via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi». Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum vitae pervenerit, iam non habebit angelum custodem; sed habebit in regno angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei: unde non indigebat custodia angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei angelus custos, tanquam superior; sed angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Mt. 4,11, quod «accesserunt angeli et ministrabant ei».

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori: quia interius erant omnia ordinata, ut supra (q.95 a.1,3) dictum est. Sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias daemonum: ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia angelorum.

Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exterio-

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3.

[b] *Enarr.* 2 *in Ps.* 31; ML 36,259.

ángeles a la custodia de todos los hombres.

Por otra parte está la autoridad de San Jerónimo que ya antes citamos, según el cual "cada alma tiene un ángel deputado para su custodia".

Respuesta. El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, así interiores como exteriores, según aquello de los Salmos: "En la senda por donde voy me han escondido una trampa". Y por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les da guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero, cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine o en el infierno un demonio que le torture [81].

Soluciones. 1. Cristo, en cuanto hombre, era regido inmediatamente por el Verbo de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma era comprensor, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en San Mateo: "Se acercaron los ángeles y le servían".

2. En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como queda dicho. Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. Así como los réprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están pri-

vados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir mediante sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que podrían perjudicar a sí mismos y a otros; porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren, e igualmente no será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ri auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi daemones arcentur per bonos angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

ARTICULO 5

Utrum angelus deputetur homini ad custodiam a sua nativitate [a]

Si el ángel custodio es asignado al hombre en el momento de nacer

Dificultades. Parece que el ángel custodio no es destinado al hombre al momento de nacer.

1. Los ángeles son enviados "para servicio, en favor de los que han de heredar la salud", según el Apóstol. Mas los hombres comienzan a heredar la salud al ser bautizados. Luego el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son iluminados por ellos doctrinalmente. Mas los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Luego a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Mas, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios; como tampoco se les confiere en ese

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate.

1. Angeli enim mittuntur in ministerium, propter eos qui haereditatem capiunt salutis», ut Apostolus, ad Heb. 1 14, dicit. Sed homines incipiunt haereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam a tempore baptismi, et non a tempore nativitatis.

2. Praeterea, homines ab angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae: quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur angeli custodes.

3. Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis angeli ad custodiam, ut videtur: quia neque etiam ministri Ecclesiae eos

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.3 c et ad 3.

sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (cf. nt.4), quod «unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui angelum deputatum».

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit «Super Matthaeum» [b], super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod angelus ad custodiam hominis deputantur a tempore baptismi; alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia angelorum, ut ex praemissis (a.1.1) patet. Unde statim a nativitate habet homo angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum quod angeli mittuntur in ministerium efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt: scilicet arcere

[b] *In Mt.* tr.5: MG 13,1165.

tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Luego no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

Por otra parte, San Jerónimo dice que "cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer".

Respuesta. Como dice Orígenes, hay sobre esto dos opiniones. Pues, unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. A esta segunda opinión se inclina San Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; mas los que Dios le otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que al nacer recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho, el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Luego desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio [82].

Soluciones. 1. Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Pero, no obstante, no se niega el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. La función de custodiar se ordena, efectivamente, a la ilustración doctrinal, como a su último y principal efecto; pero tiene además otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a

los demonios e impedir otros daños, así espirituales como corporales.

3. Mientras el niño está en el útero materno, no es totalmente algo separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Mas, cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio, como dice San Jerónimo.

daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius: sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit (l.c.).

ARTICULO 6

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem *

Si el ángel custodio se aleja a veces del hombre

Dificultades. Parece que el ángel custodio abandona a tiempos al hombre de cuya custodia está encargado.

1. Dícese por Jeremías en persona de los ángeles: "Hemos querido curarla, pero no se ha curado; dejémosla". Y en Isaías: "Derribaré su cerca, y será hollada"; esto es, "quitaré la guarda de los ángeles", según la Glosa.

2. Más principal es la guarda de Dios que la de los ángeles. Mas Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del salmo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?" Luego con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Como dice San Juan Damasceno, "los ángeles, cuando están aquí con nosotros, no están en el cielo". Mas algunas veces están en el cielo. Luego nos abandonan alguna vez.

Por otra parte, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de San Pedro: "Vuestro adversario

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur.

1. Dicitur enim Ier. 51,9, ex persona angelorum: «Curavimus Babylonem, et non est curata: derelinquamus ergo eam». Et Isaiae, 5,5: «Auferam sepem eius, et erit in conculcationem»; Glossa (interl.): «idest angelorum custodiam».

2. Praeterea, principalius custodit Deus quam angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi 21,2: «Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?» Ergo multo magis angelus custos hominem derelinquit.

3. Praeterea, sicut dicit Damascenus [10], «angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo». Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Sed contra, daemones nos semper impugnant; secundum illud I Petri 5,8: «Adversarius vester

* *Sent.* 2 d.11 p.1 a.4.

[10] *De fide orth.* l.2 c.3: MG 94,869.

diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret». Ergo multo magis boni angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum quod custodia angelorum, ut ex supra (a.2) dictis patet, est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur: inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae.—Similiter etiam dicendum est quod angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab angelis derelictae dicuntur, quia angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quod angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar". Luego mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Respuesta. La guarda angélica, como queda dicho, es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cosa cierta que ni el hombre ni cosa alguna se substrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal, en cuanto participa del ser. Mas, en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia, en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa.—Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación e incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. Y en este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, según que éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones [83].

Soluciones. 1-2. A la primera y segunda dificultades es patente la solución.

3. Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda; porque aun desde el cielo sabe lo que acontece al hombre, y no necesita intervalo de tiempo para el movimiento local, sino que instantáneamente puede acudir a su lado [84].

ARTICULO 7

Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt [a]

Si los ángeles se duelen de los males de aquellos a quienes guardan

Dificultades. Parece que los ángeles sufren con los males de aquellos a quienes guardan.

1. Se dice en Isaías: "Llorarán amargamente los ángeles de paz". Mas el llanto es señal de dolor y tristeza. Luego los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. La tristeza, dice San Agustín, es "de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro". Mas la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Luego se entristecen los ángeles por la perdición de los hombres.

3. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Mas los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en San Lucas. Luego se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. A propósito de las palabras "todo lo que se ofrece de las primicias", dice Orígenes en su Glosa: "Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado". Mas con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Luego los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

Por otra parte, donde hay tristeza y dolor no hay perfecta felicidad; que por eso se dice en el Apocalipsis: "No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno". Mas los ángeles son perfectamente felices. Luego de nada se duelen.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

1. Dicitur enim Isaiae 33,7: «Angeli pacis amare flebunt». Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit [11], «de his quae nobis nolentibus accidunt». Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis. Ergo tristantur angeli de perditione hominum.

3. Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae 15,7. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

4. Praeterea, super illud Num. 18,12: «Quidquid offerunt primitiarum» etc., dicit Glossa Origenis [12]: «Trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint». Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas: unde dicitur Apoc. 21,4: «Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor». Sed angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

[a] *Sent.* 2 d.11 p.1 a.5.

[11] *De civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424.

[12] *In Num.* hom.11: MG 12,647.

Respondeo dicendum quod angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum: Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum (l.c.), non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum et aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in III «Ethic.» [13] illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absoluto et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt: volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae 37,2 sqq. (cf. 36,22). Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, angeli pacis sunt apostoli et alii praedicatores, qui flent pro peccatis hominum.—Si vero secundum sensum anagogicum expo-

Respuesta. Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres [85]. La tristeza y el dolor no son, dice San Agustín, sino de aquello que sucede contra la voluntad. Mas nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados; porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina; y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en absoluto, según el Filósofo, aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias: por ejemplo, el navegante rehusa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto; pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto; por lo cual resulta tal acción voluntaria más bien que involuntaria, como dice el mismo Aristóteles [86]. Pues, de igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto; quieren, sin embargo, que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Soluciones. 1. Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías, que lloraron al oír las palabras de Rabsaces de que se hace mención en el mismo Isaías. Esto en cuanto al sentido literal.—Mas, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y predicadores, que lloran por los pecados de los hombres.—Y si estas palabras se quieren

[13] C.1 n.5 (Bk 1109): S.Th., lect.1 n.yyy.

atender de los ángeles buenos, según el sentido anagógico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género [87].

2. La solución es manifiesta con lo dicho.

3. Así en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, a saber: el cumplimiento de los designios divinos.

4. Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

natur de angelis beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt (in c).

Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

Ad quartum dicendum quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULO 8

Utrum inter angelos possit esse pugna seu discordia [a]

Si puede haber lucha o discordia entre los ángeles [88]

Dificultades. Parece que entre los ángeles no puede haber lucha o discordia.

1. Dícese en Job: "El mantiene la paz en sus alturas". Mas la lucha se opone a la paz. Luego entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Donde hay perfecta caridad y justa prelacía no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Luego no hay entre ellos pugna.

3. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, preciso es que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Mas, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea fautor de la injusticia; lo cual no es admisible.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter angelos non possit esse pugna seu discordia.

1. Dicitur enim Iob 25,2: «Qui facit concordiam in sublimibus». Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in angelis. Ergo in angelis non est pugna.

3. Praeterea, si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod angelus bonus sit fautor iniustitiae: quod est inconveniens. Ergo inter bonos angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10,13, ex persona Gabrielis: «Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus». Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus angelus resistit alii: et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quod ista quaestio movetur [b] occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit [b], dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium, XVII «Moral.» [c], princeps regni Persarum bonus angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt nisi Deo revelante: unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum

Luego no hay pugna entre los ángeles buenos.

Por otra parte, se dice en Daniel, en persona del arcángel San Gabriel: "El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días". Mas este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro, y, por tanto, hay lucha entre ellos.

Respuesta. Se suscita esta cuestión con ocasión de las citadas palabras de Daniel. San Jerónimo las expone diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a la Persia, mediante lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según San Gregorio, el príncipe del reino de los persas fué un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel se dice resistir a otro, se ha de considerar que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles, los cuales se rigen en sus acciones por el juicio divino. Pero acontece a veces que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por los que tienen que someterse o ser mandados unos por otros; y cuál sea en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele; por lo cual necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice,

[a] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.5; 4 d.45 q.3 a.3 ad 3.

[b] PHILIPPO CANCELARIO, *Summa de bono*. Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* 1-2 n.2233; GUILELMUM ALTISSOD., *Summa aurea* p.2.ª tr.4 q.8.

[b] *In Dan.* 10,13: ML 25,561.

[c] C.12: ML 76,19.

pues, que se resisten mutuamente en cuanto consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, sino porque los intereses sobre los que consultan son incompatibles.

de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur: non quia sint eorum contrarie voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Soluciones. Y con lo dicho se hace manifiesta la solución de las objeciones.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

INTRODUCCION A LA CUESTION 114

LOS DEMONIOS TENTADORES

Los demonios tentadores entran dentro del plan divino para el gobierno del mundo, por servirse Dios de ellos para dar ocasionalmente mayor valor a las acciones libres de los hombres. Por otra parte, es norma generalmente seguida por Santo Tomás tratar primero extensamente de lo positivo y bueno—por ejemplo, de las virtudes—, y tratar después con brevedad del mal opuesto—por ejemplo, de los vicios y pecados que se oponen a cada virtud—. Esta es la razón de que el Santo, después de haber tratado extensamente de los ángeles buenos como ministros del gobierno del mundo y como protectores del hombre, dedique ahora una sola cuestión a los espíritus malignos, como impugnadores, que Dios permite, del hombre.

Referente a los demonios tentadores, hay tres puntos doctrinales que pertenecen a la fe y sobre los cuales versan los cinco artículos de Santo Tomás en esta cuestión. Estos puntos son los siguientes: el hecho de la oposición o lucha que estos espíritus caídos hacen al hombre, el carácter de las tentaciones con que le asedian constantemente y los ardides especiales de que se vale el engañador para hacer daño al hombre, tales como milagros aparentes, ataques físicos, comercio con determinados hombres, etc. Sobre cada uno de estos tres puntos, tan importantes y de tanto valor práctico, versará una breve introducción para complemento y mejor inteligencia de los respectivos artículos del Santo.

I. La existencia de los demonios tentadores

«Cuando los hombres—dice la *Enciclopedia católica norteamericana* (art. *Demonology*)—, materializados por el crecimiento de la riqueza y por las comodidades de la civilización e iluminados por las nuevas ciencias y filosofías, apenas pudieron sentirse con fe para aceptar las verdades puras de la religión revelada, no había ya lugar alguno para creer y admitir la doctrina de los demonios tentadores». La doctrina católica de los ángeles caídos, que se convirtieron en réprobos demonios tentadores del hombre, se consideró efectivamente entonces por muchos como una de tantas supervivencias supersticiosas de los pueblos primitivos y del obscurantismo de los Santos Padres y de la Edad Media. El progreso de las ciencias y la emancipación de la razón humana con las luces de una nueva filosofía eran en absoluto, según algunos pensaban, incompatibles con tales creencias.

Sí que es cierto que, en realidad, no eran ya de hecho necesarios tales espíritus tentadores, al menos para los que negaban su existencia y trataban de ridiculizar la creencia en ésta. El hombre se bastaba a sí mismo para su perdición. Pero también es cierto, no obstante, que, como en el caso de otras negaciones similares, pronto se sustituyeron esos espíritus por ridículos fetiches, a cuya acción ciegamente se creían a veces sometidos en su vida y destinos los que no querían rebajarse a estar sometidos a la acción de Dios y de los espíritus creados superiores. El mismo espíritu del mal, viendo que los hombres se bastaban a sí mismos para su perdición al hacer tan mal uso de los progresos y de la civilización y al llegar hasta comercializar las más repugnantes formas del mal, parece que con refinada malicia, astucia y habilidad ha explotado esta situación, manteniéndose él, aparentemente, lejos del escenario humano y prefiriendo estar oculto entre los bastidores, para favorecer con su aparente absentismo el gran pecado del hombre moderno, que es la fe en la autosuficiencia humana, el antropocentrismo, la negación de los espíritus superiores y la sustitución omnímoda de Dios por el hombre, ya sea individual o ya sea colectivamente considerado. Nada pierde el gran astuto en que los hombres dejen de creer en él, si a la vez y en nombre de la ciencia, con sinceridad o sin ella, consideran la creencia en la existencia de seres superiores a ellos como fábulas o fantasmas pueriles.

Siempre que, con desagrado inevitable, nos encontramos con el testimonio de estos hombres seudo-científicos o científicos materialistas, negando toda realidad de carácter espiritual y sobrenatural o tratando de desacreditar la creencia y aceptación de tales realidades a base de la fe sobrenatural, simplemente porque ellos, desgraciadamente, carecen de esta fe, nos vienen a la memoria dos experiencias de nuestra propia vida, que cualquier lector las habrá podido tener también iguales o parecidas. Paseábamos un día de otoño por el andén de una de esas casi solitarias estaciones de la línea del Norte entre Avila y Madrid, esperando la llegada del tren que habíamos de tomar. De pronto, uno de aquellos tan poco esponjosos y corpulentos empleados en las obras de la vía, teniendo en sus manos un papel que apenas sabía leer, dijo a otros camaradas de su brigada: «¡Qué os parece, dice aquí que la tierra es redonda como una naranja!» Uno de los interlocutores, en tono de hombre que no se deja engañar ni por letras de imprenta, le replicó: «¿No ves tú que eso no puede ser? Los que estuvieran debajo andarían cabeza abajo. ¡Qué cosas dicen y nos quieren hacer creer los que, en lugar de estar trabajando como nosotros, están perdiendo el tiempo en escribir y leer libros!» Y los demás camaradas le corèaban en el mismo sentido y convicción. En otra ocasión observábamos a un sesudo labriego, quien, al leer en la etiqueta de un frasco que cada una de las grageas o pequeños comprimidos dentro de él contenía 75 billones americanos de bacterias, preguntó qué eran las bacterias, y, como se le respondiese que eran pequeñísimos seres vivos, exclamó asombrado: «¿Quién ha podido atrapar y encerrar aquí tanto bicho? ¿Quién los puede sujetar y haber contado?... ¡Qué cosas nos quieren hacer creer a veces los boticarios!»

Y nosotros ahora decimos: ¡Cuántos físicos y bacteriólogos y científicos en general están, respecto del conocimiento y apreciación de las cosas espirituales y sobrenaturales, en la misma situación que aquellos rudos campesinos respecto de las ciencias físicas y bacteriológicas o biológicas, y por eso estos científicos hablan y se mofan de lo espiritual y sobrenatural con la misma insensatez y pedante autosuficiencia con que los campesinos hablan a veces de los antípodas o de la redondez de la tierra y de los billones de bacterias apresadas en una pequeña píldora de farmacia!

Sin embargo, la palabra de Dios es eterna, persiste tanto como el cielo (Ps. 118,89), y desde el capítulo tercero del Génesis hasta el último del Apocalipsis se encuentra casi a cada paso afirmada y reafirmada de algún modo esta lucha entre el hombre y los demonios, que tan vivamente nos pinta el apóstol San Pablo en su Epístola a los Efesios (c.6), y para la cual el apóstol San Pedro exhorta a los fieles, diciéndoles: *Estad alerta y velad, que vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual debéis de resistir firmes en la fe* (1 Petr. 5,8). Uno de los ejemplos más espléndidos de esta lucha entre el varón justo y Satán, y a la vez del carácter y finalidad de la misma y del triunfo del hombre sobre su tentador, se nos describe con insuperable realismo y belleza literaria en el libro sagrado de Job, capítulos primero y segundo.

Los Santos Padres, unánimemente, afirman esta lucha y nos describen con toda la fuerza de su elocuencia las características de ella y los medios para el triunfo de los tentados sobre el maligno e insidioso tentador. Ya hemos visto cómo algunos de ellos llegaron incluso a suponer un demonio tentador permanente para cada uno de los hombres, a semejanza del ángel custodio individual.

Santo Tomás, aunque en el título del artículo primero pregunta: «Si los demonios combaten al hombre», no responde a la cuestión sino implícitamente, dando la existencia del hecho por evidente y suficientemente probada y explicando únicamente el carácter de la lucha. Dice, pues, que la lucha, teniendo como tiene siempre por parte del tentador un fin último intrínsecamente malo, cual es dañar al hombre física o moralmente, procede siempre de la malicia del demonio, que, por su envidia de los hombres, trata de impedir la felicidad de éstos, y, por su soberbia, aspira a usurpar una semejanza del poder divino teniendo ministros destinados por él a procurar la perdición de los hombres, como Dios tiene ángeles buenos destinados a conseguir la salvación de los mismos. Dios, sin embargo, que es bueno y poderoso para sacar bien del mal, hace siempre por sí mismo una buena ordenación de esta lucha demoníaca, no en el sentido de determinar qué demonios, cuándo y cómo han de ejercerla, sino en cuanto que con su infinita bondad y poder la ordena al bien del hombre, conforme a lo que dice el Apóstol que *Dios dispone con la tentación el éxito* (1 Cor. 10,12). Este éxito puede ser el ejercicio de la humildad y paciencia, las ocasiones de mérito con el triunfo o simplemente el hacer sentir al hombre la necesidad que tiene siempre de la ayuda divina (a.1).

El poder del demonio para tentar y dañar al hombre está naturalmente limitado por la permisión divina. La Iglesia ha condenado, particularmente, la extensión que de este poder hacía Miguel Molinos al querer pallar acciones criminalmente libidinosas (D 1257ss.), las cuales pretendía excusar mediante una supuesta intervención insuperable del enemigo maligno.

El demonio no es nunca enviado por Dios a instigar el mal; es sólo permitido; y, cuando es enviado a castigar al hombre, es siempre con fines buenos de justicia o correccionales. Los demonios, sin embargo, siempre tientan con odio y con envidia de los hombres, incluso cuando son enviados por Dios (ad 1).

II. La tentación diabólica

Entre los varios sentidos de la palabra *tentar,* son principales los siguientes: *a*) el de tantear, poner a prueba, experimentar, sondear, etc., y *b*) el de instigar al mal, solicitar, seducir, etc. Según estos diversos sentidos, se dice que tienta Dios, que tienta el demonio, que tientan la carne y el mundo, que tienta el hombre a Dios y que tienta el hombre al hombre (a.2 dif.1). Dios tienta siempre para el bien, nunca para el mal; es decir, explora la voluntad, las disposiciones del hombre, no para conocerlas El, omnisciente, sino para hacerlas conocer al hombre mismo.

El demonio siempre tienta para el mal, nunca para el bien; o instiga directamente al mal o trata de conocer los puntos flacos del hombre para atacarle por ahí y derribarle en el pecado; el demonio es el que propiamente tienta en el sentido de instigar al mal, y por esta propiedad suya le cuadra la definición que de él dió San Pablo: *El Tentador* (1 Thess. 3,5). El demonio, no obstante, no puede atacar directamente a la voluntad, sobre la cual no puede obrar directamente (q.111 a.3 y 2), ni conoce tampoco el interior del hombre, que está reservado únicamente al hombre mismo y a Dios; pero puede influir indirectamente en la voluntad por medio de las potencias inferiores, particularmente por la imaginación y el apetito sensitivo, en los cuales puede él influir directamente (ibid.), y puede igualmente conocer las disposiciones interiores del hombre, según que éstas se reflejan y proyectan en el exterior o en la parte sensitiva del hombre (a.2 ad 2.3).

La carne y el mundo tientan únicamente en cuanto son materia o instrumento de tentación, es decir, en cuanto el hombre da a conocer su voluntad por el modo de reaccionar ante los estímulos o concupiscencias de la carne o del mundo y en cuanto el demonio se sirve de una y otro como de instrumentos para inclinar al mal.

El hombre se dice que tienta a Dios cuando pretende temerariamente explorar la voluntad o el poder divino; el hombre tienta al hombre, a veces sólo para saber o por curiosidad, a veces para ayudarle, y a veces, a imitación diabólica, para dañarle (a.2).

El demonio es, pues, el tentador e instigador al mal por antonomasia o *ex officio*. De él procede todo pecado humano, bien sea porque él en muchos casos directa y actualmente instiga al hombre a pecar, o porque en otros casos, cuando el hombre peca sin otros factores que su libre albedrío y la mala disposición de su voluntad junto con los estímulos de la carne o del mundo, el demonio es quien ha causado con el pecado original esta mala disposición e inclinación del hombre. Pero no necesita el hombre, especialmente en el estado de postración y desorden en que se encuentra después del pecado original, de la instigación o tentación del demonio para pecar; le basta, a veces, para esto con su libre albedrío y las malas inclinaciones de su naturaleza corrompida (a.3).

III. Extraordinarios recursos diabólicos para engañar o dañar al hombre

Estos recursos extraordinarios de los demonios pueden reducirse a tres clases, que son: obrar aparentes milagros, la impugnación o ataques físicos del hombre y todo lo que va incluído bajo los nombres de artes mágicas diabólicas y de comercio humano con el diablo.

1. Si los demonios pueden hacer milagros

Pregunta Santo Tomás en el artículo cuarto de esta cuestión si los demonios pueden hacer milagros, si pueden seducir a los hombres mediante cosas verdaderas maravillosas. Ya queda explicado (q.110 a.4) que ni los ángeles malos ni los buenos tienen poder para hacer auténticos milagros, puesto que milagro, en este sentido, es un hecho que excede a todas las fuerzas de la naturaleza creada, y los ángeles, buenos o malos, están todos dentro de la naturaleza creada. Pueden, sin embargo, obrar cosas que exceden el poder o el conocimiento del hombre y que, por sus efectos, vienen a resultar respecto de él verdaderos milagros, es decir, cosas que las toma el hombre como milagros. Tales cosas no son nunca verdaderos milagros en absoluto, ni son siempre cosas reales o verdaderas; pero sí son esto último algunas veces, como lo fueron las serpientes y las ranas de los magos de Faraón, según Santo Tomás, y el fuego que, cayendo del cielo, consumió instantáneamente la familia y los ganados de Job, y en muchos otros casos (a.4).

Estos hechos nos plantean dos cuestiones. Primera: ¿Hasta dónde llega el poder de los demonios sobre los cuerpos? Segunda: ¿Hasta qué punto pueden estas obras maravillosas de los demonios inducir el entendimiento del hombre a error y excusar los actos moralmente malos que la voluntad humana realice a consecuencia de tal engaño diabólico?

A la primera de estas cuestiones responde el Santo en la solución de la dificultad segunda del artículo cuarto. Sabemos ciertamente que todo el poder de los demonios, como el de toda criatura, es únicamente *eductivo,* nunca *creativo;* es decir, que jamás pueden crear u originar totalmente cosa alguna; todo lo que hacen o producen sensiblemente tiene que estar contenido en la materia y poder ser sacado de ella o producido por las causas naturales. Hasta dónde llegue el poder diabólico dentro de estos límites, no lo sabemos. Es cierto, sin embargo, lo siguiente: 1.º Que tienen mayor poder que el hombre y que conocen inmensamente mejor que él los secretos y las fuerzas de la naturaleza. 2.º Que con suma facilidad pueden causar ilusiones y alucinaciones de los sentidos del hombre. 3.º Que tienen poder para efectuar rapidísima e imperceptiblemente la sustitución de unos cuerpos por otros. 4.º Que pue-

den, mediante el movimiento local y la unión de los elementos componentes, hacer aparecer realmente ciertos cuerpos; formarlos, utilizando los elementos ya existentes, e incluso informarlos ellos mismos accidentalmente, es decir, estar y obrar en tales cuerpos como si éstos estuviesen animados y vivificados por ellos mismos. 5.º Que pueden alterar y acelerar ciertos fenómenos vitales, por ejemplo, la fecundación y la evolución, aplicando las virtudes activas de los cuerpos a las virtudes pasivas de los mismos en las condiciones naturales más favorables, que conocen ellos con toda perfección.

Si todo esto se toma en cuenta y se atiende a la vez a lo que realizan ciertos hombres de sensibilidad y habilidad psíquica especiales y a lo que realiza o pretende realizar hoy la industria humana bajo el influjo del progreso de las ciencias de la naturaleza material sensible, fácilmente se comprenderá que los demonios pueden hacer mucho más que el hombre con su virtud sobrehumana, aunque siempre sirviéndose de elementos y virtudes naturales creadas por Dios y según la permisión de Dios.

Respecto a la segunda cuestión, o sea, hasta qué punto las obras maravillosas obradas por el demonio para engañar y seducir a los hombres pueden excusar a éstos si por ellas permanecen fuera de la Iglesia o se apartan de ella y del camino recto de la virtud, se ha de responder: 1.º Que, como nos dice San Pablo en su primera Carta a los Corintios (c.10 v.13), *fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas*. 2.º Que tienen los hombres a su alcance ciertos, seguros y eficaces remedios contra tales signos engañosos; por ejemplo, el atender al hecho de que en confirmación de la verdad evangélica y de la doctrina dogmática y moral de la Iglesia católica se hayan realizado los mayores milagros, y no aparentes, sino ciertamente auténticos. 3.º Que ya nos previno y adoctrinó Jesucristo para que fuéramos cautos contra tales signos y seudo-profetas, que infaliblemente habían de aparecer: *... y se levantarán muchos falsos profetas, que engañarán a muchos* (Mt. 24,11); *Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. Mirad que os lo digo de antemano* (Ibíd., v.24.25). Véase en el Santo, referente a esto, la dificultad tercera y su solución. Nunca, pues, permitirá Dios que estas obras maravillosas del demonio en persona o de sus agentes sean tales que no haya posibilidad alguna de distinguirlas de los verdaderos milagros obrados para la verdad y para el bien del hombre.

2. La impugnación y ataque físico del demonio al hombre

Los ataques espirtuales o morales, es decir, las tentaciones de los demonios al hombre, son, en realidad, peores y más terribles que los ataques corporales o físicos; pero estos últimos, por ser menos comunes y sensiblemente más perceptibles, resultan más espectaculares y más temidos. El ataque físico demoníaco puede revestir tres formas, que son sus tres grados progresivos. Se caracterizan estos grados por una menor o mayor aproximación física del demonio y de su acción al hombre, y son: el asedio, la obsesión y la posesión.

El *asedio* o infectación se realiza sólo alrededor del hombre, mediante ruidos nocturnos amedrentadores; arrojamiento de piedras, llamadas misteriosas a las paredes o puertas, rompimiento de muebles y otros extraordinarios fenómenos semejantes, con los cuales el demonio tiene al hombre como rodeado desde fuera de él sin interrupción. De este grado de ataque físico usaba mucho el demonio contra el buen Cura de Ars en las pocas horas que éste dedicaba al sueño. El segundo grado es la *obsesión* propiamente dicha, que es ya ataque personal, con miras a la injuria o daño del cuerpo del atacado, bien sea desde fuera o moviendo los miembros y conmoviendo los sentidos del hombre desde dentro de éste. El tercero y último grado es la *posesión*, en la cual el demonio de tal modo se posesiona interiormente del atacado, que tiene un dominio completo de sus facultades físicas y le priva completamente a veces hasta del ejercicio de la libertad sobre los miembros de su cuerpo.

El hecho o la existencia de estos tres grados de impugnación material humana por los demonios es incuestionable. Los cuatro Evangelios nos presentan casos de poseídos, de los cuales Jesucristo arroja los demonios, y nos los relatan de tal modo y con tales detalles, que no dejan lugar a suponer que tales ataques sean sólo de un carácter espiritual. Jesucristo da también poder a los apóstoles simultáneamente para curar las enfermedades físicas del hombre y para arrojar de él los demonios (Mc. 16,17). Toda la tradición da hechos que atestiguan estos ataques. El sentir de la Iglesia sobre este particular se nos pone de manifiesto en sus fórmulas para los exorcismos y en la institución del sagrado orden del exorcistado. La historia, particularmente en las biografías de los Santos, nos da una serie de hechos de este carácter de los cuales razonablemente no es permitido dudar. Cierto que de estos hechos quizás muchos son fabulosos, y otros pueden ser meros casos de sugestión, de hipnotismo, histerismo, epilepsia, telepatía natural o de alguna otra de tantas anormalidades psíquicas.

Pero hay algunos que, atendiendo a la substancia de los hechos o al modo de producirse, ciertamente no pueden explicarse sin recurrir a la intervención de factores sobre la naturaleza humana. «Consta experimentalmente—dice Santo Tomás—que se realizan por los demonios muchas cosas para las cuales no es suficiente de ningún modo la virtud de los cuerpos celestes; por ejemplo, el hecho de que los poseídos por los espíritus malignos hablen lenguas desconocidas, que reciten de memoria versos y citas que nunca aprendieron, y que los nigrománticos hagan hablar y moverse a las estatuas, o cosas parecidas» (q.115 a.5).

Es verdad también que antiguamente era mayor el desconocimiento de las fuerzas secretas de la naturaleza, especialmente de la naturaleza psíquica del hombre. Pero esto sólo explica, en parte, que se supongan o se hable hoy menos de tales hechos. La circunstancia de que estos hechos no se den hoy tan frecuentemente en países cristianos como leemos en los Evangelios y en las relaciones de misioneros de países infieles, no se ha de explicar por el estado de las ciencias en los tiempos en que se escribieron los Evangelios y en los países no cristianos, sino por otras razones. La verdadera explicación es, por una parte, que los signos de la redención, como la santa cruz, etc., y los llamados *sacramentales*,

como el agua bendita, etc., ahuyentan a los demonios, que no pueden sufrir su presencia, y, por otra parte, Dios permite a los demonios ejercer su poder especialmente entre los infieles a fin de que éstos sientan más y mejor la necesidad y los frutos de la redención de Cristo. Por permisión de Dios y por elección de los mismos demonios, éstos se ocupan preferentemente del ataque espiritual entre los cristianos y del ataque material o físico entre los no cristianos. Recuérdese también lo que ya hemos advertido, a saber: que, como el pecado de nuestros tiempos es el materialismo y el antropocentrismo, al demonio mismo le interesa que el hombre se confirme en esta falta de fe en Dios y en los espíritus puros y en tener como fábula o espectro infantil la creencia en los mismos demonios, y por eso no prodiga ahora tanto sus obras y manifestaciones sensibles. El maligno gana con que los hombres no crean en él ni en su existencia e influjo sobre ellos, si con ello dejan también de creer en el orden sobrenatural o al menos se debilita la fe cristiana.

El criterio o norma que se debe adoptar para juzgar de la realidad de estas intervenciones sensibles diabólicas debe ser el recomendado por la sana teología y seguido comúnmente por la Iglesia respecto de los milagros, a saber: no recurrir a la suposición de intervenciones preternaturales para explicar los fenómenos extraordinarios, mientras no conste con evidencia física la imposibilidad de que tales fenómenos se produzcan natural o físicamente, o mientras no conste moralmente la intervención sobrenatural o preternatural. Otra cosa es el recurrir en la incertidumbre o mera posibilidad de intervención diabólica a los remedios espirituales, cuyo uso no implica el que se dé como cierta la intervención diabólica. Adviértase, al mismo tiempo, que no es imposible ni siempre improbable que incluso hechos que pueden producirse naturalmente, sean en realidad producidos preternaturalmente. Ya se ha hecho notar en Santo Tomás (q.114 a.4 ad 2) que «los cambios de las cosas corpóreas que no pueden hacerse por la virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden efectuarse en realidad por la acción de los mismos ángeles o demonios», pero que pueden éstos muy bien hacer que se produzcan los fenómenos que no exceden el poder de los agentes a ellos inferiores.

3. La magia y el comercio humano con los demonios

A nadie debe parecer imposible o extraño que el demonio quiera entrar en relaciones o pactos con los hombres si osó hacerlo con el mismo Cristo, conforme leemos en los Evangelios: *Todo esto te daré si, postrándote en tierra, me adorares* (Mt. 4,19). El texto de San Pablo en su primera Epístola a los Corintios (10,21): *No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios,* es interpretado por algunos autores [1] en el sentido de los adivinos u hombres entregados al demonio, que pactaban expresamente con éste para servirle y darle culto a cambio de recibir de él protección y bienes materiales. Este comercio o comunicación con los

[1] Véase Daffara, *De Deo Creatore* sect 2 c.4 n.355.

demonios puede suponerse en algunos fenómenos de la antigua magia y particularmente del espiritismo contemporáneo.

En nuestros días se dan con relativa frecuencia casos típicos y espectaculares de este probable comercio humano con el demonio. Citaremos solamente el caso del misionero dominico español P. Cipriano Bravo. Nos refiere él mismo sus experiencias en el libro titulado *Trece meses entre los rojos* (Manila, 1937). Misionando este padre en el interior de China por los años 1934-1935, cayó en poder de los comunistas, que le retuvieron y llevaron consigo a marchas forzadas, entre indecibles torturas físicas y morales, peregrinando trece meses por las montañas de Fukién. Con el fin de amedrentarle y obtener enormes sumas de dinero por su rescate, casi todas las noches le amenazaban con darle muerte al día siguiente. Le hacían oír claramente, a través de las paredes, en latín y en castellano, las voces de algunos de sus familiares y amigos, a pesar de que tales lenguas y personas eran absolutamente desconocidas para todos sus perseguidores. Le declaraban cosas íntimas, que sólo Dios y él conocían. En sus interminables marchas le acompañaba una *medium,* que relataba en voz alta cuantas cosas desfavorables pensaba el referido padre sobre los chinos. El P. Bravo se sentía, por eso, acosado y obligado a ocupar constantemente su imaginación con la representación de los paisajes del camino, con el fin de evitar que la *medium* pudiese conocer indirectamente sus pensamientos, librándose así de los golpes que le propinaban los comunistas por pensar mal de ellos. Todo lo dicho se verificaba sin ningún contacto físico de la *medium,* y aun sin mirar ésta a la cara del misionero. Lo cual no es fácil de explicar sin la comunicación directa de algún espíritu. El P. Cipriano Bravo vive actualmente en España, y puede dar testimonio de este singular caso, por hallarse en perfecto uso de sus facultades.

Dando la Iglesia por supuesta la existencia de este comercio explícito e implícito con el demonio en algunos casos de espiritismo (que es la forma más común y perfecta de las artes mágicas), y entendiendo asimismo que la mayoría de los fenómenos, aparentemente extraordinarios, de magnetismo y de espiritismo, pueden ser producidos por causas completamente naturales, y que a tales causas debe atribuirse mientras no conste lo contrario, es evidente la sabiduría de las normas dadas a este respecto por la Santa Sede. El 4 de agosto de 1856, el Santo Oficio decretó que «el uso del magnetismo, es decir, el mero uso de medios físicos, en lo demás lícitos, no está moralmente prohibido, evitando todo error, sortilegio e invocación explícita o implícita del demonio, y con tal que no se intente ningún fin ilícito o de algún modo perverso» (D 1653). Respecto de las sesiones de espiritismo, «se prohíbe a los fieles asistir a cualquier clase de hablas o de manifestación espiritistas, incluso las que tienen apariencia de honestidad y de piedad, bien sea haciendo preguntas a las almas de los espíritus o ya sea oyendo respuestas, aunque sea sólo presenciándolo y protestando tácita o expresamente que no se quiere tener parte alguna con los espíritus malignos» (D 2182) [2].

[2] Cf. C. M. de Heredia, *Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos* (Barcelona 1916); F. M. Palmés, *Metapsíquica y espiritismo* 2.ª ed. (Barcelona 1950).

CUESTION 114

(In quinque articulos divisa)

De daemonum impugnatione

De los demonios tentadores

Se debe investigar ahora la guerra que hacen al hombre los demomios.

Sobre esto se plantean cinco cuestiones.

Primera: si los hombres son combatidos por los demonios.

Segunda: si el tentar es oficio del diablo.

Tercera: si todos los pecados de los hombres provienen de los ataques o tentaciones de los demonios.

Cuarta: si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para seducir.

Quinta: si los demonios, al ser vencidos por los hombres, desisten de tentar.

Deinde considerandum est de impugnatione daemonum (cf. q.113 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum homines a daemonibus impugnentur.

Secundo: utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio: utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione daemonum proveniant.

Quarto: utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto: utrum daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULO 1

Utrum homines impugnentur a daemonibus *

Si los hombres son combatidos por los demonios

Dificultades. Parece que los hombres no son combatidos por los demonios.

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Mas los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Luego no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a daemonibus.

1. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed daemones non mittuntur a Deo: cum daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor, ut homines a daemonibus impugnentur.

3. Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a daemonibus impugnentur.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 6,12, quod «non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus».

Respondeo dicendum quod circa impugnationem daemonum duo est considerare: scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona eos ordinando.—Sed ex parte angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quod mali angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem

* Supra q.64 a.4.

el astuto. Mas los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son potentes y astutos. Luego Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Luego no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

Por otra parte, el Apóstol dice que "no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires".

Respuesta. En los combates de los demonios se deben considerar dos cosas, a saber: el combate mismo y su ordenación. El combate procede ciertamente de la malicia del demonio, que por envidia trata de impedir el provecho de los hombres y por soberbia usurpa una semejanza del poder divino, echándose ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios para la salvación de los hombres. Mas el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente de los males encaminándolos al bien.—En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios como a primer autor [89].

Soluciones. 1. Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. La una, instigándolos a pecar; y cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fué enviado el

espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en la Sagrada Escritura; porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados; porque ellos castigan por odio o envidia, mas Dios los envía en un plan de justicia.

2. Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles; viene a este propósito lo que decía Eliseo a su ministro: "No temas, porque más son con nosotros que con ellos".

3. A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los cambates de la carne y del mundo; pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

Israel, ut dicitur III Reg. ult., 20 sqq. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur: nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam angelorum. Unde IV Reg. 6,16, Elisaeus dixit ad ministrum suum: «Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis».

Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo: sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULO 2

Utrum tentare sit proprium diaboli [*]

Si el tentar es oficio del diablo [90]

Dificultades. Parece que el tentar no es propio del diablo.

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Génesis: "Tentó Dios a Abrahán". Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Luego no es exclusivo del demonio tentar.

2. Tienta el que ignora. Mas los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Luego los demonios no tientan.

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod tentare non sit proprium diaboli.

1. Dicitur enim Deus tentare: secundum illud Gen. 22,1: «Tentavit Deus Abraham». Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium daemonis tentare.

2. Praeterea, tentare est ignorantis. Sed daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo daemones non tentant.

[*] *Sent.* 2 d.21 q.1 a.1; *In Mt.* 4; *In I Thess.* 3 lect.1; *In Heb.* 11 lect.4; op.7, *Expos. orat. dom.* petit.6.

3. Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra (q.111 a.2) dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quod dicitur I ad Thess. 3,5: «Ne forte tentaverit vos is qui tentat»; Glossa (Interlin.): «idest diabolus, cuius officium est tentare».

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum: et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus: bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat.

Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum: et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet: quandoque vero, ut noceat. — Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare: nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister diaboli.—Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13,3: «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum.»—Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter: inquantum scilicet potest co-

3. La tentación es camino al pecado. Mas el pecado se hace en la voluntad. Luego, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho, parece que no les compete tentar.

Por otra parte, sobre las palabras de San Pablo: "No fuera que el tentador os hubiera tentado", dice la Glosa: "esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar".

Respuesta. Tentar es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Mas a veces se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo; bueno, como al intentar saber cuál es uno respecto de la ciencia o de la virtud, con la intención de estimularlo al bien; malo, si se quiere saber esto mismo para engañarlo o inducirlo al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye diversamente el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único fin de saber; y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo, como dudando, explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar, y algunas también para dañar.—El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado, y éste es el sentido en que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios; porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio.—Dios, empero, se dice que tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene El a saber lo que hace a otros saber; así se dice en el Deuteronomio: "El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis".—La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede co-

nocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Soluciones. 1. Con lo dicho, es patente la solución a la primera dificultad.

2. Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres; pero sólo Dios, "que pesa las almas", conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más inclinados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más inclinado.

3. Aunque el demonio no pueda inmutar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se ha dicho, alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, mediante las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

gnosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines: interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est «spirituum ponderator» (Prov. 16,2), ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quod daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra (q.111 a.3.4) dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULO 3

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli *

Si todos los pecados se cometen por instigación del diablo

Dificultades. Parece que todos los pecados proceden de la tentación del diablo.

1. Dice Dionisio "que la muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás". Y el Damasceno dice que "toda malicia e inmundicia han sido excogitadas por el diablo".

2. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: "Vosotros tenéis por padre al diablo". Mas esto era en cuanto que pecaban

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1. Dicit enim Dionysius, 4 cap. «De div. nom.» [1], quod «multitudo daemonum est causa omnium malorum et sibi et aliis». Et Damascenus dicit [2] quod «omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt».

2. Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Iudaeis dicit, Io. 8,44: «Vos ex patre diabolo estis». Hoc autem est inquantum ipsi ex diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione diaboli.

3. Praeterea, sicut angeli deputantur ad custodiam hominum, ita daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum angelorum procedunt: quia divina ad nos mediantibus angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione diaboli.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [3]: «Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt».

Respondeo dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter: uno modo, directe; alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum: quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii (arg.1).

Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad aliud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit [4], etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa

por sugestión diabólica. Luego todo pecado procede de la sugestión del diablo.

3. Como los ángeles están deputados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Mas todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Luego igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la sugestión del demonio.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice: "No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío".

Respuesta. De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. Indirectamente, del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición; como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta inclinación a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno y de Dionisio (arg.1).

Directamente, se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola inmediatamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación inmediata del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectivamente, como dice Orígenes, aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a

* 1-2 q.80 a.4; *De malo* q.3 a.5.

[1] § 18: MG 3,716.
[2] *De fide orth.* l.2 c.4: MG 94,877.
[3] GENNADIUS, c.3: ML 58,(99).
[4] *Peri Archon* l.3 c.2: MG 11,305.

los que acompaña gran desorden si no son refrenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Mas el refrenar y ordenar tales apetitos es materia de libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, para consumarlos "se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres", como dice San Isidoro [91].

quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur, et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda «eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes», ut Isidorus dicit [5].

Soluciones. 1. Con lo dicho está clara la solución de la primera dificultad.

Et per hoc patet responsio ad primum.

2. En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

3. Para pecar se basta el hombre a sí mismo; pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da mediante el ministerio de los ángeles. Y, por tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras; mas no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum: sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur angeli: non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat.

ARTICULO 4

Utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula vera [a]

Si pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos

Dificultades. Parece que no pueden los demonios seducir a los hombres por medio de milagros verdaderos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera.

[5] *Sent.* l.3 c.5: ML 83,664.

[a] Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *Sent.* 2 d.7 q.3 a.1; *In Mt.* 24; *In II Thess.* 2 lect.2; *De pot.* q.6 a.5.

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Mas, como dice el Apóstol, "la venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engañosos milagros, señales y prodigios". Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

1. Operatio enim daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut Apostolus dicit II ad Thess. 2,9, eius «adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus». Ergo multo magis alio tempore per daemones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Mas los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice San Agustín: "Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias". Luego los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

2. Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam: dicit enim Augustinus, XVIII «De civ. Dei» [6]: «Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti». Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

3. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe; lo cual no puede decirse, porque está escrito en San Marcos: "Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes".

3. Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens: cum dicatur Marci ult., 20: «Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis».

Por otra parte, San Agustín dice que "por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios".

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro «Octoginta trium quaest.» [7], quod «magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei».

Respuesta. Como puede deducirse de lo dicho anteriormente, tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios; porque milagro propiamente es lo que se hace excediendo el orden de toda la naturaleza creada; y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se en-

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra (q.110 a.4) dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus: quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum largo, quod

[6] C.18: ML 41,575.

[7] *Viginti unius sent.* sent 4: ML 40,726 (inter opera August.).

tiende también por milagro, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la admiración de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque exceden su propio poder y conocimiento; pues incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Pero adviértase que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales; así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando "cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos, cosas que fueron hechos de Satanás—como dice San Agustín—, no fueron fantasmas".

Soluciones. 1. Como dice el mismo San Agustín, las obras del anticristo puede decirse que son señales de mentira: "o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace: o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos".

2. Como queda dicho, la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, para que los demonios por propia virtud puedan hacerla pasar de una forma a otra; pero pueden utilizar ciertos gérmenes que se encuentran en los elementos materiales, como dice San Agustín, para producir tales efectos. Por esto puede decirse que todos los cambios de las cosas

excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas fecerunt (Ex. 7,12; 8,7). Et «quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX «De civ. Dei»[8].

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, «vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere: vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros».

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam: sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III «De Trin.»[9] Et ideo dicendum est

[8] C.19: ML 41,687.
[9] C.8,9: ML 42,875-877.

quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum revivisc at. Et si aliquando aliquid talo operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra (q.111 a.3,4) dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium.—Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII «De civ. Dei» (l.c. nt.6), quod «phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie sensibus apparet alienis». Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur: sed quia daemon qui in phan-

corporales que pueden hacerse por cualesquiera virtudes naturales, entre las cuales están los gérmenes susodichos, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes; como, por ejemplo, al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede acontecer de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta tal punto que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya queda dicho; lo cual dícese que puede incluso acontecer algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales.—Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente revistiéndose él mismo de él, puede del mismo modo revestir a cualquier objeto corpóreo con cualquier forma compórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de San Agustín cuando dice que "lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como revestido de cuerpo bajo la forma de algún animal". Lo cual no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifestase a los sentidos de otro; sino en cuanto que el de-

monio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. Como dice San Agustín, "al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder; pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, mas los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas" [92].

tasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» [10], «cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam: isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est».

ARTICULO 5

Utrum daemon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur *

Si los demonios, al ser vencidos por alguno, desisten por ello de combatirle

Dificultades. Parece que los demonios, al ser vencidos por alguno, no por eso dejan de combatirle.

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fué eficacísima. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Luego no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Mas esto es impropio de la misericordia de Dios. Luego, superados los demonios, no son impedidos de combatir.

Por otra parte, dícese en San Mateo: "Entonces le dejó el diablo", es decir, a Cristo vencedor.

Respuesta. Dicen algunos que, vencido el demonio, no puede volver

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur.

1. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea cum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo daemones superati non arcentur.

Sed contra est quod dicitur Mt. 4,11: «Tunc reliquit eum diabolus», scilicet Christum superantem.

Respondeo dicendum quod quidam [11] dicunt quod daemon superatus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato.—Quidam [12] autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus: unde et Lucae 4,13 dicitur quod, «consummata omni tentatione, diabolus recessit a Christo usque ad tempus». Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae: quia, ut Chrysostomus dicit, «Super Matth.» [13] «non tandiu homines diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia, etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam». Alia ratio sumitur ex astutia diaboli: unde Ambrosius [14] dicit, «Super Lucam» 4,13, quod «diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari».—Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Mt. 12,44: «Revertar in domum meam, unde exivi».

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

* *Sent.* 2 d.6 a.6.

[10] Q.79: ML 40,92.
[11] ORIGENES, *In lib. Iesu nave* hom.15: MG 12,903; cf. MAGISTR. *Sent.* 2 d.6 c.7.

a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados.—Otros opinan que no puede tentar al mismo, pero puede tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entendiendo que no puede hasta un tiempo determinado; pues en el mismo San Lucas se dice que, "acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado". Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina; porque, como dice el Crisóstomo, "el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite; porque, si bien le permite tentar por algún tiempo, le aleja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma". La otra razón se toma de la astucia del diablo; pues dice San Ambrosio a este propósito que "el diablo rehusa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado". — Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se infiere de las palabras de San Mateo: "Me volveré a mi casa de donde salí" [93].

Soluciones. La solución de las dificultades es obvia después de lo dicho.

[11] ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.6 a.9; ALEX HALENS., *Summ. theol.* 2-2 n.105; ORIGENEM, l.c.
[12] *Op. imperf.* inter supposit. Chrys., hom.5 super Mt. 4,13: ML 56,651.
[13] ML 15,1623.

INTRODUCCION A LA CUESTION 115

LA ACTIVIDAD DE LOS CUERPOS

Razón y contenido de los artículos de esta cuestión

Trata Santo Tomás de los cuerpos en esta parte de la *Suma Teológica* porque hasta a estos seres ínfimos de la creación se extiende la liberalidad de Dios en asociarlos y hacerlos activamente partícipes de algún modo en el gobierno del mundo (cf. q.108 a.6).

Efectivamente, los cuerpos, por lo menos algunos de ellos, se nos presentan sensiblemente como activos, influyendo con su actividad en el obrar de otras causas segundas, y manifiestamente Dios se sirve también de este influjo activo para conducir suave y ordenadamente el universo a su fin, que es en lo que consiste el gobierno del mundo, objeto de este último tratado de la Primera Parte de la *Suma Teológica*.

Como en la distinción de los seres creados se trató primeramente de los espíritus puros o ángeles, siguiendo después el tratado de los cuerpos o seres puramente materiales, y, por último, el tratado del hombre, como criatura mezcla de espiritual y corporal (vol.2 p.460), así al tratar de la gobernación divina mediata del mundo, o sea, de la parte activa que tienen las criaturas en el gobierno del mundo, como instrumentos de Dios, se trata primero de la acción angélica (q.106-114); después, de la acción de la criatura corporal (q.115-116) y, por último, de la acción del hombre (q.117-119).

1. Según su costumbre en esta clase de cuestiones, comienza aquí el Santo (a.1) examinando el hecho de la actividad de los cuerpos en sí mismos, para afirmar su existencia y declarar su naturaleza de un modo general.

Sensiblemente se nos manifiesta, dice el Santo, que algunos cuerpos son activos; por ejemplo, que el fuego quema y el agua humedece, etc. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la naturaleza del obrar de los cuerpos. Avicebrón creyó que los cuerpos, en sus aparentes acciones, eran solamente *medios* por donde pasaban las acciones de cierta virtud espiritual superior a ellos, no obrando, por tanto, en realidad ninguno de ellos; según él, no es el fuego el que quema ni el agua la que humedece, sino una virtud espiritual que los penetra y obra a través de ellos. Platón y Avicena opinaron que los agentes corporales no hacen sino *disponer* la materia para la forma substancial mediante sus formas accidentales, debiéndose la última perfección, o sea, la adquisición de la nueva forma substancial, que es el verdadero efecto substancial, a un principio o forma inmaterial (cf. q.45 a.8, y q.65 a.4). La tercera opinión fué la de Demócrito y otros defensores del atomismo, que explicaban todo origen de los cuerpos y

toda acción de los mismos por emanación de átomos que, procediendo de los cuerpos activos, vienen a albergarse en ciertos poros o cavidades de los cuerpos pasivos.

Refuta el Santo estas tres opiniones como erróneas, y formula, como conclusión, la doctrina peripatética, según la cual los cuerpos obran en cuanto tienen ellos de hecho o actualmente la perfección o forma que verdaderamente producen en otros cuerpos en potencia para recibir dicha perfección o forma. El cuerpo actualmente encendido, por ejemplo, enciende otro cuerpo que pueda recibir la forma del fuego. Esta conclusión, que de modo tan conciso e indeterminado formula aquí el Santo, la ha probado ya al refutar la opinión de Avicebrón, y completa su explicación en la solución de la quinta dificultad de este artículo. Véase sobre este particular la nota 25 del volumen II, página 590.

En el artículo segundo trata el Santo de justificar y explicar la conocida expresión agustiniana *razones seminales*, aplicada en este caso a significar las virtudes corporales o potencias activas y pasivas con las cuales obran los cuerpos. La oportunidad y conveniencia de tal fórmula en este sentido la deduce el Santo de que los cuerpos vivientes son los más elevados y perfectos de toda la naturaleza corpórea; luego, según la regla aristotélica de tomar las denominaciones de lo más perfecto (*De anima* 2,4,15: BK 416b23), convenientemente se traslada el nombre propio de los principios activos y pasivos para la generación de los seres vivientes a significar en común todos los principios o virtudes activas y pasivas para cualquier clase de generación o de acción de todos los cuerpos.

En los restantes artículos de la cuestión estudia el Santo en particular el influjo que pueden ejercer los cuerpos celestes en los cuerpos inferiores o sublunares (a.3), en el hombre por orden a su entendimiento y voluntad (a.4) y en los mismos demonios (a.1), y, por último, la necesidad que esta supuesta acción de los cielos impone a los seres sometidos a ella (a.6).

2. En todos estos artículos, como en los respectivos lugares paralelos de cada uno de ellos, habla el santo Doctor según los conocimientos y el estado de las ciencias físico-químicas y físico-biológicas y astronómicas de su tiempo. Es sabido que, para los antiguos, los cielos no estaban sujetos a otro movimiento que el circular; estaban exentos de generación y de corrupción substanciales, lo cual equivale a decir que eran ingénitos, y, por tanto, según la filosofía cristiana, no podían haber venido a la existencia sino por creación inmediata y particular de Dios ni podían dejar de existir sino por aniquilación igualmente de Dios; se componían no de los mismos cuatro elementos—aire, fuego, agua y tierra—que los demás cuerpos, sino de una materia o esencia alambicada, más fina y delicada, que la filosofía peripatética denominó por esto *quintaesencia;* tenían un influjo o causalidad universal sobre todos los otros cuerpos y sobre los agentes materiales inferiores, no sólo en la ontogénesis del mundo inorgánico, sino incluso en todos los fenómenos de biogénesis terrestre; en cuanto causas universales o análogas, podían producir efectos análogos o equívocos, de distinta naturaleza que ellos, de un modo semejante, en su orden, a como los produce la Primera Causa.

Hoy sabemos que los cuerpos celestes, según lo que entendían los antiguos por ellos, son susceptibles de toda clase de movimiento corporal; que son corruptibles y generables como cualquier otro cuer-

po; que se componen de los mismos elementos simples que los cuerpos terrestres, como lo prueba, entre otros, el hecho vulgar de la utilización industrial de los aerolitos, etc. Para explicar y conocer la naturaleza, movimientos y origen de los cielos, recuérdese la teoría cosmogónica de Laplace o cualquiera otra similar y equivalente de las acepciones por los científicos.

Sabemos también que no tienen más influjo en los fenómenos terrestres de ontogénesis o biogénesis que el de proporcionar las condiciones atmosféricas propicias para el desenvolvimiento de dichos fenómenos, como efecto de sus propias causas terrestres. Respecto a su supuesta causalidad universal y a la producción de efectos análogos, es cierto que ni los cielos ni causa alguna creada tiene tal causalidad ni tales efectos. Ninguno de los agentes creados produce estrictamente la entidad de sus verdaderos efectos, es decir, ni la materia ni la forma. La materia la suponen siempre y la forma la sacan de la materia o, a lo sumo, hacen que se produzca por Dios, como en el caso del alma humana. Lo único que tales agentes producen inmediatamente con su acción es el *fieri*, el *hacerse*, la unión de la materia y la forma, y esto es también lo único que pueden deshacer. De ahí que los cielos, como todos los demás agentes creados, podrán producir efectos que no tengan entitativamente la misma naturaleza que ellos, es decir, que sean entitativamente análogos, lo cual sucede siempre fuera del caso de la generación estricta de los seres vivientes; pero el efecto propio de sus acciones formalmente transeúntes, que es el *fieri* o *hacerse*, siempre responderá en carácter y naturaleza al carácter y naturaleza del *facere* o *hacer* activos, al carácter y naturaleza de la virtud o potencia con que se hace y a la naturaleza o esencia del agente de donde procede esa virtud o potencia; todo lo cual, fuera de Dios, estará siempre determinado y enmarcado genérica, específica e individualmente, resultando únicamente efectos unívocos de causas particulares unívocas en todas las formas de obrar creado.

Nos encontramos en estos artículos del Santo, particularmente en el tercero, con algunos resabios y repercusiones de este desconocimiento y de esta exageración medievales respecto a la naturaleza y al obrar de los cielos. No debemos extrañarnos de ello. Ni esto debilita nada las argumentaciones del Santo en lo que substancialmente se refiere a la finalidad de estos artículos. El Santo Doctor no tiene propiamente una misión ni un carácter científicos, en el sentido actual de este calificativo; la misión y carácter del Santo son preferentemente metafísico-teológicos, es decir, de sabio natural en el concepto de Aristóteles y, a la vez, de sabio sobrenatural en el sentido cristiano. Las explicaciones estrictamente científicas son para el Santo, incluso en el orden de conocer, medios, no fines; cuando en sus obras teológicas echa mano de tales explicaciones, suelen ser éstas ejemplos, no razones; de ordinario son prestadas ocasionalmente por la ciencia de su tiempo, no producto de sus investigaciones personales. Como ejemplos para el orden metafísico-teológico, no pierden a veces nada de su valor cognoscitivo tales explicaciones o concepciones científicas, aunque sean objetivamente falsas e infundadas; pues el Santo quiere decir que se han de entender y concebir las explicaciones metafísico-teológicas algo así *como se concebían o entendían* su su tiempo tales explicaciones científicas; y en tal sentido había eficacia y objetividad en las comparaciones, pues era verdad que así

se pensaba y que había tal paridad en realidad, aunque las concepciones científicas no fuesen conformes a la realidad a ellas correspondiente. Lo contrario de todo esto se ha de afirmar respecto a las explicaciones metafísico-teológicas o de un orden suprafísico.

Las deficiencias, por tanto, de un orden puramente científico no eran tanto deficiencias de Santo Tomás, o de cualquiera de los grandes escolásticos medievales, cuanto de los científicos de su tiempo. En lugar de extrañarnos del carácter embrionario y de las inexactitudes de sus conocimientos científicos, quizás fuese más digno y equitativo admirarnos de la actitud auténticamente científica que ellos, particularmente el Angélico, mostraron siempre y del éxito con que frecuentemente actualizaron esta actitud, a pesar de los escasos y rudimentarios medios materiales de que disponían para la experimentación y la investigación científicas.

En el mismo escollo que el Santo suelen tropezar también sus comentadores de varios siglos posteriores. (Sobre este aspecto de Santo Tomás tendremos ocasión de volver a hablar más extensamente en la introducción a las cuestiones 118-119.)

Otro hecho notable que se debe advertir en esta cuestión es el contraste manifiesto entre las inexactitudes o vacilaciones puramente científicas que, por una parte, hay en ella respecto a la interacción de las causas segundas materiales, y, por otra parte, la seguridad, precisión y exactitud con que se salvan en ella el carácter verdadero de las relaciones ontológicas de todas estas causas con la Causa Primera, al mismo tiempo que la superioridad o inaccesibilidad directa del entendimiento y la voluntad del hombre respecto de toda acción puramente corporal, incluso la de aquellos cielos tan potentes según la concepción antigua y medieval. Este contraste aparece de modo singular entre el artículo tercero y los artículos cuarto y quinto de la cuestión.

El artículo sexto, sobre la necesidad que imponen los cielos a las cosas terrestres sometidas a su acción, ofrece no pequeña dificultad respecto al carácter y alcance de la contingencia en la actividad y obrar de los cuerpos. Los dos grandes comentaristas de la *Suma*, Cayetano y Báñez, disienten totalmente en la interpretación del mismo. Cayetano cambia de opinión a la vista de tal artículo, y parece admitir en los cuerpos, tomados globalmente, más contingencia actual que la dependiente del libre albedrío creado. A Báñez le desagradan tal cambio de opinión y la opinión misma, juzgando él que no debe admitirse en los cuerpos, atendidas todas las influencias posibles de causas *per se* y causas *per accidens* en cada caso, más contingencia o posibilidad de que no obren como obran o como están de ese modo determinadas a obrar que la contingencia que puede provenir del libre albedrío; de tal modo, dice Báñez, que no sólo Dios conoce perfectamente los futuros que dependen de tal actividad, sino que los mismos ángeles, conocedores perfectos de las causas y concausas y disposiciones naturales de los cuerpos, pueden conocer con certeza tales futuros, a condición de que ninguna causa libre intervenga haciendo a los factores naturales obrar o no obrar de otro modo.

Efectivamente, de todo el obrar creado, únicamente el obrar del entendimiento y de la voluntad humanos y angélicos, no está directamente sometido a ningún agente creado, pues lo está sólo a Dios, como Causa Primera o universal. Todo otro obrar puede ser impedido o provocado no sólo por Dios, sino también por causas o agentes

creados distintos del que le produce; pero, en cambio, no puede nunca tal obrar ser impedido por el mismo agente propio que le produce, por estar dicho agente determinado ciegamente a producir su obrar, sin que haya en él, de suyo, potencia o posibilidad para no obrar cuando obra o para obrar de distinto modo del que obra.

Por consiguiente, respecto a la contingencia y necesidad de las cosas creadas, parece que se ha de afirmar lo siguiente: *a*) las esencias y aptitudes esenciales no pueden ser cambiadas por nada ni por nadie; ni pueden dejar de ser, supuesto que sea el sujeto al que pertenecen; lo contrario implica contradicción; *b*) la Causa Primera puede impedir todo el orden existencial o actual y todo el obrar de las causas segundas, incluso sin excluir la actualización de todas sus aptitudes esenciales: de la voluntad divina depende en absoluto todo el orden físico o existencial creado; *c*) las causas segundas pueden impedir unas el obrar de otras siempre que tengan una virtud o poder suficiente o superior para hacerlo, lo cual, en absoluto, es posible respecto de todas, excepto el entendimiento y la voluntad, que en este orden no reconocen ninguna superioridad física creada; *d*) los agentes libres creados son físicamente dueños absolutos de su obrar dentro del orden de causas segundas; pueden obrar o no obrar; obrar de un modo o de otro, a su arbitrio; *e*) todas las causas o agentes no libres pueden, en absoluto, ser impedidos por otros agentes; *f*) toda causa no libre, sea una y única o múltiple en la producción de su obrar y efecto, obra de suyo necesaria e inevitablemente sin más contingencia que la de poder ser impedida y dominada *por otras causas segundas* más potentes, pero *nunca por sí mismas.*

Se diría que estas últimas causas son contingentes *principiative passive* y *terminative,* si bien son siempre agentes necesarios *principiative active;* es decir, que tienen ellas en sí principio para ser impedidas de obrar, y de hecho se las puede impedir siempre; pero no tienen ellas en sí principio activo para no obrar, puestas en la última etapa del acto primero próximo: llegadas a este punto y supuesta la necesaria acción divina, inevitablemente pasan al acto segundo u operación si otra causa no las impide hacerlo. Al fuego, por ejemplo, no se le puede quitar la aptitud de quemar por ser algo esencial a él tal aptitud; pero pueden impedirle quemar de hecho, o sea, pueden impedir su efecto no sólo Dios, sino también el agua y otros elementos naturales, sin lo cual él *necesariamente* quema, puesto en las debidas condiciones y sobre la debida materia. Entiéndase lo mismo de cualquier otro agente material o corpóreo, dependa la acción de una sola causa (efecto *per se*) o de varias accidentalmente coordinadas y necesarias para la producción del efecto (efecto *per accidens*).

Respecto al artículo presente de Santo Tomás, adviértase que el Santo habla de la contingencia de los agentes terrestres, relacionado el obrar de éstos con la virtud e influjo de los cuerpos celestes; no habla de la actividad terrestre en absoluto ni de ésta en relación con la raíz de la contingencia de tales agentes terrestres, la cual no es suficiente para que de hecho fallen en su obrar, necesitando para esto ser completada tal contingencia por el concurso de otras causas.

CUESTION 115

(In sex articulos divisa)

De actione corporalis creaturae

De la acción de la criatura corporal

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae (cf. q.100 introd.); et primo, quod alicui corporibus attribuitur (q.116).

Circa actiones corporales quaeruntur sex.

Primo: utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo: utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes.

Tertio: utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto: utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto: utrum eorum actionibus daemones subduntur.

Sexto: utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

Debemos pasar ahora a investigar la acción de la criatura corporal y lo concerniente al hado, que se atribuyo a algunos cuerpos.

Acerca de las acciones corporales, se preguntan seis cosas:

Primera: si hay algún cuerpo activo.

Segunda: si en los cuerpos hay algunas razones seminales.

Tercera: si los cuerpos celestes son la causa de lo que se hace aquí abajo por los cuerpos inferiores.

Cuarta: si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

Quinta: si están sujetos a su acción los demonios.

Sexta: si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sujetas a su acción.

ARTICULO 1

Utrum aliquod corpus sit activum [a]

Si hay algún cuerpo activo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum.

1. Dicit enim Augustinus[1] quod «in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora: aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales».

2. Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere

Dificultades. Parece que ningún cuerpo es activo.

1. Dice San Agustín que "entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las substancias espirituales".

2. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita pa-

[a] *De verit.* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gent.* 3,69; *De pot.* q.3 a.7.

[1] *De civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

ra su acción un sujeto que la reciba. Mas la substancia corporal no tiene otra substancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres. Luego la substancia corporal no es activa.

3. Toda substancia corporal está coartada por la cantidad. Mas la cantidad impide a la substancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella como la nebulosidad incapacita al aire para la percepción de la luz; señal de ello es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto éste se hace más grave y más pesado para ser movido. Luego ninguna substancia corporal es activa.

4. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Mas los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición, son los seres más alejados del primer principio activo, que es simplicísimo. Luego ningún cuerpo es agente.

5. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma substancial o accidental. Mas no puede producir una forma substancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes; y los accidentes no pueden ser causa de una forma substancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque "el accidente no se extiende más allá de su sujeto", como dice San Agustín. Luego ningún cuerpo es activo.

Por otra parte, entre otras propiedades que atribuye Dionisio al fuego, dice de él que "ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente".

Respuesta. Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son

indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis suae actionis: quia haec substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Praeterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea: sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem: quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem: quia «accidens non se extendit ultra suum subiectum», ut Augustinus dicit IX «De Trin.»[2] Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, 15 cap. «Cael. hier.»[3], inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod «ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens».

Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora

[2] C.4: ML 42,963
[3] § 2: MG 3,339.

esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro «Fontis vitae», ubi per rationes quae tactae sunt (in arg.), probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia (cf. q.79 a.3; q.84 a.1). Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud.

Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile.

activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo, en efecto, quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fué la opinión de Avicebrón en el libro "La fuente de la vida", donde, con las razones expuestas en las dificultades de este mismo artículo, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual, que los penetra a todos; de tal modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le tiene invadido. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón enseñó, en efecto, que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas son absolutas y como universales; por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia. Afirmaba, pues, Avicebrón que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto mediante su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Efectivamente, en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuanto se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no es *más* que hacer actualmente algo, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal; y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en

cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal; mas, si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo determinado a tal cuerpo determinado; y por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón; pues Platón ponía únicamente formas substanciales separadas y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son lo grande y lo pequeño, los cuales creía que eran los primeros contrarios, como otros creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo mediante sus formas accidentales la materia para la forma substancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma substancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos; de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación.

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente; opinión que rechaza Aristóteles, porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale: ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt (cf. ibid.), esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum.

Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt «magnum» et «parvum», quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum [4]. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis, est a principio immateriali (cf. q.65 a.4; q.79 a.3). Et haec est secunda opinio de actione corporum: de qua supra (q.45 a.8) dictum est, cum de Creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I «De generat.» [5] Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit: quae sunt manifeste falsa.

[4] Cf. ARISTOT., *Phys.* I c.4 n.1 (Bk 187a17): S.TH., lect.8.
[5] C.8.9 (Bk 324b25; 325a23): Supl. ad comm. S.TH., lect.21

Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. — Sciendum est tamen quod, cum Avicebron sic argumentetur, «Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus Factor rerum: ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum», quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu: et ideo est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est (in c): sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta.—Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV «De caelo et mundo» [6]. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum: immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo: participat enim

[6] C.2 n.2 (Bk 308b5).

Debe, pues, decirse que un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia [94].

Soluciones. 1. Las palabras de San Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Esto no obstante, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. Y con esto mismo se responde a la segunda dificultad.—Nótese, sin embargo, que al argumentar Avicebrón de este modo: "Hay algo que es 'motor inmóvil', a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo", se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, empero, se compone de potencia y acto, y por eso es agente y paciente.

3. La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir, sino que la impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad.—El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso: en primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como lo prueba Aristóteles; en segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde más el movimiento; antes, cuanto más grave es un cuerpo, tanto más se mueve con movimiento propio; y, por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. No es el cuerpo lo que está más distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino

en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. El cuerpo contribuye con su acción a la forma accidental y a la forma substancial. La razón de esto es porque las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma substancial, como instrumentos de ella; y por eso pueden contribuir a originar la forma substancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud.—Ni es contra la naturaleza del accidente el que éste trascienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le trascienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, a la manera que suponía Demócrito que la acción se verificaba por la emigración de los átomos [95].

aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute.—Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULO 2

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales *

Si en la materia corporal hay algunas razones seminales [96]

Dificultades. Parece que en la materia corporal no hay razones algunas seminales.

1. El concepto de "razón" implica cierta condición espiritual. Mas en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Luego en la materia corporal no hay razones seminales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales.

1. «Ratio» enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

* *Sent.* 2 d.18 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9 ad 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [1], quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est (a.1 ad 2.1). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam «causales rationes» [2], quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» (l.c. nt.7): «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent».

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II «De anima» [3]. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde et ipsum nomen «naturae» translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V «Metaphys.» [4], primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae «nativitas» dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur,

2. San Agustín dice que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Mas las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Lo seminal es principio activo. Mas no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, según queda dicho. Luego no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Se dice que en la materia corporal hay ciertas razones causales que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Mas las razones seminales son distintas de las causales; porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

Por otra parte, dice San Agustín: "De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo".

Respuesta. Las denominaciones suelen tomarse de lo más perfecto, según dice Aristóteles [97]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes, y de ahí que hasta el mismo nombre de "naturaleza" vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de naturaleza, como dice Aristóteles, fué impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos "nacimiento"; mas, porque los seres vivientes son engendrados de un prin-

[1] C.9: ML 42,876-877.
[2] Cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,323; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.18 a.1 q.2.
[3] C.1 n.15 (Bk 416b23): S.TH., lect.9 n.347.
[4] IV c.4 n.1 (Bk 1014b16): S.TH., l.5 lect.5 n.779.

cipio unido, como del árbol se engendra el fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido.—Es, por otra parte, evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las substancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que San Agustín llama con propiedad "razones seminales" a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo San Agustín, están principal y originariamente en el mismo Verbo de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las substancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas; las cuales semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Soluciones. 1. Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de "razones" en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, a saber, en cuanto provienen de razones ideales.

2. Tales virtudes activas y pasivas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. La substancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal; pero puede también llamarse substancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, bajo el nombre de substancia seminal van comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. De las palabras de San Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa; dice, en efecto, que "como las madres que llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales". Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado Por esto los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (cf. nt.7) omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium «seminales rationes» vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI «Super Gen. ad litt.» [11], sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici «rationes» secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III «De Trin.» (nt.7), quod «sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium». Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

[11] C.10: ML 34,346.

en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. El cuerpo contribuye con su acción a la forma accidental y a la forma substancial. La razón de esto es porque las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma substancial, como instrumentos de ella; y por eso pueden contribuir a originar la forma substancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud.—Ni es contra la naturaleza del accidente el que éste trascienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le trascienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, a la manera que suponía Demócrito que la acción se verificaba por la emigración de los átomos [95].

aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute.—Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo: nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULO 2

Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales [a]

Si en la materia corporal hay algunas razones seminales [96]

Dificultades. Parece que en la materia corporal no hay razones algunas seminales.

1. El concepto de "razón" implica cierta condición espiritual. Mas en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Luego en la materia corporal no hay razones seminales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales.

1. «Ratio» enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

[a] *Sent.* 2 d.18 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9 ad 8.

2. Praeterea, Augustinus dicit, III «De Trin.» [7], quod daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

3. Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum: cum materiae non competat agere, ut dictum est (a.1 ad 2.4). Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

4. Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam «causales rationes» [8], quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus: quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» (l.c. nt.7): «Omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent».

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II «De anima» [9]. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva: unde et ipsum nomen «naturae» translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut Philosophus dicit in V «Metaphys.» [10], primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae «nativitas» dicitur: et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur,

2. San Agustín dice que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Mas las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Lo seminal es principio activo. Mas no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, según queda dicho. Luego no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Se dice que en la materia corporal hay ciertas razones causales que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Mas las razones seminales son distintas de las causales; porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Luego es impropio decir que en la materia corporal haya razones seminales.

Por otra parte, dice San Agustín: "De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo".

Respuesta. Las denominaciones suelen tomarse de lo más perfecto, según dice Aristóteles [97]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes, y de ahí que hasta el mismo nombre de "naturaleza" vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de naturaleza, como dice Aristóteles, fué impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos "nacimiento"; mas, porque los seres vivientes son engendrados de un prin-

[7] C.8.9: ML 42,876-878.
[8] Cf. AUGUST., *De Gen. ad litt.* l.5 c.4. ML 34,323; BONAVENT., *In Sent.* 2 d.18 a.1 q.2.
[9] C.4 n.15 (BK 416b23): S.TH., lect.9 n.347.
[10] IV c.4 n.1 (BK 1014b16): S.TH., l.5 lect.5 n.803.

cipio unido, como del árbol se engendra el fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido.—Es, por otra parte, evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las substancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que San Agustín llama con propiedad "razones seminales" a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo San Agustín, están principal y originariamente en el mismo Verbo de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos; por ejemplo, en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las substancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas; las cuales semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Soluciones. 1. Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de "razones" en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, a saber, en cuanto provienen de razones ideales.

2. Tales virtudes activas y pasi-

consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus (cf. nt.7) omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium «seminales rationes» vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI «Super Gen. ad litt.» [11], sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici «rationes» secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod

[11] C.10: ML 34,346.

huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per daemones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa: dicit enim in III «De Trin.» (nt.7), quod «sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium». Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

vas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. La substancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal; pero puede también llamarse substancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, bajo el nombre de substancia seminal van comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. De las palabras de San Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa; dice, en efecto, que "como las madres que llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales". Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado. Por esto los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, si se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTICULO 3

Utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt [a]

Si los cuerpos celestes son causa de lo que acontece en los cuerpos inferiores

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes no son causa de lo que acontece en la tierra en los cuerpos inferiores.

1. Dice San Juan Damasceno: "Mas nosotros decimos que ellos—es decir, los cuerpos celestes—no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son más bien signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos".

2. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Mas en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y hay también agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Luego no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. El agente produce un efecto semejante a sí. Mas vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras vicisitudes análogas, lo cual no se da en los cuerpos celestes. Luego los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Como dice San Agustín, "nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos". Mas éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro es hembra. Luego

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt.

1. Dicit enim Damascenus [12]: «Nos autem dicimus quoniam ipsa», scilicet corpora caelestia, «non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur: signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis».

2. Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens: inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

3. Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [13], «nihil est magis corporeum quam corporis sexus». Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus: cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III «De Trin.» [14], quod «corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur».—Et Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.» [15], quod «lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit».

Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter: considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia: non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia «rarum» et «densum» antiqui

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2; *De verit.* q.5 a.9; *Cont. Gent.* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

[12] *De fide orth.* l.2 c.7: MG 94,893.

[13] C.6: ML 41,146

los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que en la tierra se hacen.

Por otra parte, San Agustín dice que "los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes". Y Dionisio afirma que "la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, y los nutre, y los aumenta y perfecciona".

Respuesta. Como toda multitud procede de la unidad y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, es de notarse que en la naturaleza entera el movimiento todo procede de lo inmóvil. Y así vemos, en efecto, que cuanto algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Y, por tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Soluciones. 1. Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frígido y las semejantes. Y si fuera verdad que las formas substanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos filósofos, "lo raro y lo denso", no sería

[14] C.4: ML 42,873.

[15] § 4: MG 3,700; S.TH., lect.3.

necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero al que atentamente lo considere le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas substanciales de los cuerpos naturales, y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por consiguiente, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos suponían para esto las especies separadas, mediante la participación de las cuales adquirían los cuerpos inferiores sus formas substanciales.—Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles; de lo cual se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción, cosa evidentemente falsa.

De ahí que, según Aristóteles, se ha de suponer algún principio activo variable, que mediante su presencia y ausencia cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Y este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que dice Aristóteles que "el hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez" [98].

3. Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación; según este mismo modo, decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. Sucede, pues, a veces que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre San Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

Naturales posuerunt (cf. a.1); non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum.

Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur (cf. a.1).—Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles: et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum.

Unde secundum Philosophum, in II «De generat.» [16], necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II «Physic.» [17], quod «homo generat hominem, et sol».

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino (cf. nt.14), ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra: quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

[16] C.10 n.1 (BK 33[a15]): Suppl. ad comm. S.TH., lect.10 n.4.
[17] C.2 n.11 (BK 194[b13]): S.TH., lect.4 n.1.

ARTICULO 4

Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum [a]

Si los cuerpos celestes son causa de los actos humanos [99]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

1. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra (q.110 a.3) dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

3. Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las substancias espirituales, como se ha dicho, obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Mas tales substancias son superiores a nuestras almas. Luego parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Mas los actos humanos son variados y multiformes. Luego parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Luego los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

[a] 2-2 q.95 a.5; *Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,84.85.87; *De anima* 3 lect.4; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.127.128.

Por otra parte, el Damasceno dice que "los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos".

Respuesta. Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como queda dicho. Mas en las potencias del alma que funcionan mediante órganos corpóreos obran directa, pero accidentalmente; porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden al tenor de los impedimentos de sus órganos; así, con los ojos enturbiados no se ve bien. Si, pues, el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes pudiesen ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impelido a sus operaciones por el instinto natural lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos; porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente; y, por tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, a saber: en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el

Sed contra est quod Damascenus dicit (nt.12), quod «corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa».

Respondeo dicendum quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam (a.3) dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens: quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu [18], ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifeste sunt falsa, et conversationi humanae contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis: unde turbata vi imaginativa vel

[18] Cf. ARISTOT., *De anima* 3 c.3 n.1 (BK 427a21): S.TH., lect.4 n.616.

cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris: licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod «talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque» [19]. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus: sed in intellectum humanum agunt immediate, illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra (q.111 a.2) habitum est.

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

[19] HOMERI, *Odyss.* l.18 v.135.

entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores; y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior; pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos; así decían algunos de ellos que "tal era la voluntad de los hombres cual a diario se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses". Pero, como sea absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Soluciones. 1. Las substancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales mediante dichos cuerpos; pero en el entendimiento humano obran inmediatamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según queda dicho.

2. Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que "el hombre sabio domina a los astros" al dominar sus pasiones.

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod «sapiens homo dominatur astris»[20], inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

ARTICULO 5

Utrum corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones [a]

Si los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes pueden influir hasta en los demonios.

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto "lunáticos", como aparece en San Mateo. Mas no harían esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Luego los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Los nigrománticos observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Mas no serían invocados mediante los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Luego los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Mas los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores, a saber:

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos daemones.

1. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc «lunatici» dicuntur; ut patet Mt. 4,24 et 17,14. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

2. Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

3. Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus daemones arcen-

[a] *De pot.* q.6 a.10

[20] Cf. PTOLOM., *Centiloq.* prop.5; ALBERT. MAGN., *In Sent.* 2 d.15 a.4.

tur: scilicet «herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis», ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X «De civ. Dei»[21]. Ergo multo magis daemones subduntur actioni caelestium corporum.

Sed contra est quod daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. «Agens» autem «est superius patiente», ut Augustinus dicit XII «Super Gen. ad litt.»[22] Ergo daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.

Respondeo dicendum quod circa daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt daemones non esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X «De civ. Dei» (l.c. nt.21), introducit dictum a Porphyrio, quod «fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis».—Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent daemones esse «animalia corpore aerea, animo passiva»; ut ab Apulcio dictum Augustinus introducit VIII «De civ. Dei»[23]. Et haec est secunda opinio: secundum quam dici posset quod daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est (a.4).—Sed haec opinio ex superioribus (q.51 a.1) patet esse falsa: dicimus enim daemones esse

"hierbas, piedras y animales, y mediante ciertos sonidos, voces, figuras y simulacros", como dice Porfirio, citado por San Agustín. Luego con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Por otra parte, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Mas "el agente exige superioridad sobre el paciente", como dice San Agustín. Luego los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Respuesta. Acerca de los demonios ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuídas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere San Agustín, según el cual afirmó Porfirio que "se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros".—Esta suposición es manifiestamente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes; por ejemplo, que los posesos hablen lenguas desconocidas; que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron; que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Esto indujo a los platónicos a afirmar que "los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo", según lo atribuye San Agustín a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo como se ha dicho que

[21] C.11: ML 41,290.
[22] C.16: ML 34,467.
[23] C.16: ML 41,241

lo están los hombres.—También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho, pues los demonios son substancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Soluciones. 1. Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, se "difame a una criatura de Dios", cual es la luna, según dicen San Jerónimo y San Crisóstomo.—En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino mediante las fuerzas naturales, según queda dicho, estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan; y, como es manifiesto que el "cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo", según lo dice Aristóteles, por eso está más sujeto a la acción de la luna, que tiene de suyo la propiedad de mover los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la eficacidad animal. De todo lo cual procede que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para esto.

2. Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: primero, para inducir a error a los hombres, haciéndolos creer que hay en los astros alguna divinidad, y segundo, porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por los que se les invoca.

3. Según San Agustín, "los demonios son atraídos por varios géneros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos", es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod «infament creaturam Dei», scilicet lunam: ut Hieronymus [24] et Chrysostomus [25] dicunt.—Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra (q.14 a.4 ad 2) dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod «cerebrum humidissimum est omnium partium corporis», ut Aristoteles dicit [26]: et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales: et ideo daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quod daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis.—Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XI «De civ. Dei» [27], «daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis»; inquantum scilicet haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

[24] *In Mt.* 4,21: ML 26,34
[25] *In Mt.* hom.57: MG 58,562.
[26] *De part. animal.* 2 c.7 (BK 652a29); *De sensu et sensato* c.2 (BK 439a1): S.Th., lect.5 n.74; *De somno* c.3 (BK 457b29): S.Th., lect.6.

ARTICULO 6

Utrum corpora caelestia imponant necessitatem his quae eorum actioni subduntur [a]

Si los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción

Ad sextum sic procedítur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur.

1. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

3. Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate provenlat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium: cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur

Dificultades. Parece que los cuerpos celestes imponen necesidad a las cosas sometidas a su acción.

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Mas los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Formando, pues, los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Mas la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Luego el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Mas cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Luego, siendo también necesario tal principio celeste,

[a] *Sent.* 2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De verit.* q.5 a.9 ad 1.2; *Cont. Gent.* 3,86; *De malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3.
[27] C.6: ML 41,717.

siguese que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste; y así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

Por otra parte, dice Aristóteles que "no es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos". Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Respuesta. Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado, efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corpórea, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Y, por tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido por la acción de la voluntad, no sólo por lo que al hombre se refiere, mas incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

No se encuentra, sin embargo, en las cosas naturales principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme al antiguo razonamiento de aquellos que, suponiendo que todo tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad; opinión que refutó Aristóteles fundándose precisamente en las dos cosas que estos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto; pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos.—Sin embargo, como tales causas no fallan, cuando fallan, sino porque las impide otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente susodicho, dado caso que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa, puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno; por ejemplo, tiene causa el ser "blanco" y la tiene igualmente el ser "músico"; pero el ser "músico blanco" no la tiene, porque ser tal no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es manifiesto que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente; y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, daño que es accidental; y, por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Por ejemplo, que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste; y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible; pero que al caer el fuego dé sobre esta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede al acaso, accidentalmente.—Y de este modo es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente [100].

Soluciones. 1. Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres mediante causas particulares in-

quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De somn. et vigil.» [28], **quod «neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire». Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.**

Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est (a.4) quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant: secundum antiquam quorundam [29] **rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI «Metaphys.»** [30], **secundum duo quae ipsi supponunt.**

Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte.—Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari: quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit.

Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam: quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. «Album» enim causam habet, similiter et «musicum»; sed «album musicum» non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit el interdum per accidens: unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem: et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens.—Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus

[28] *De divinat.* c.2 (DK 463b22) : S.TH., lect.1.
[29] AVICENNAM, *Sufficientia* l.1 c.13 ; *Metaph.* tr.1 c.7 ; cf. S.TH., *In Metaph.* 6 lect.3 n.1191.
[30] V c.3 n.1 (DK 1027a31) : S.TH., lect.3 n.1191.

feriores, que las menos veces pueden fallar.

2. La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Y por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste—por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía—, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, según se ha dicho.

causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 116

EL HADO

I. Razón de esta cuestión

La palabra *hado* hace siempre referencia a una concatenación de acontecimientos más o menos inevitables por imposición de una causa *oculta,* que puede ser: *a*) Dios, o *b*) cualquier otra causa supuestamente superior al hombre, sea ésta los astros o alguna divinidad ficticia. El hado es el destino, la suerte, la fatalidad, el sino; o mejor dicho, es la causa de todo esto para cada hombre. Ciertamente que Dios ha previsto y de algún modo provisto o predefinido todos los acontecimientos humanos: tal es el sentido cristiano de la palabra *hado.* No hay realmente más hado o destino eterno del hombre y de las cosas que éste.

Santo Tomás, aunque ha refutado ya, particularmente en los artículos cuarto y quinto de la cuestión precedente, todas las formas de fatalismo por imposición de los astros, dedica ahora una cuestión íntegra a exponer todo lo referente al hado. En ella sortea hábilmente, al hacerlo, los dos extremos, el de no admitir el hado en sentido cristiano, enseñando, con Tulio, por ejemplo, que suceden algunas cosas inopinada y casualmente, incluso respecto de Dios, y el de admitirle en sentido pagano y como los que creyeron que muchas cosas, así naturales como humanas, acontecían por inevitable e irresistible influjo de los cuerpos celestes.

II. Noción y sentidos del hado

El hado, en latín *fatum,* toma su origen etimológico del verbo deponente *far, faris, fatus sum,* que tiene los significados afines de *hablar, expresar, anunciar, pronosticar, predecir, profetizar* y, particularmente, de *predefinir,* en el doble sentido de este verbo, a saber, causar o determinar y anunciar o predecir de antemano. La palabra *hado* tiene efectivamente hasta media docena de usos o sentidos históricos. La creencia en el hado se originó de ciertos hechos que parecían no tener causa ni más ley fija que su dependencia de una fuerza oculta [1]. De los diversos intentos de explicar tales hechos procedieron las múltiples y diversas concepciones del hado. Para algunos gentiles, el hado era una divinidad oculta o fuerza desconocida que obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y particular-

[1] *Cont. Gent.* 3,93, y 1 q.116 a.1.

mente sobre el hombre y los acontecimientos humanos [2]. A veces se toma el hado por el encadenamiento mismo de los sucesos considerado como inevitable, necesario y fatal. En otros casos se designa con esta palabra la condición de ser favorable o adversa para ciertas cosas o personas esta supuesta concatenación de sucesos.

Entre los filósofos paganos, el hado es la serie y orden de causas de tal modo encadenadas unas con otras, que sus efectos se producen necesariamente bajo la acción e influjo de los astros, de los cielos o de cualesquiera otras causas superiores.

Santo Tomás y San Agustín definen el hado, en este sentido filosófico-pagano, *dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus* (1 q.116 a.1): «La fuerza de la constitución de las estrellas calculada por la posición de las mismas bajo la cual uno nace o es concebido» [3]. Abarcando todas estas nociones paganas, Cayetano define el hado, tomado en un sentido causal, diciendo que es «una fuerza oculta a la que nada puede substraerse» [4]. Frente a estos sentidos paganos está el sentido cristiano, según el cual el hado es una disposición u ordenación de las causas segundas hecha por Dios, en conformidad con la cual todo el obrar de dichas causas se realiza infaliblemente, pero no fatalmente, según Dios lo ha previsto y predefinido desde toda la eternidad [5].

El hado, pues, tanto en sentido cristiano como en el pagano, significa una concatenación y dependencia de las causas segundas en cuanto a su obrar; pero hay entre uno y otro sentido dos diferencias capitales.

En primer lugar, en el sentido cristiano, esa concatenación no quita a las causas segundas su contingencia ni su libertad cuando tales causas son capaces de obrar libre o contingentemente, compaginándose a la vez con esto el que los efectos se produzcan todos, los necesarios, los contingentes y los libres, infaliblemente, es decir, según Dios lo ha previsto y predefinido; mientras que, en el sentido pagano, toda la naturaleza creada es una irrompible cadena de causas y efectos, en la que todo sucede en virtud de tal concatenación fatalmente, necesariamente, inevitablemente; éste es el destino brutal de las tragedias griegas, ya sean las del tipo de las de Esquilo, que no se eleva del mero concatenamiento de los sucesos, o del de Sófocles, que admite sobre esto el influjo de un poder voluntarioso.

Otra diferencia capital es que el hado pagano atribuye la relación de unos sucesos con otros a la virtud ciega y fatal de los astros o de los cielos, en tanto que, en el sentido cristiano, el hado es un efecto de la voluntad libre y del poder de Dios. Es clásica la definición del hado en sentido cristiano que da Boecio: «El hado es una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia divina las coordina en determinado orden» [6]. En esta definición está sintetizada toda la doctrina católica referente al hado. En ella se dice *disposición* para significar no que el hado pertenezca a la primera especie del

[2] Tal era la diosa o diosas del destino, personificadas por los griegos en sus *Moira*, o mejor, sus tres viejas hermanas *Moirai*, o hadas, llamadas Cloto, que hilaba; Láquesis, que devanaba, y Atropos, que cortaba el hilo de la vida humana. A estas divinidades griegas correspondían las *Parcae* o *Fata* de los romanos, con que tropezamos constantemente en la lectura de los clásicos de la antigüedad. Cf. SEYFFERT, *Dict. of Class. Antig.*, s. v. *Moirai* (Londres 1891).

[3] *De civ. Dei* 1.5 c.1: ML 41,141.

[4] *Comment. in IP.* q.116 a.1.

[5] 1 q.116 a.1.

[6] *De consol. phil.* Prosa, 6: ML 63,815.

predicamento *cualidad*, sino que es una relación u orden entre las causas segundas respecto a su obrar; *inherente a las cosas variables*, indica que el hado, tomado esencialmente, no está en la mente divina, como está la providencia, sino en las cosas mismas, a las cuales no hace invariables, es decir, que las deja contingentes o libres en su obrar si ellas son así; y por último, el hado, causalmente considerado, es la voluntad o poder de Dios, que coordina las causas segundas para realizar su providencia [7].

III. Doble aspecto o acepción del hado en la literatura cristiana

En los cuatro artículos de esta cuestión recurre siempre Santo Tomás a una doble clave o distinción para resolver las cuestiones particulares y las dificultades sobre el hado. La primera de estas distinciones es entre el hado en sentido cristiano y el hado en sentido pagano. Cuando los Santos Padres y doctores niegan la existencia del hado, es siempre en sentido pagano. Si ni siquiera quieren que se use tal nombre, es para que los cristianos no tengan nada común con los paganos y para que no caigan en los lazos insidiosos de éstos, que abusan de tal palabra para significar la relación falsa que ellos suponen entre los astros y los acontecimientos humanos (a.1). Por eso amonesta San Agustín que el que entienda el hado en sentido cristiano «mantenga su modo de pensar, pero que cambie el de hablar»: *sententiam teneat, et linguam corrigat* [8]. La segunda clave es la distinción entre el hado en sentido causal y el hado considerado esencialmente. Se entiende por hado causal, o causalmente considerado, la voluntad y poder de Dios, que causan la disposición de las causas. El hado esencialmente considerado es la disposición misma de tales causas, tal como esta disposición y orden existen en las causas segundas [9]. Téngase presente esta última distinción para comprender por qué a veces se dice que el hado es invariable (i. e., causalmente considerado) y a veces que es variable (i. e., esencialmente considerado); asimismo, que se diga unas veces que el hado es *uno* y otras veces se diga que es *múltiple*, etc.

IV. El hado, la providencia y la causalidad

La importancia que en los cuatro artículos de esta cuestión concede Santo Tomás al hado está cifrada en que el hado, en sentido cristiano, es una reafirmación de la providencia divina y una negación de toda casualidad o imprevisión respecto al obrar de la Causa Primera. Sin embargo, el hado o destino en sentido cristiano es algo distinto de la providencia divina. Esta, en sentido estricto, es la ordenación de las cosas creadas, pero tal como se encuentra en la mente divina; mientras que el hado, esencialmente considerado, es esta misma ordenación hecha y existente en las cosas; por eso la provi-

[7] 1 q.116 a.2 ad 3.

[8] *De civ. Dei* 1.5 c.1: ML 41,14.

[9] 1 q.116 a.2 ad 1.

dencia es eterna, y el hado en este sentido es temporal (a.1). Además, la providencia se extiende a todo lo creado, sin excluir lo que Dios hace exclusiva o inmediatamente, como la creación, la glorificación de las substancias espirituales, etc.; en cambio, el hado sólo se extiende a las cosas o efectos en que intervienen de algún modo las causas segundas (a.4).

Todo el artículo primero lo dedica el Santo a afirmar y probar la existencia y realidad del hado, como refutación indirecta de todas las formas de casualidad e imprevisión respecto a Dios. En el artículo segundo explica el Santo cómo está en Dios el hado y cómo en la serie de causas segundas. En los artículos tercero y cuarto explica cómo el hado es variable y a qué seres creados se extiende.

V. *Bibliografía sobre el hado*

La atención que en la antigüedad se dió al hado se nos manifiesta por la multitud de escritores que nos han dejado bien conocidas obras sobre él, tales como Crisipo, Cicerón, Plutarco, Alejandro de Afrodisio, Boecio, Avicena y la mayoría de los escritores cristianos anteriores a la Edad Media.

Entre los modernos pueden consultarse, por vía de erudición histórica, V. CIOFFASI, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aq.* (Nueva York 1935); SEYFFERT, *Dict. of Class. Antiq.*, s. v. *Moirai* (Londres 1891); además de las enciclopedias, diccionarios y manuales de teología.

CUESTION 116

(In quatuor articulos divisa)

De fato

Del hado

Débese investigar ahora lo referente al hado; sobre el cual se preguntan cuatro cosas:

Primera: si el hado es algo real.
Segunda: dónde está el hado.
Tercera: si el hado es inalterable.
Cuarta: si está todo sujeto al hado.

Deinde considerandum est de fato (cf. q.115 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: an fatum sit.

Secundo: in quo sit.

Tertio: utrum sit immobile.

Quarto: utrum omnia subsint fato.

ARTICULO 1

Utrum fatum sit aliquid [a]

Si existe el hado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit.

1. Dicit enim Gregorius, in Homilia Epiphaniae [1]: «Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant».

2. Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa: quia, ut Augustinus dicit V «De civ. Dei» [2], «fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo», ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV «De consol.» [3], definit fatum, dicens quod «fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus». Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit,

Dificultades. 1. Parece que el hado no es algo real.

1. Dice San Gregorio: "Lejos de los fieles decir que el hado es algo real".

2. Lo que acaece por hado no es imprevisto, porque, como dice San Agustín, "entendemos que hado (fatum) viene de "fando", es decir, de hablar", de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido prehabladas por alguno que las determina. Ahora bien, lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Si, pues, las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

Por otra parte, lo que no tiene ser no puede definirse. Mas Boecio define el hado, diciendo que "es una disposición inherente a las cosas variables, por la que la Providencia las coordina en determinado orden". Luego el hado es algo.

Respuesta. Al parecer, sucede algo en las cosas inferiores fortuitamente o al acaso. Mas sucede a veces que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior, se halla que tal acontecimiento es intentado en sí mismo. Por ejemplo, si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, el encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que acaece sin intentarlo ninguno de los dos; mas para el amo, que lo ordenó de

[a] *In Mt.* 2; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.3 a.2; *Perih.* 1 lect.14; *Metaph.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.1.

[1] *In Evang.* l.1 hom.10: ML 76,1112
[2] C.9: ML 41,150.
[3] Prosa 6: ML 63,814.

antemano, no es casual, sino conocido e intentado en sí mismo.

Hubo, pues, algunos que rehusaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que acontecen en los seres inferiores; y estos tales negaron el hado y la providencia, como de Tulio refiere San Agustín; lo cual es contrario a lo que anteriormente se ha dicho sobre la providencia.

Otros, empero, intentaron reducir a una causa superior, que decían ser los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano; y, según esta opinión, el hado no sería otra cosa que "la disposición de los astros bajo la cual cada uno fué concebido o nació".—Mas esto no puede aceptarse, por dos razones. En primer lugar, por parte de las cosas humanas: se ha demostrado, en efecto, que los actos humanos no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, sino accidental e indirectamente; mas, como la causa de la fatalidad deba tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser causa esencial y directa de lo que se hace.—En segundo lugar, en cuanto a las cosas que se hacen accidentalmente. Se ha dicho, en efecto, que lo que es ser accidentalmente no es propiamente ser ni uno; mas toda acción de la naturaleza tiene por término algo que es determinadamente uno; luego es imposible que lo que es accidentalmente, sea en sí mismo efecto de algún principio que sea agente natural. Luego ninguna causa natural puede hacer de suyo, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Ahora bien, es manifiesto que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural, de lo cual se sigue que igualmente son naturales sus efectos terrestres. Luego es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo acontecen accidentalmente, sea al acaso o por fortuna.

Por lo cual se ha de decir que las cosas que aquí acaecen accidentalmente, sea en el orden natural o en el humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena, y ésta es la divina Providencia. No hay inconveniente, en verdad, para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento a modo de un solo ser; si no, sería imposible que el entendimiento formase esta proposición: cavando un sepulcro, encontró un tesoro. Y del mismo modo que puede el entendimiento hacer tal concepción, se puede también hacer realizar: como si alguno, conocedor del lugar en que está escondido el tesoro, instiga a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Y así no hay ningún inconveniente en que las cosas que allí acaecen accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, dado caso que Dios sólo puede mover la voluntad, según queda dicho. Y, por consiguiente, la ordenación de los actos humanos, cuyo principio es la voluntad, sólo a Dios puede atribuirse.

Podemos, pues, admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que acaecen aquí abajo, están sujetas a la divina providencia, como ordenadas por ella y, como si dijéramos, prehabladas. Sin embargo, los santos doctores rehusan usar esta palabra, para no favorecer a aquellos que abusaban de ella queriendo significar cierta virtud de los astros según su posición. A este propósito dice San Agustín: "Si alguno, pues, atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra "hado"

non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tulio Augustinus recitat in V «De civ. Dei» [4].—**Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt (q.22 a.2).**

Quidam [5] **vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hoc fatum nihil aliud est quam «dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus»** [6].—**Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam (q.115 a.4) ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur.—Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra (q.115 a.6) quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii: unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna.**

Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, «Fodiens sepulcrum invenit thesaurum». Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere: sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra [7] **habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet.**

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus: licet hoc nomine sancti Doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (l.c. nt.6): «Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel

[4] C.9: ML 41,148; cf. TULLIUM, *De divinat.* 2 c.5.
[5] POSIDONIUS et ASTROLOGI; cf. AUGUST., l.c.: ML 41,154.
[6] Cf. AUGUST., ibid. c.1.8.9: ML 41,141-148.

[7] Q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2.

la voluntad misma o poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar". Y así es como San Gregorio rehusa admitir el hado [102].

Soluciones. 1. Con lo dicho se tiene la solución a la primera dificultad.

2. Ningún inconveniente hay en que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas, sin serlo por comparación a la providencia divina, con lo cual queda en salvo que "nada acontece en el mundo impensadamente", como afirma San Agustín.

potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat». Et sic etiam Gregorius fatum esse negat (cf. nt.1).

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam: sic enim «nihil temere fit in mundo», ut Augustinus dicit in libro «Octoginta trium quaest.» (q.24: ML 40,17).

ARTICULO 2

Utrum fatum sit in rebus creatis [a]

Si el hado está en las cosas creadas

Dificultades. Parece que el hado no está en las cosas creadas.

1. Dice San Agustín que "lo que se significa con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios". Mas la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Luego el hado no está en las cosas, sino en Dios.

2. El hado se ha como causa respecto a las cosas por él hechas, según lo indica el modo mismo de hablar. Mas lo que por sí mismo es causa universal de las cosas, que parecen acontecer inintencionadamente en el mundo, es únicamente Dios, según queda dicho. Luego el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Si el hado está en las criaturas, será una substancia o un accidente; y en cualquiera de ambos casos es preciso que sea tan múltiple como son las criaturas. Pareciendo, pues, que el hado es uno, parece que

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis.

1. Dicit enim Augustinus, V «De civ. Dei» (nt.6), quod «ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur». Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Praeterea, fatum comparatur ad ea quae ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra (a.1) dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens: et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De verit.* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gent.* 3,93; *Quodl.* XII q.5 a.2; *Compend. Theol.* c.138; op.28, *De fato* c.2.

fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» [b], quod «fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens».

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis (q.22 a.3; q.103 a.6) patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo: et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. — Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV «De consol.» (l.c.): «Sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima seu tota inserviente natura, sive caelestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur»: de quibus omnibus per singula in praecedentibus [c] dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus (nt.6) «seriem causarum» nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae cau-

el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

Por otra parte, Boecio dice que "el hado es una disposición inherente a las cosas variables".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la Providencia divina ejecuta sus efectos mediante causas intermedias. De aquí se deduce que la ordenación de estos efectos puede mirarse bajo un doble aspecto. Puede considerarse, en efecto, según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos se llama providencia.— Mas, si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios de tal modo a producir tales efectos, así es como se entiende el hado; y esto es lo que dice Boecio: "Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturaleza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por los variados artificios de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, resulta así tejida la serie fatal"; de todo lo cual se ha ido tratando ya en particular. Es, pues, manifiesto que el hado está en las mismas causas creadas, en cuanto están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Soluciones. 1. La ordenación misma de las causas segundas, que San Agustín llama "serie de causas", no tiene razón de hado sino en cuanto depende de Dios. Y, por esta razón, el poder o la voluntad de Dios pueden denominarse causalmente hado. Pero, esencialmente, el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. El hado tiene razón de causa por cuanto la tienen las mismas cau-

[b] Prosa 6: ML 63,815

[c] A.1; q.104 a.2 q.110 a.1; q.113.114.

sas segundas, cuya disposición se denomina hado.

3. La disposición a que llamamos hado no es tal que pertenezca al género de cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es substancia, sino relación. Este orden, tomado o mirado por parte de su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno; mas, si se le considera en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, así es múltiple; y de este segundo modo lo entendió el poeta cuando dijo: "Tus destinos te arrastran".

sae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus: et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur: per quem modum Poeta dixit: «Te tua fata trahunt».

ARTICULO 3

Utrum fatum sit immobile [a]

Si el hado es inalterable

Dificultades. Parece que el hado no es inalterable.

1. Dice Boecio: "Lo que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad y el círculo a su centro, eso es la serie mudable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia".

2. Según dice el Filósofo, "al cambiarnos nosotros, se cambian las cosas que están en nosotros". Mas el hado es "una disposición inherente a las cosas mudables". Luego el hado es variable.

3. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de una manera inmutable y necesaria. Mas lo que se atribuye al hado es precisamente lo que parece ser en grado máximo contingente. Luego no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente [103].

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile.

1. Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» [10]: «Uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem».

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit in II «Topic.» [11]: «motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt». Sed fatum est «dispositio inhaerens rebus mobilibus», ut Boetius dicit (l.c.). Ergo fatum est mobile.

3. Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

[a] Op.28, *De fato* c.2.3.
[10] Prosa 6: ML 63,817.
[11] C 7 n.3 (BK 113a29).

Sed contra est quod Boetius dicit (ibid.), quod fatum est immobilis dispositio.

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni.—Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra (q.115 a.6) dicta sunt.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus [12] dicit.—Sed hoc supra (q.23 a.8) exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat.

Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est: sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam. «Si Deus praescivit hoc futurum, erit». Unde cum Boetius dixisset (l.c.) fati «seriem» esse «mobilem», post pauca subdit: «quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est».

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Por otra parte, Boecio dice que el hado es una disposición inalterable.

Respuesta. La disposición de las causas segundas que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos: el uno, atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas; el otro, relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, que es Dios. Dijeron, pues, algunos que la serie misma o disposición de las causas es de suyo necesaria, de tal modo que todo sucede por necesidad, siendo esto debido a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto.—Pero esto es evidentemente falso, según ya hemos demostrado.

Otros, por el contrario, afirmaron que el hado era mudable, incluso en cuanto relacionado con la divina Providencia; conforme a lo cual decían los egipcios que podía mudarse el destino mediante ciertos sacrificios, según nos los refiere San Gregorio Niseno.—Mas esto se ha rechazado ya, por contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

En consecuencia, debe decirse que el hado, por respecto a las causas segundas, es mudable; pero, por respecto a la divina Providencia, es inalterable, no ciertamente por absoluta necesidad, sino condicionalmente, a saber, en el sentido en que decimos que esta condicional es verdadera o necesaria. "Si Dios ha previsto tal cosa, sucederá". Por eso, después de haber dicho Boecio que "la serie del hado es alterable", añade a las pocas líneas: "la cual, al proceder de los orígenes de la providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea también inmutable" [104].

Soluciones. Con lo dicho es evidente la respuesta a las objeciones.

[12] NEMESIUS, *De nat. homin.* c.36: MG 40,745.

ARTICULO 4

Utrum omnia fato subdantur [a]

Si todas las cosas están sujetas al hado

Dificultades. Parece que todas las cosas están sujetas al hado.

1. Dice Boecio: "La serie del hado mueve el cielo y las estrellas; atempera entre sí los elementos, y, por un cambio alternado, los transforma; todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos semejantes; ella enlaza en una connexión indisoluble de causas los actos y fortunas de los hombres". No parece, pues, exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. San Agustín dice que "el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios". Mas la voluntad de Dios es causa de todo lo que es hecho, según dice el mismo San Agustín. Luego todo está sujeto al hado.

3. Según Boecio, el hado "es la disposición inherente a las cosas mudables". Mas las criaturas todas son mudables, siendo Dios sólo verdaderamente inmutable, como queda dicho. Luego el hado está en todas las criaturas.

Por otra parte, Boecio dice que "algunas cosas que están bajo la Providencia, están sobre la serie del hado".

Respuesta. Como queda dicho, el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos provistos por Dios. Luego todo lo sometido a las causas segundas está asimismo sometido al hado. Pero si hay algo que es inmediatamente hecho por Dios.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur.

1. Dicit enim Boetius, in IV «De consol.» (nt.8): «Series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentaque omnia per similes foetuum seminunque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit». Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in V «De civ. Dei» (nt.6), quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III «De Trin.» [b]. Ergo omnia subduntur fato.

3. Praeterea, fatum secundum Boetium (l.c.), est «dispositio rebus mobilibus inhaerens». Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra (q.9 a.2) habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV «De consol.» (l.c.), quod «quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non

[a] *Supra* a.1.

[b] C.1: ML 42,870; cf. *Enchir.* c.95: ML 40,276.

subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit (l.c.), quod «ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedent». Ex quo etiam patet quod «quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur» (ibid.); quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra (in c) dictum est.

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est (ibid.).

Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est (ibid.).

al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado; y tal es, por ejemplo, la creación de las cosas, la glorificación de las substancias espirituales y otras cosas tales. Y en este sentido dice Boecio que "los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la movilidad fatal". De aquí resulta también que "cuanto más alejada se halla una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada se halla por los lazos del hado", porque está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Soluciones. 1. Todo lo que en la cita menciona Boecio es hecho por Dios por mediación de las causas segundas, y, por tanto, está incluído en la serie del hado. Pero no puede decirse lo mismo de todas las demás cosas, como queda expuesto.

2. El hado se refiere al poder y voluntad de Dios como a primer principio. No es, pues, necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios lo esté también al hado, según se ha dicho.

3. Aunque todas las criaturas sean en alguna manera mudables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables, y por esta razón no están sujetas al hado, como queda dicho.

INTRODUCCION A LA CUESTION 117

DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE EN EL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO

Razón de orden de las cuestiones 117-119

Después que Santo Tomás ha explicado, desde la cuestión 106 a la 116, la contribución del obrar de los espíritus puros (q.106-114) y de los cuerpos (q.115 y 116) al gobierno divino del mundo, entra ahora a dilucidar esto mismo respecto del hombre, mezcla de criatura espiritual y corporal, en las tres cuestiones restantes y finales, a la vez, de los diversos tratados de la gobernación divina, de la creación en general y de toda la Primera Parte de la *Suma Teológica* (q.117-119).

No estudia aquí el Santo más que las acciones propias o características del hombre en cuanto tal, omitiendo, por suponerlas ya tratadas anteriormente, las acciones del hombre puramente corporales. Aquí sólo trata de la acción espiritual del hombre (q.117) y de la parte del hombre en la propagación de la especie humana en cuanto al alma (q.118) y en cuanto al cuerpo (q.119).

La cuestión 117 es de importancia e interés particularmente por sus artículos primero y tercero. En ella pregunta el Santo:

1.º Si se pueden enseñar mutuamente los hombres, causándose la ciencia.

2.º Si el hombre puede enseñar al ángel.

3.º Si puede el hombre con sola la virtud de su alma alterar la materia corporal.

4.º Si el alma separada es capaz de mover localmente los cuerpos.

En el primero de estos artículos nos da el Santo en síntesis los elementos fundamentales de lo que pudiéramos llamar su pedagogía o teoría sobre la enseñanza o instrucción y sobre las funciones del maestro respecto del discípulo.

Desechadas las teorías falsas *a*) de Averroes, que ponía un solo entendimiento para todos los hombres y, en consecuencia, una misma ciencia, sin más variación que la disposición individual de los fantasmas, y *b*) de Platón, que hacía consistir la adquisición de la ciencia en un *recordar* las ideas congénitas al alma y adormecidas al unirse ésta con el cuerpo, reduciendo la misión del maestro a ser un mero reloj despertador, el Santo sienta su propia teoría de que «el que enseña no causa la ciencia en el que aprende sino sacando a éste de la potencia al acto», es decir, contribuyendo a que se actualicen sus potencialidades *activas*. Enseñar no es, pues, para el Santo, un mero almacenamiento o trasiego de ideas, y menos de fórmulas, de la mente del maestro a la memoria del discípulo; enseñar, y con mayor razón educar, no es *meter*, es *sacar*, *e-ducere*. La ciencia es un accidente, y el accidente no es un ser trashumante: *accidens non migrat de subiecto in subiectum;* sólo puede originarse en el sujeto en que ha de estar y sólo puede estar en el sujeto en que se origina. En la lectura del cuerpo del artículo y en la solución de las dificultades pueden fácilmente notarse estas tres características de la teoría del Santo. Primera: el carácter primordial y eminentemente *activo* que se debe suponer en el discípulo al tratar de enseñarle: «El maestro mueve al discípulo mediante la enseñanza para que éste, con la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones mentales (sol.3).

Segunda: la causa eficiente principal en la adquisición de la ciencia por la enseñanza no es el maestro, sino el discípulo mismo: «Que el hombre adquiere la ciencia en virtud de un principio interior, está claro en el que aprende por sí solo»; mas, aun respecto del que es enseñado, «el maestro no es más que causa ministerial o instrumental extrínseca, al modo como lo es el médico al causar la salud al enfermo» (sol.1).

Tercera: el maestro, partiendo, como de condición *sine qua non*, de ciertos conocimientos previos del discípulo—*addiscere* significa añadir a lo aprendido—, le lleva como de la mano a conocer por sí mismo cosas que antes ignoraba; esto lo logra el maestro por los dos medios siguientes: *a*) analizando y particularizando más ciertas proposiciones universales para adaptarlas a la capacidad embrionaria del discípulo, al modo como hemos visto (q.106 a.1) que lo hacen los ángeles superiores respecto de los inferiores, y contrastándolas con otras semejantes u opuestas que ya posee actualmente el discípulo; *b*) haciendo ostensible la relación u orden entre ciertos principios y conclusiones, que el discípulo con su débil razón no alcanza a ver por sí mismo (cuerpo del art.). Está claro que la comunicación de la ciencia por enseñanza presupone no sólo ciertos conceptos previos del discípulo, sino también una ciencia previa en el que ha de enseñar. Maestro, en latín *magister,* parece venir de la palabra *más*. Por eso advierte muy bien Santo Tomás (*De verit.* q.11 a.2) que «nadie puede ser maestro de sí mismo. Naturalmente, no se puede ser más que uno mismo ni se puede ser maestro de otro sin ser más que él (1 q.117 a.1 ad 4).

Nótese en estos artículos, que pudiéramos llamar «lecciones de pedagogía elemental», el contraste entre esta concepción que tiene el Santo de la enseñanza y la que parecen tener aquellos que únicamente hacen consistir las funciones de magisterio en proveer, como a un almacén, la memoria del alumno con definiciones o fórmulas no desentrañadas e indescifradas para él.

Evidentemente, el Doctor Angélico, Patrón de las escuelas católicas, estima como función primordial de todo el que enseña el capacitar al alumno para su autodesarrollo o desenvolvimiento intelectual; es decir, el ayudarle a hacerse, el *hacerle hacerse*. Difícilmente podrá exagerarse el valor formativo y pedagógico que tiene para cualquier inteligencia medianamente desarrollada la simple lectura de las obras de Santo Tomás, en que tan maravillosamente pone en práctica los sabios consejos y reglas pedagógicas que él mismo da en estos artículos y otros lugares paralelos. Esto se cumple de modo especial respecto de la *Suma Teológica*.

No leerá nadie esta obra sin que la lectura de la misma deje en él el sello de saludable disciplina mental que caracteriza tal obra. La

Suma Teológica del Doctor Angélico no es sólo la más espléndida ejemplarización práctica del luminoso artículo que estamos comentando; es también la realización insuperada, por lo menos hasta el presente, de las tres funciones inseparables de todo buen maestro: enseñar la verdad, abrir el camino, comunicar la vida del alma, a fin de que el maestro humano sea una participación y aproximación de lo que es por esencia el Divino Maestro, que nos ha dicho de sí mismo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Io. 14,6).

Parecerá superfluo e inútil discutir «si puede un hombre enseñar a otro» (a.1). Pocos hechos, efectivamente, tendrán a su favor en tan alto grado la experiencia y evidencia cotidianas. Pero adviértase que el Santo sólo dedica en su largo artículo dos líneas del argumento *Sed contra* a probar directamente la existencia del hecho; lo que le interesa en el artículo es explicar la naturaleza del hecho y dar reglas básicas para la recta y eficaz realización del mismo, es decir, para el modo de enseñar. No es, por lo demás, completamente superfluo e inútil establecer el hecho y la conveniencia de que los hombres verdaderamente se enseñen unos a otros, pues de algún modo han sido negadas ambas cosas. Así, Platón y Averroes, con sus respectivos conceptos falsos de la adquisición de la ciencia y del entendimiento posible de los hombres, han negado en realidad toda verdadera adquisición del saber, como hace ver el Santo en el artículo. Asimismo, entre otros, el emperador Licinio decía que «las letras deben llamarse ponzoña y peste».

No han faltado quienes han intentado destruir o desacreditar todos los instrumentos y medios de enseñanza, con la perversa intención de entorpecer la propagación del cristianismo o falsear el catolicismo. Así, por ejemplo, J. Wicleff (condenado por el concilio de Constanza, secc.8: D 609) enseñaba que «las universidades, los estudios generales, los colegios, los grados y los magisterios han sido introducidos en la Iglesia de Dios por vana gentilidad y que no la son más provechosos que el diablo».

El artículo tercero de esta cuestión es análogo al artículo segundo de la cuestión 110 y tiene el mismo principio básico que éste. Se trata aquí de si el alma humana con sola su virtud, es decir, sin la intervención directa de su cuerpo o de otros cuerpos, y particularmente con sólo el poder de la voluntad, puede inmutar la materia corporal a su arbitrio. La respuesta, lo mismo aquí que al tratar de los ángeles, es negativa. La razón es porque ni el alma ni los ángeles son formal ni virtualmente materia ni formas corpóreas, lo cual se requiere para que puedan producir éstas en la alteración de los cuerpos. Los cuerpos, en cambio, lo son formalmente y pueden producir sus semejantes; y Dios precontiene virtualmente toda materia y toda forma, como precontiene todo ser, y por eso puede producir todos los seres y todos los cambios.

Respecto al artículo cuarto, sobre si el alma separada es capaz de mover localmente algún cuerpo, que corresponde al artículo tercero de la cuestión 110, en que se pregunta lo mismo respecto de los ángeles, tal vez alguno no vea muy claro a primera vista por qué se da una respuesta distinta y hasta opuesta en uno y otro caso. El Santo parece acogerse a los hechos y tratar más bien de explicarlos que de probarlos. Cayetano advierte que la consecuencia de este artículo se funda en un supuesto antecedente implícito, que se explica en la solución de la dificultad primera; éste es el siguiente: «El alma humana, por su misma naturaleza, está determinada a mover únicamente el cuerpo que vivifica»; y como separada no vivifica ninguno, ninguno puede mover. Esta determinación restrictiva no se da en el caso del ángel. Y por eso éste puede mover los cuerpos, lo que no puede el alma separada. Lo que no cabe dudar es que el alma humana, cuya virtud propia en tan alto grado se mejora y aumenta con la separación del cuerpo, pierde, sin embargo, todo su poder respecto de la materia con tal separación.

CUESTION 117

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad actionem hominis

De lo perteneciente a la acción del hombre

Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura (cf. q.106 introd.). Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine (q.118).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo: utrum unus homo possit docere angelum.

Tertio: utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem.

Quarto: utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

Después de lo dicho, debemos investigar lo que se refiere a la acción del hombre, criatura compuesta de parte espiritual y corporal. Se ha de tratar, primero, de la acción del hombre, y después, de la propagación del hombre por el hombre.

Referente a la acción del hombre, se pregunta:

Primero: si un hombre puede enseñar a otro causando en él la ciencia.

Segundo: si el hombre puede enseñar al ángel.

Tercero: si puede el hombre con sola la virtud de su alma producir cambios en la materia corporal.

Cuarto: si el alma humana separada es capaz de mover localmente los cuerpos.

ARTICULO 1

Utrum unus homo possit alium docere [a]

Si el hombre puede enseñar al hombre

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere.

Dificultades. Parece que un hombre no puede enseñar a otro hombre.

[a] *Sent.* 2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De verit.* q.11 a.1; *Cont. Gent.* 2,75; op.16, *De unit. intell.* c.5.

1. Dice el Señor: "No os hagáis llamar maestros"; sobre lo cual dice San Jerónimo: "No sea que tributéis a los hombres un honor divino". Luego ser maestro pertenece propiamente al honor divino. Mas enseñar es lo propio del maestro. El hombre, por consiguiente, no puede enseñar; antes esto es propio de Dios.

2. Si un hombre enseña a otro, ha de ser sirviéndose de su propia ciencia para causar ciencia en él. Mas toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Luego la ciencia es una cualidad activa, a la manera del calor.

3. Para el conocimiento se requieren la luz intelectual y la especie de la cosa entendida. Mas ninguna de estas cosas puede causar un hombre en otro. Luego un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras o con ademanes. Mas con proponer signos no puede uno enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de cosas conocidas o de cosas desconocidas; si de cosas conocidas, entonces aquel a quien se proponen dichos signos ya tiene la ciencia y no la adquiere del maestro; y si son de cosas desconocidas, nada se puede aprender mediante tales signos: como, si alguien propusiese palabras griegas a un latino que las desconoce, nada podría con esto enseñarle. Luego de ningún modo puede un hombre producir en otro la ciencia enseñándole.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad" [105].

Respuesta. Sobre esto ha habido diversas opiniones. Averroes señaló

1. Dicit enim Dominus, Mt. 23,8: «Nolite vocari Rabbi»; ubi dicit Glossa [1] Hieronymi: «Ne divinum honorem hominibus tribuatis». Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere; sed hoc est proprium Dei.

2. Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit: sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit I ad Tim. 2,7: «In quo positus sum ego praedicator et Apostolus, Doctor gentium in fide et veritate».

Respondeo dicendum quod circa hoc diversae fuerunt opinio-

[1] Hom. 13: MG 56,880.

nes. Averroes enim, in Comment. III «De anima» [2], posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra (q.76 a.2) dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. — Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae: eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est (ibid.).

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra (q.84 a.3.4) habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum (ibid. a.4).—Sed contra hoc supra (q.79 a.2; q.84 a.3) ostensum est quod intellectus possibilis animae hu-

un solo entendimiento posible para todos los hombres, como queda dicho; de lo cual se seguía que eran unas mismas especies inteligibles las de todos los hombres; y, en conformidad con esto, sostiene Averroes que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que tiene él, sino que le comunica la misma que él tiene, excitándole a ordenar los fantasmas en su alma de tal modo que se dispongan convenientemente para la aprehensión inteligible.—Semejante opinión es ciertamente verdadera en cuanto enseña que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si se entiende esta identidad según la unidad de la cosa conocida; la misma es, en efecto, la verdad de la cosa que conocen el discípulo y el maestro. Pero en cuanto enseña que el entendimiento posible es uno solo para todos los hombres y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose únicamente según los diversos fantasmas, la opinión es falsa, como ya se ha hecho ver.

Otra opinión es la de los platónicos, según los cuales la ciencia está desde el principio en nuestras almas mediante una participación de las formas separadas, según ya queda expuesto; no obstante, el alma queda impedida, por su unión con el cuerpo, de atender libremente a aquellas cosas cuya ciencia posee. Y, en conformidad con esto, el discípulo no adquiere por el maestro ciencia nueva, sino que éste simplemente le estimula a considerar las cosas cuya ciencia el discípulo ya tiene, hasta tal punto que el aprender, según los platónicos, no es otra cosa que recordar. De igual modo afirmaban también que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas, las cuales adquiere la materia corporal por participación de las especies separadas.—Mas queda ya demostrado, en contra

[2] Comm.5 digress D.5

de esto, que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para las cosas inteligibles, según lo prueba Aristóteles.

Por lo tanto, se debe decir que el que enseña causa la ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como lo dice Aristóteles. Se comprenderá esto fijándose en que, de los efectos que proceden de un principio exterior, algunos provienen de principio exterior exclusivamente, como la forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte; mientras que otros proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior, como la salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, cual es la ciencia médica, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos se han de considerar dos cosas: primera, que el arte imita a la naturaleza en sus operaciones; porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digeriendo y expeliendo la materia que causa la enfermedad, así también el arte. En segundo lugar se ha de atender a que el principio externo, es decir, el arte, no obra como agente principal, sino como coadyuvante de éste, que es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto; así el médico, por ejemplo, refuerza la naturaleza y le propina alimentos y medicinas, de los cuales use ella para el fin intentado.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia, a veces por un principio interno, como acontece en el que la investiga por sí mismo, y a veces por un principio externo, cual sucede en el que es enseñado. Va, efectivamente, anejo a cada hombre un principio de ciencia, que es la luz del entendimiento agente, por el cual

manno est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III «De anima» [3].

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII «Physic.» [4] Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum: sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum.

Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter

[3] C.1 n.11 (BK 429b30): S.TH., lect.9 n.722
[4] C.1 n.5 (BK 255a33): S.TH., lect.8 n.3.

quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I «Poster.» [5], quod «omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione».

Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra (q.106 a.1; q.111 a.1) dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I «Poster.» [6] quod «demonstratio est syllogismus faciens sci-

se conocen, ya desde el comienzo naturalmente, ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares, cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, adquiere por investigación propia la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, conforme a lo que dice Aristóteles que "toda enseñanza dada o adquirida por vía de argumentación procede de algún conocimiento previo".

Puede, pues, el maestro contribuir de dos modos a que el discípulo pase de las cosas por él previamente conocidas al conocimiento de las desconocidas. El primero de estos modos es suministrarle algunos medios o auxilios de los cuales use su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos o dándole ejemplos sensibles, o cosas semejantes, o cosas opuestas, etc., de las cuales el entendimiento del que aprende es conducido al conocimiento de alguna verdad desconocida. El segundo de estos modos consiste en fortalecer el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa, como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, según hemos dicho que iluminan los ángeles, puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en orden de naturaleza; sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga él suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios. Por donde dice Aristóte-

[5] C.1 n.1 (BK 71a1): S.TH., lect.1 n.9.
[6] C.2 n.4 (BK 71b17): S.TH., lect.4

les que "la demostración es un silogismo que causa ciencia". Pues así el que enseña por demostración hace al que le oye poseedor de ciencia [106].

Soluciones. 1. Según ya se ha dicho, el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo [107], lo mismo que el médico cuando sana; mas, como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios; por eso, así como se dice de El: "El que sana todas las enfermedades", así se dice también: "El que enseña al hombre la ciencia", en el sentido de que "llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro divino", por la cual se nos manifiestan todas las cosas.

2. El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural, como objeta Averroes; y, por tanto, no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que es dirigido uno al enseñar, como el arte es el principio por el que es dirigido alguno al obrar.

3. El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, ni produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que, mediante la enseñanza, mueve al discípulo para que él, por la virtud de su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

4. Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular y distintamente. Y por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, puesto que no existe en él de antemano la ciencia completa, cual se requiere en el maestro [108].

ro». Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam (in c) dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans: sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur (Ps. 102,3), «Qui sanat omnes infirmitates tuas»; ita de eo dicitur (Ps. 93,10), «Qui docet hominem scientiam», inquantum «lumen vultus eius super nos signatur» (Ps. 4,7), per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit (cf. nt.2). Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa: sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles: sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister: quia non praeexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULO 2

Utrum homines possint docere angelos

Si pueden los hombres enseñar a los ángeles

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homines possint docere angelos.

1. Dicit enim Apostolus, ad Eph. 3,10: «Ut innotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei». Sed ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Praeterea, angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores angelos instruere possunt, ut supra (q.106 a.1; q.112 a.3) dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei Verbum sunt instructi; sicut maxime patet de Apostolis, secundum illud ad Heb. 1,2: «Novissime diebus istis, locutus est nobis in Filio». Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

3. Praeterea, inferiores angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus angelis: cum ad supremos ordines angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia[1]. Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. «De div. nom.»[2], quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis. Non ergo angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.107 a.2) habitum est,

Dificultades. Parece que pueden los hombres enseñar a los ángeles.

1. Dice el Apóstol: "Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos". Mas la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Luego se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Los ángeles superiores, que son iluminados inmediatamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como queda dicho. Mas algunos hombres han sido instruídos en las cosas divinas inmediatamente por el Verbo de Dios, como se sabe claramente de los apóstoles, según aquello de San Pablo: "Ultimamente, en estos días, nos habló por su Hijo". Luego pudieron algunos hombres enseñar a algunos ángeles.

3. Los ángeles inferiores son instruídos por los superiores. Mas algunos hombres son superiores a algunos ángeles, dado que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, según dice San Gregorio en una homilía. Luego es posible que algunos ángeles inferiores sean instruídos por algunos hombres acerca de las cosas divinas.

Por otra parte, dice Dionisio que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. No son, pues, los ángeles instruídos por los hombres sobre las cosas divinas.

Respuesta. Como ya se ha expuesto, los ángeles inferiores pueden cier-

[1] *In Evang.* hom.34: ML 76,1252.
[2] Cf. *De cael. hier.* c.4 § 2: MG 4,180

[1] *Sent.* 2 d.11 p.2 a.4; *In Eph.* 3 lect.3. [illegible] *Contra* [illegible]

tamente hablar a los superiores, manifestándoles sus pensamientos; pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Ahora bien, es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de éstos; lo cual se deduce manifiestamente de lo que dice el Señor: "Entre los nacidos de mujer no ha parecido uno más grande que Juan el Bautista. Pero el mas pequeño en el reino de los cielos es mayor que él". Así, pues, los ángeles no son nunca instruidos por los hombres sobre las cosas divinas [109]. Pueden, no obstante, los hombres manifestar a los ángeles sus pensamientos íntimos hablando con ellos, por ser exclusivo de sólo Dios conocer los secretos de los corazones.

inferiores angeli loqui quidem possunt superioribus angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit, Mt. 11,11: «Inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo». Sic igitur de rebus divinis ab hominibus angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines angelis per modum locutionis manifestare possunt: quia secreta cordium scire solius Dei est.

Soluciones. 1. Este pasaje del Apóstol lo expone San Agustín del siguiente modo: "Había anticipado el Apóstol: "A mí, el menor de todos los santos, me fué otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios". De tal suerte digo "oculto", que, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fuese patente a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia". Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fuese manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los príncipes y potestades, "desde los siglos y no antes de los siglos; porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres".

Puede de otro modo decirse también que "aquello que estaba oculto

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V «Super Gen. ad litt.» [9], sic exponit illam Apostoli auctoritatem. Praemiserat enim Apostolus (v. 8-9): «Mihi omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo». «Ita dico «absconditi», ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in caelestibus, per ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei». Quasi dicat: Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset «a saeculis, non ante saecula: quia ibi, primitus ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista ecclesia hominum congreganda est».

Potest tamen et aliter dici, quod «illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit angelis, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur», ut Augustinus ibidem subdit. Et sic dum per Apostolos impleta sunt Christi et ecclesiae mysteria, angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta.—Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit [10], quod, Apostolis praedicantibus, angeli aliqua mysteria cognoverunt: quia scilicet per praedicationem Apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

[9] Cf. ML 34,[illegible]

se manifiesta a los ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y predicarse", como añade el mismo San Agustín. Y así, al cumplirse mediante los apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto.—De este mismo modo puede entenderse lo que dice San Jerónimo, que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de San Pablo se convertían los gentiles, que es de lo que habla allí el Apóstol.

2. Los apóstoles eran instruídos inmediatamente por el Verbo de Dios, no según la divinidad, sino en cuanto les hablaba la humanidad de Cristo. No concluye, pues, el argumento.

Ad secundum dicendum quod Apostoli instruebantur immediate a Verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

3. Aun en el estado de la vida presente, algunos hombres son superiores a algunos ángeles; pero no actualmente, sino virtualmente, es decir, en cuanto tienen tal grado de caridad que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles; como si dijéramos que la semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño, siendo así que actualmente es mucho menor [110].

Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

ARTICULO 3

Utrum homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare [*]

Si el hombre es capaz de alterar con el poder de su alma la materia corporal

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare.

Dificultades. Parece que puede el hombre con la virtud de su alma alterar la materia corporal.

[*] *In Gal.* 3 lect.1.

[10] *In Eph.* 3,10 l.2 ML 26,483

1. Dice San Gregorio que "los santos hacen milagros a veces por la oración, a veces por su poder; como San Pedro orando resucitó a Tabita e increpándolos hizo morir a Ananía y Safira por haber mentido". Mas al hacer milagros se altera de alguna manera la materia corporal. Luego los hombres pueden por la virtud de su alma alterar la materia corporal.

2. Sobre las palabras de San Pablo: "¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad?", dice la Glosa que "algunos tienen ojos como de fuego y con sola su mirada emponzoñan a otros, y particularmente a los niños". Mas esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Luego puede el hombre por la virtud de su alma inmutar la materia corporal.

3. El cuerpo humano es más noble que los otros cuerpos inferiores. Mas a ciertas aprensiones del alma acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se ve en los que se irritan o temen, llegando a veces estas alteraciones hasta causar enfermedades o la muerte. Luego con mayor razón podrá el alma del hombre alterar con su virtud la materia corporal.

Por otra parte, San Agustín dice que "la materia corporal no obedece más intimación que la de Dios".

Respuesta. Queda dicho que la materia corporal no cambia de forma sino por algún agente compuesto de materia y forma o por Dios mismo, en quien preexisten virtualmente toda materia y toda forma, como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo que ni los mismos ángeles pueden inmutar la materia corporal con su virtud natural, si no es aplicando agentes corporales que produzcan sus respectivos efectos. Mucho menos puede, pues, el alma con su virtud natural inmutar la materia corporal sin el concurso de determinados cuerpos.

1. Dicit enim Gregorius, II «Dialog.» [11], quod «sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate: sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit». Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

2. Praeterea, super illud ad Gal. 3,1, «Quis vos fascinavit veritati non obedire?» dicit Glossa [12] quod «quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros». Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

3. Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in III «De Trin.» [13], quod «materia corporalis soli Deo obedit ad nutum».

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.110 a.2) dictum est, materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de angelis supra (ibid.) dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: «Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?»

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna [14] ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. — Sed supra (q.110 a.2) ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium: per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro «De somn. et vig.» [15]

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius; et maxime pueris, qui habent corpus

Soluciones. 1. Los santos se dice que hacen milagros con el poder de la gracia, no con el de la naturaleza; como se desprende de lo que en el mismo lugar dice San Gregorio: "Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice San Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder puedan hacer milagros?"

2. Avicena señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal naturalmente obedece a la substancia espiritual más que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se inmuta conforme a ella, y ésta dice él que es la explicación de la mirada fascinadora.—Pero ya se ha demostrado que la materia corporal no está al arbitrio de las substancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual, parece más propio pensar que el alma, mediante una fuerte representación imaginaria, puede alterar los humores del cuerpo a ella unido. Esta inmutación de los humores corporales tiene lugar principalmente en los ojos, adonde concurren los espíritus más sutiles. Los ojos inficionan después el aire contiguo hasta un determinado espacio, del modo que los espejos, cuando están nuevos y tersos, se empañan a la mirada de la mujer en su época de reglas, según dice Aristóteles.

Se diría, pues, que cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de modo particular puede darse al caso en esas vejezuelas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que

[11] C.30: ML 66,188.
[12] Ordin.: ML 114,574; cf. HIERON., In Gal. 1,1: ML 26,372.
[13] C.8: ML 42,875.

[14] De anima p.4 c.4.
[15] De insomn. c.2 (BK 459b26); S. TH., lect.

hemos dicho, especialmente para los niños, que tienen un cuerpo tierno y fácil para impresionarse.—Es también posible que, por permisión de Dios o incluso mediante algún hecho oculto, intervenga en esto la malignidad de los demonios, con quienes tales viejas hechiceras pueden tener algún pacto [111].

3. El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, según se ha dicho, funciona a base de órgano corporal. Esto explica que de ciertas aprensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Tales aprensiones del alma no son, sin embargo, suficientes para la alteración de cuerpos de ella separados, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, según hemos dicho.

tenerum, et de facili receptivum impressionis.—Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma: et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra (q.18 a.3) dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est (ad 3).

ARTICULO 4

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere [a]

Si el alma del hombre separada puede al menos mover localmente los cuerpos

Dificultades. Parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos, al menos localmente.

1. El cuerpo está naturalmente bajo el poder de la substancia espiritual respecto al movimiento local, según hemos dicho. Mas el alma separada es una substancia espiritual. Luego puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. En el "Itinerario" de Clemente se dice que Simón Mago, según contó Nicetas a San Pedro, retenía por arte mágico el alma de un niño al que había matado y ejecutaba mediante ella operaciones mágicas. Mas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

1. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra (q.110 a.3) dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Praeterea, in «Itinerario» Clementis [16] dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non po-

[a] *De malo* q.16 a.10 ad 2.

[16] *De gestis S. Petri* c.27 ML 2,492.

tuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in libro «De anima» [17], quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum: unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae: supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

Ad primum ergo dicendum quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti: et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus: sicut, secundum philosophos [18], motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum

no hubiese podido hacer esto sin algún cambio de los cuerpos, al menos local. Luego el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

Por otra parte, dice el Filósofo que el alma no puede mover cuerpo alguno que no sea el propio.

Respuesta. El alma separada no puede mover cuerpo alguno con su virtud natural. Está claro, en efecto, que, mientras el alma está unida al cuerpo, no le mueve sino en cuanto le vivifica, y de ahí que, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para el movimiento local. Es manifiesto, asimismo, que el alma separada no vivifica cuerpo alguno. Luego ningún cuerpo obedece al alma respecto del movimiento local atendida sólo la virtud natural del alma. No hay inconveniente, sin embargo, en que por virtud divina se comunique al alma algún poder superior a su virtud natural.

Soluciones. 1. Hay algunas substancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden, por tanto, obedecer para el movimiento diversos cuerpos. Pero, si la virtud motriz de alguna substancia separada está naturalmente destinada a mover algún cuerpo determinado, no podrá tal substancia mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor; y así dicen los filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por consiguiente, estando el alma, por su naturaleza, determinado a mover el

[17] 1 c.3 n.22 (BK 407b19; S.TH., lect.8 n.130.

[18] Cf. ARISTOT., *De caelo* 2 c.12 (BK 292)... S.TH., lect.19 n.5... AVERR., ibid. comm.18.

cuerpo cuya forma es, no puede mover por su virtud natural ningún otro cuerpo.

2. Como advierten San Agustín y San Crisóstomo, con frecuencia simulan los demonios ser las almas de los muertos, a fin de afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba ilusionado por algún demonio, que simulaba ser el alma del niño al que él había matado [112]

aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X «De civ. Dei» [1], et Chrysostomus «Super Matth.» [2], frequenter daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

[1] Cfr.: ML 41,290.
[2] Homil.: MG 57,35

INTRODUCCION A LAS CUESTIONES 118 Y 119

PROPAGACION DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

I. Marco mental en que están escritas y se han de leer estas cuestiones de la «Suma»

La *Suma*, como la Biblia, no tiene por fin primordial enseñar las ciencias puramente humanas, y menos aquellas que no trascienden las formas más viles de la materia, cuales son las ciencias embriológico-biológicas, sino enseñar la ciencia divino-cristiana, que, al fin, es la única que ha de salvar a la humanidad [1]. Con admirable sencillez escribe Santo Tomás en el breve prólogo a la *Suma*: «Es nuestro propósito en esta obra exponer todo lo que concierne a la religión cristiana... Intentaremos, pues, confiados en el divino auxilio, exponer tan breve y claramente como el asunto lo permita todo lo que corresponde a la ciencia sagrada».

No se debe, pues, buscar ni en la Biblia ni en la *Suma* la precisión y exactitud *científicas* de hoy, que, por lo demás, estaban muy lejos de tener incluso los *científicos* contemporáneos de Santo Tomás, y de los cuales él forzosamente había de ser, en esta parte, mutuatario. Tampoco se debe olvidar que estas cuestiones 118 y 119 están dentro del *Tratado de la gobernación divina;* y Santo Tomás, que jamás pierde de vista los aspectos formales bajo los cuales estudia todas las materias, necesariamente se ha de restringir en el desarrollo de estas cuestiones a no tratarlas sino en cuanto el contenido de las mismas pueda tener alguna relación directa con la ciencia y la gobernación divinas.

Muchos científicos de hoy no sólo no son benévolos con Aristóteles, Santo Tomás y los escolásticos de la Edad Media; son injustos [2]. La

[1] Tampoco es nuestra intención en estas notas e introducciones sentar plaza de especialistas y ni aun de simplemente versados en las modernas ciencias biológicas. Una obra que con preferencia a todas las demás, hasta el presente, puede consultarse para comparar y relacionar la antigua Escolástica con las ciencias modernas en el ramo de la psicología, es la del gran psicólogo P. M. Barbado *Estudios de psicología experimental* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1948).

[2] Este reproche le merecen aún más algunos teólogos o filósofos particularmente eclesiásticos, que, en un alarde de aparentar que están al tanto del progreso científico contemporáneo, hablan quizás demasiado recio y tocan a muerto contra algunas opiniones científicas antiguas, de raigambre cristiana, simplemente ante cualquier nuevo dato o testimonio científico, incluso antes de que tales datos estén suficiente e incuestionablemente constatados por la ciencia misma, y sin reparar en las veces que la ciencia y los científicos han rechazado en algún tiempo, decidida y definitivamente, ciertas opiniones escolásticas, para luego, enmendándose a sí mismos la plana, volver a aceptarlas como probables. La escolástica, como todo sistema doctrinal puramente humano, está muy lejos de poseer toda la verdad, y sólo la verdad, aun en el terreno estrictamente filosófico y mucho menos en el científico. Pero sí tiene sobrados títulos, que se le deben reconocer por todos, a que no se intente tan

actitud benévola y equitativa que late en una teoría-clave de hoy según la cual en el enjuiciamiento de algunos físicos y médicos de la antigüedad no se deben tener por *falsos* o *erróneos* en parte, sino por *incompletos*, algunos de sus postulados, que corrige la ciencia de hoy —v. gr., el principio de Arquímedes, las paralelas y el sistema tridimensional de Euclides, las teorías humorales de Hipócrates, etc.—, tienen también derecho Santo Tomás y los escolásticos a beneficiarse de ella en muchos casos. A veces es justo, además, que ciertas aspiraciones y actitudes manifiestas se valoren más que los mismos éxitos y que los hechos aislados. Y en cuanto a la actitud científica, acaso pueda decirse que pocos científicos modernos habrán superado a Santo Tomás y a algunos de los que con él forjaron la ciencia tradicional cristiana. Para ser, pues, justos con ellos, no se les puede infravalorar a base de sus escasas conquistas científicas.

Sería, sin duda, más equitativo reconocer su innegable postura científica y apreciar el esfuerzo que en ellos suponen sus menguados logros en el campo de la ciencia experimental con tan escaso patrimonio científico y dados los escasísimos y rudimentarios medios materiales e industriales de que disponían para la investigación. Los hombres que en tiempos lejanos, sin aviones exploradores ni otros medios modernos para la perspectiva de los horizontes en gran escala y sin nada que les hiciera como de pespunte, abrieran rudas veredas por los inmensos valles y montes en medio de selvas vírgenes enmarañadas, tienen acaso más mérito que nuestros ingenieros de caminos al trazar las precisas y admirables carreteras modernas siguiendo a veces, más o menos, las rudas y tortuosas huellas que aquéllos dejaron marcadas.

No fueron, por lo demás, los logros de Aristóteles y de los escolásticos tan menguados como frecuentemente se dice y se escribe. El historiador moderno de la embriología, J. Needham (*A history of embriology* p.21-36, Cambridge 1934), a quien nadie podrá tachar de atrabiliario escolástico medieval, reconociendo las deficiencias de Aristóteles en esta ciencia, hace de él tales elogios, que nos lo viene a pintar como «el gran maestro de la embriología». Una eminencia médica contemporánea ha dicho que «actualmente predomina en medicina el retorno a las antiguas teorías humorales» [3]. M. Barbado, O. P., a quien pocos habrán superado en el conocimiento de conjunto de los antiguos y modernos científicos en el ramo de la psicología, ha puesto en evidencia, por ejemplo, que la opinión escolástica de la *animación retardada* no es tan trasnochada y absurda, según la embriología contemporánea, como la suponen, entre otros, J. Pujiula, J. Marxuach, F. Frobës y F. M. Cappello, citados por él [4].

---

zar tan ligeramente sobre algunas de sus afirmaciones la losa del desprecio y del olvido por cualquier cambio de viento en los cuadrantes de la ciencia contemporánea. Por otra parte, es cierto que no todas las cuestiones científicas se pueden resolver *con* los principios solos de la filosofía; pero es más cierto aún que ninguna cuestión se puede resolver *contra* algunos de esos principios. Los escolásticos estuvieron muy lejos de mostrar hacia la ciencia de su tiempo el olvido y el desdén que muestran hoy hacia la filosofía escolástica muchos científicos modernos. Si en su actitud respecto de la ciencia en algo pecaron, fué precisamente en fiarse demasiado de la ciencia de su tiempo y del Aristóteles naturalista. Pero quizá este pecado le exageren hoy muchos científicos al enjuiciarle en los escolásticos medievales y cometerle ellos en mayor escala al admitir sin examen ni vacilación propios cualquier afirmación en nombre de la ciencia.

[3] G. Marañón, entrevistado en la capital de Portugal por los periodistas del país en 29 de abril de 1950 (refiriéndose a la moderna endocrinología).

[4] O. c., t.2 p.519-569.

Tampoco se puede hacer un justo juicio de las teorías biogenésicas de Santo Tomás sin ninguna simpatía hacia él y sólo a base de la *Tabula aurea* de Bérgamo o, lo que es peor, tergiversando a capricho textos esporádicos de sus escritos sin otro fin que desacreditar las enseñanzas ontogénicas del Santo, como lo hacen el profesor de Viena Albert Mitterer en su obra *Die Zeugunt der Organismen... des Hl. Thomas von Aquin un dem der Gegemwart* [5] y A. O'Malley en su artículo *The physical science in St. Thomas* (*The Ecclesiastical Review*, 1913).

II. Contenido de las cuestiones 118 y 119

1. Ante el hecho de la propagación de la especie humana como uno de los más trascendentales en la marcha y gobierno del mundo, originándose cada día nuevos cuerpos y nuevas almas, trata Santo Tomás de determinar en estas cuestiones la parte que en esta propagación corresponde a la acción del hombre. Al hacerlo, se le ve al Santo interesado en salvar particularmente estas tres afirmaciones: 1.ª, que los padres o genitores verdaderamente engendran al hijo como ser específicamente humano y, por tanto, que la eficacia y efectividad de los mismos se extiende de algún modo al ser humano completo, esencialmente perfecto; 2.ª, que esta generación la realizan los padres o genitores mediante una causa instrumental separada, suministrando los elementos germinales humanos, a los que comunican una virtud instrumental que permanece en tales elementos a modo de impulso, por lo menos hasta el advenimiento del alma racional, y 3.ª, que esta alma racional es, en sí misma, obra exclusivamente de Dios, que la origina por creación, como cierta exigencia natural, como complemento y como término de la acción humana generativa.

El esclarecimiento de estos tres puntos entraña una serie de conceptos y de cuestiones secundarias que es preciso aclarar.

2. Algunas nociones generales

No se trata aquí del origen del primer hombre, en cuya formación, naturalmente, no pudo tener parte alguna el hombre, sino del origen de todos los demás hombres, o sea de la propagación del hombre por el hombre mediante la generación. El primer hombre, como el primer individuo de cada especie de seres vivientes esencialmente distintas, ha tenido que originarse necesariamente por creación (1 q.45 a.5 ad 1; q.65 a.4; 1-2 q.5 a.7 ad 2). Pero, supuesto ya el primer individuo de cada especie, sea en sí o germinalmente en otro, los demás pueden proceder de ellos por generación, siempre que tales individuos puedan ser engendrados.

Toda generación es producción *parcial* de un nuevo ser. Semejante producción compete, pues, sólo a los seres compuestos; los elementos componentes de estos seres son la materia y la forma. La parte del nuevo ser que se origina o produce no es nunca la materia, sino

---

[5] No suponen mucho más interés y simpatía hacia el Santo ciertas recensiones de esta obra aparecidas en algunas revistas católicas. Véase la crítica objetiva, justa y detallada de esta obra por M. Hudeckek en la revista *Angelicum*, de Roma, vol.25 (1949) p.95.

la forma, que o comienza a existir o, existiendo ya actualmente, comienza a informar una nueva materia añadida con unidad de individuación a otra materia a la que tal forma actual ya informaba. La generación se da de tres modos: *a*) en los cuerpos que se originan unos de otros, como al producirse un fuego de otro fuego; *b*) en los seres vivientes cuando en ellos se produce no un nuevo ser ni una nueva forma, sino solamente una nueva información de materia por una forma ya existente, al agregarse nueva materia a la substancia individual de tales seres por asimilación intrínseca (ageneración); *c*) en los seres vivientes, al producir éstos otros seres semejantes a sí en especie y distintos individualmente, que es la generación estricta (q.118 a.1). La generación humana de este tercer modo es la que a Santo Tomás interesa en estas cuestiones.

En tal generación se supone siempre: *a)* un nuevo ser humano distinto real y totalmente del ser generante; *b)* que el nuevo ser sea de la misma naturaleza específica que el generante[6]; *c)* que el ser generante sea verdadera causa eficiente del ser generado (a.1). Añádase a esto, por una parte, que, según Santo Tomás, ninguna substancia creada es inmediatamente o por sí operativa, necesitando, por tanto, potencias intermedias entre ella y la operación, y, por otra parte, que el hombre, en cualquiera de las sentencias sobre el tiempo de la infusión del alma racional, se va formando lenta y evolutivamente hasta llegar a pertenecer de lleno a la especie humana, y se verá la necesidad de un medio separado del ser generante y distinto del ser generado, como un cuarto requisito, en el que resida, al menos por algún tiempo, la virtud formativa del nuevo ser generado. Este medio es el elemento germinal activo, o semen masculino, que posee la virtud humana de *fecundar* el elemento germinal pasivo u óvulo, a fin de que este óvulo fecundado o germen se desarrolle por sí mismo en las sucesivas etapas evolutivas de *embrión,* de *feto* y de *hombre,* completándose así la generación humana. Es también necesario que la virtud y acción de los padres o genitores se extiendan de algún modo hasta el momento, sea cual fuere, en que el nuevo ser esté informado por el alma racional que le haga pertenecer de lleno a la especie humana. Sin esto, los padres no engendrarían propiamente un ser semejante a sí en la especie.

En lo que precede no hay divergencias substanciales entre las antiguas y las nuevas teorías de biogénesis ni entre los defensores de la animación racional retardada y los de la inmediata. Las diferencias vienen al tratar de puntualizar la naturaleza de estos diversos factores de la generación y la duración de las etapas en el desarrollo de la misma. ¿De qué naturaleza son los elementos germinales masculino y femenino o los espermatozoos y el óvulo no fecundado? ¿Qué virtud y funciones tienen cada uno de estos dos elementos? ¿Qué es y dónde reside la verdadera *vis* o *virtus* formativa del hombre que se engendra? ¿En qué momento del proceso evolutivo embrio-fetal-humano comienza a existir el nuevo ser con naturaleza y forma específicas perfectamente humanas? O, en otros términos equivalentes, ¿cuándo comienza a existir el nuevo ser con alma definitivamente humana y racional?

En las respuestas a estas cuestiones es donde se encuentran las principales divergencias entre las diversas tendencias para tratar de

[6] Se trata aquí sólo de la generación estricta unívoca

explicar la biogénesis humana. No es raro encontrarse en estas cuestiones con el hecho de que los grandes científicos, consciente o inconscientemente, se pasen a ejercer las funciones de filósofos, y viceversa, los filósofos a hacer de científicos, indicando con esto unos y otros que cada uno siente la insuficiencia de sus respectivos campos de investigación para llegar a conclusiones bien fundamentadas sobre estas cuestiones, que, como ya hemos dicho, no se pueden resolver ni con los hechos de experiencia solos ni con los principios filosóficos exclusivamente.

3. La embriología antigua y moderna

No hay por qué negar, ni es nada extraño, que la acumulación por siglos de patrimonio y conocimientos experimentales y, sobre todo, el microscopio y otros instrumentos materiales de trabajo en un campo de estudio primordialmente experimental hayan hecho progresar y variar enormemente el acervo de conocimientos científicos en el campo de la biología. El hecho, tan halagador y de tan grande aprecio, no es, sin embargo, para hacer sonreír a ningún científico contemporáneo al comparar el presente de la biología con el carácter embrionario de esta ciencia en Aristóteles y los escolásticos medievales. Hagamos, no obstante, la comparación.

a) La antigua biología escolástica

Según los antiguos escolásticos, los seres vivientes capaces de reproducción por generación estrictamente dicha elaboran, con lo que del alimento tomado les sobra para su nutrición y reparación propias, la substancia germinal de los dos sexos opuestos (q.119 a.2). De estos elementos germinales, el masculino es activo y el femenino es primordialmente pasivo antes de ser fecundado por el masculino, suministrando el femenino la materia del feto humano (q.118 a.1 ad 4). Ninguno de los dos elementos están actualmente incorporados al organismo viviente de los generantes de que proceden. Ambos son anímicos (q.118 a.1 ad 3), y, aunque son potencialmente todas las partes materiales del cuerpo humano que de ellos se ha de engendrar, no son actualmente ni todas en pequeño ni ninguna de ellas más que potencialmente. Poseen una virtud *instrumental,* que a modo de impulso *(quasi quaedam motio ipsium animae generantis,* q.118 a.1 ad 3) les comunican los generantes, con la que obran y la que ha de permanecer de algún modo en tales elementos germinales y en el germen, por lo menos hasta el momento de completarse la generación del nuevo ser viviente en igualdad de especie entre los generantes y el engendrado[7]. Concurriendo o aunadas esta virtud y la virtud celeste (q.118 a.1 ad 3 y 4), producen sucesivamente las almas vegetativa y sensitiva, sin convertirse, no obstante, tal virtud en estas almas ni en parte de ellas. Estas dos almas van preparando la materia y disponiéndola para el advenimiento y unión del alma racional, que es creada o producida total y exclusivamente por Dios solo al momento de la unión (q.118 a.2 y 3), y que, siendo for-

[7] Acerca de la permanencia de esta virtud activa instrumental en el nuevo ser, no parece Santo Tomás estar plenamente conforme consigo mismo aquí en la *Suma* (q.118 a.1 ad 4) y en *De pot.* q.3 a.9 ad 16. Véase la nota 118 del apéndice I al final de este volumen.

malmente intelectiva, está dotada en grado eminente de toda la virtualidad de las almas vegetativa y sensitiva, haciendo a éstas, por tanto, inútiles y desaparecer a su advenimiento, una vez que ellas han cumplido su misión de preparar la materia o cuerpo para recibir al alma intelectiva. De este modo llega la acción generativa de los padres a producir verdaderamente al hijo en igualdad de especie (q.118 a.2 ad 4).

b) La embriología moderna

De lo que acabamos de exponer en síntesis esquemática como antigua embriología escolástica, los modernos embriólogos corrigen, unas veces con datos indiscutibles y con certeza definitiva y otras con mayor o menor grado de probabilidad, lo siguiente:

a) Los principios germinales, o sea, el semen y óvulo no fecundado, aparecen ya a la luz del microscopio como incorporados al organismo viviente y están, por tanto, animados, organizados y dotados de vida; *b)* los modernos rechazan el carácter y funciones exclusivamente pasivas que antes se asignaban al óvulo no fecundado; *c)* el embrión no puede desarrollarse partiendo únicamente de una substancia homogénea y desprovista de vida, como suponían los antiguos; el examen microscópico hace ver con certeza, dicen los modernos embriólogos, que el germen posee vida, forma y estructura celular; no puede, por tanto, seguir admitiéndose esta frase de Aristóteles, que tanto influjo ejerció en los antiguos escolásticos: «Que el semen tiene alma en potencia y en potencia es las partes animadas, es cosa manifiesta *(De gen. animalium* l.2 c.1: BK 732a19); *d)* la materia gaseosa *(spiritus)* contenida en el semen, en que se sustenta la *vis* o *virtus* formativa de éste, se sustituye hoy por las llamadas *substancias órgano-formativas,* cuya naturaleza nos es aún desconocida, pero de cuya existencia y funciones no parece razonable dudar [8]; *e)* el examen microscópico advierte en el germen u óvulo ya fecundado órganos, llamados orgánulos, que no está demostrado pasen de ser órganos en potencia; *f)* en el óvulo fecundado se advierten también grados de polaridad y de simetría y localizaciones de substancias y energías órgano-formativas mucho más perfectamente que en el óvulo no fecundado. Debe advertirse, sin embargo, que las palabras *órgano, orgánico* y *organizado* no parecen tener en la moderna embriología el mismo significado que en la psicología tradicional.

4. La cuestión del tiempo de la animación humana

En la concepción de Santo Tomás de la biogénesis humana entra como afirmación lógica, expresa y de importancia la llamada *animación retardada* respecto al alma racional. Es decir, la materia germinal, embriológica, fetal del futuro hombre perfecto o completo va siendo animada *sucesivamente* en un proceso o estado vial por las almas *vegetativa, sensitiva* y *racional,* cada una de las cuales va haciendo gradualmente inútiles y que desaparezca formalmente la

[8] Este modo de explicar la virtud formativa de los seres vivientes, sin necesidad de recurrir a la virtud celeste, evitaría a la vez toda sombra de generación espontánea y de generación equívoca.

anterior al venir ella y contener virtualmente con eminencia y como superior toda la eficacia y virtud de los anteriores. Los intervalos de la existencia formal de cada una de estas almas no los señalaron ni Aristóteles ni Santo Tomás, excepto por lo que respecta a la animación racional, que suponían para el hombre a los cuarenta días y para la mujer a los tres meses de la concepción; diferenciación que no deja de extrañar, máxime si se tiene en cuenta que tanto uno como otro suponen una organización mucho más perfecta en el hombre que en la mujer. Tal vez pensaban ellos en una mayor eficacia y acción dispositiva más rápida respecto a los elementos factores formativos integrales en el caso del hombre.

Esta tesis de la animación retardada no es propiamente teológica y ni aun filosófica. No se puede resolver la cuestión sobre el momento de la animación racional solamente a base de los principios filosóficos especulativos, como tampoco se puede resolver mirando únicamente a los hechos empíricos de la ciencia. Santo Tomás dió en esta parte un ejemplo y una lección a algunos científicos modernos. El Doctor Angélico, siguiendo a Aristóteles, sentó la premisa mayor de que «cada forma substancial reclama en la materia que ha de informarse una disposición y organización apropiadas, sin las cuales la forma nunca se une terminativamente a dicha materia». Esto, a su modo, es de experiencia cotidiana: el fuego, por ejemplo, no penetra en el leño sin que éste antes se seque. La premisa menor, esto es, «tal disposición y organización no existen en el embrión humano para recibir el alma racional hasta cierto tiempo después de la concepción», la tomaban Santo Tomás y los demás escolásticos de la ciencia. Es un caso del *medici dicunt* de los escritos del Angélico. La conclusión, por tanto, «luego el embrión vialmente humano no es informado por el alma racional hasta cierto tiempo», es de la filosofía y de la ciencia aunadas; pero más propiamente, de la ciencia y de los científicos. Por eso algunos escolásticos que admitían el principio filosófico, pero rechazaban la afirmación de los médicos de que el embrión no estuviese dispuesto desde el primer instante, defendían la animación inmediata o casi inmediata; por ejemplo, el cardenal Ceferino González [9].

Mientras la premisa filosófica ha permanecido siempre en pie e inalterable, la premisa científica ha tenido opuestas vicisitudes, y a éstas ha seguido históricamente la suerte de la conclusión. Hoy mismo ni la tesis de la animación retardada es tan segura como para poder decir con San Anselmo que «no cabe en cabeza humana afirmar que el embrión esté dotado de alma racional desde el momento de la concepción» [10], ni la tesis opuesta de la animación inmediata es tan cierta como para poder tener la contraria por error [11] o por trasnochada y completamente abandonada [12]. Muchos filósofos y teólogos escolásticos, cuyos libros de texto son hoy de actualidad, siguen manteniendo la tesis de la animación retardada. Respecto a los Santos Padres, es cierto que la mayoría de ellos defendieron la tesis de la animación inmediata; pero su opinión en esta parte es preciso valorarla a la luz de esta frase que, lamentándose y acaso con al-

[9] *Phil. elem.* vol.1 p.444 (Madrid 1894).
[10] «Quod mox ab ipsa conceptione infans rationalem animam habeat nullus humanus suscipit sensus» *(De conceptione Virginis* c.12).
[11] J. PUJIULA, S. I., *Problemas biológicos* p.259 (Barcelona 1941).
[12] F. MARXUACH, S. I., *Compendium Psychol. Speculativae* p.133 (Buenos Aires 1933

guna exageración, escribió San Jerónimo: «Maxima pars occidentalium autumant ut quomodo corpus ex corpore sic anima nascatur ex anima» [13].

Ha habido quienes creyeron ver resuelta definitivamente la cuestión en el canon 747 del Código de Derecho Canónico, que manda «bautizar absolutamente a los fetos humanos, de cualquier duración, que ciertamente vivan» [14]. Sin embargo, como advierten la mayoría de los expositores del referido canon, el Código habla de este modo para dar una norma práctica segura en la administración del bautismo; es decir, que, en la incertidumbre de si el alma racional está o no está en el feto mencionado, la Iglesia prefiere exponer la administración del sacramento a exponer la salvación de un posible ser humano. No era misión ni fué intención de los codificadores definir la cuestión científica; si la hubiese sido, se hubiesen excedido, y no hubiese tenido tal definición más valor que el de una opinión particular.

Si, además, se quiere hacer énfasis en que el canon manda bautizar absolutamente, es decir, sin ninguna condición, tal producto humano, como suponiendo que ciertamente es un sujeto capaz de los sacramentos, aquilátese también que el canon no dice *embriones*, sino *fetos*, que no es lo mismo; pues el feto es el producto de la generación que, según el significado técnico de la palabra, lleva ya treinta o cuarenta días de existencia. En tercer lugar, ciertamente que el alcance del canon en cuestión, como el de todos los demás cánones dudosos, se ha de precisar por medio de las fuentes de las cuales están tomados, y en tales fuentes no tiene ninguna base la interpretación aludida, como advierten Vermeersch-Creusen, S. I. [15]; Prümmer, O. P. [16]; Merkelbach, O. P. [17], y otros canonistas de nota.

La embriología actual tampoco ha llegado a una conclusión que se pueda tomar como definitiva en favor de una u otra opinión, a base de los experimentos microscópicos del embrión humano, muy difíciles en el estado actual de la ciencia y de los medios de experimentación. La vitalidad y heterogeneidad del óvulo fecundado es cosa que hoy no puede ponerse en duda. Pero que esta organización sea la organización exigida y suficiente para la vida humana intrauterina nadie ha llegado a ponerlo en claro, y hay muchos embriólogos que lo niegan a base de la misma experimentación.

No hay, pues, ninguna base cierta y segura para censurar como errónea la sentencia escolástica tradicional de la animación retardada. Los principios, en cambio, en que tal sentencia se funda son incontrovertibles. Tal vez lo más prudente en esta cuestión sea pensar como ya pensaba San Agustín, que decía: «No sé si podrá llegar a saber cuándo empieza el hombre a vivir en el seno materno»: «Utrum ab homine inveniri possit ignoro, quando incipiat homo in utero vivere» [18].

[13] *Epist.* 126: ML 22,1085.
[14] Por ejemplo, F. M. Cappello, S. I., al comentar este canon, tiene la tesis de la animación inmediata por «omnino certam ut indubitanter putamus» (*Tract. canonico moralis de Sacramentis* vol.1 n.168).
[15] *Epitome I. C.* vol.2 n.31 p.18 (1934).
[16] *Theol. Moralis* vol.2 n.137 p.125 (1923).
[17] *Quaestiones de embriologia* p. 55.
[18] *Enchiridion* c.81.

CUESTION 118

(In tres articulos divisa)

De traductione hominis ex homine quantum ad animam

De la propagación del hombre por el hombre respecto al alma

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine (cf. q.117 introd.). Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus (q.119).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Secundo: utrum anima intellectiva.

Tertio: utrum omnes animae fuerint simul creatae.

Réstanos considerar cómo procede el hombre del hombre: primero, en cuanto al alma, y después, en cuanto al cuerpo.

Acerca de lo primero hay tres cuestiones:

Primera: si el alma sensitiva se transmite por generación.

Segunda: si también el alma intelectiva.

Tercera: Si todas las almas fueron creadas a un mismo tiempo [113].

ARTICULO 1

Utrum anima sensitiva traducatur cum semine *

Si el alma sensitiva se transmite seminalmente [114]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo.

1. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem: quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus: et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur in vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ul-

Dificultades. Parece que el alma sensitiva no se transmite seminalmente, sino que es creada por Dios.

1. Toda substancia perfecta que no es compuesta de materia y forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra sino de la materia. Mas el alma sensitiva es una substancia perfecta, ya que de otro modo no podría mover al cuerpo, y no está compuesta de materia y forma, puesto que es ella forma del cuerpo. Luego no comienza a existir por generación, sino por creación.

2. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, la cual es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Ahora bien, ninguna po-

* *Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2,86; *De pot.* q.3 a.2; *Quodl.* IX q.5 a.1.

tencia puede obrar sobre su especie. Luego el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia animal generativa.

3. El genitor engendra semejante a sí, lo cual hace necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Mas ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están actualmente en la substancia seminal, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la substancia seminal no hay partícula alguna de cuerpo, dado que no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha substancia y por virtud de la misma. Luego el alma sensitiva no procede del semen.

4. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no permanece una vez engendrado ya el animal. Mas no puede permanecer, porque, o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo que es hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, pues se ha demostrado que en un mismo animal no puede haber sino un solo principio formal, que és una sola alma.—Mas también parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción de sí mismo, lo que no es admisible. No es, pues, posible que el alma sensitiva sea engendrada de la substancia seminal.

Por otra parte, la virtud del semen se ha a los animales de él engendrados como la virtud de los elementos materiales a los animales que de ellos proceden; por ejemplo, los que se originan en la putrefacción. Mas las almas de estos animales se producen de la virtud que hay en los elementos de que proceden, según aquello del Génesis: "Hiervan de animales las aguas". Luego también las almas de los animales que

tra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Praeterea, generans generat sibi simile: et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius: quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati: et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid alium: et hoc etiam est impossibile, quia supra (q.76 a.4) ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima.—Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile: quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud Gen. 1,20: «Producant aquae reptilis animae viventis». Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

Respondeo dicendum quod quidam (cf. q.65 a.4) posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem.

Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus (q.75 a.3) patet: non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis.

Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt

son engendrados del semen proceden de la virtud que hay en él [115].

Respuesta. Hubo quienes afirmaron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuese subsistente y le perteneciese ser y obrar por sí misma. Pues de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sentitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido por sí misma. Y como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho sino por creación, se seguiría que el alma sensitiva vendría a la existencia por creación.

Pero, como claramente se deduce de lo dicho, el principio de esta argumentación es falso, es decir, que al alma sensitiva le corresponda ser y obrar por sí misma; si esto fuera así, no se corrompería ella al corromperse el cuerpo. Y, por lo tanto, no siendo forma subsistente, está en cuanto al ser en el mismo caso que las formas corpóreas, a las cuales no se debe el ser por sí mismas, sino que se dice de ellas que existen en cuanto existen mediante ellas sus compuestos subsistentes. Por consiguiente, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y pues lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que naturalmente, así el alma sensitiva como las demás formas de su tenor, sean producidas a la existencia por algunos agentes corpóreos, que cambian la materia de la potencia al acto mediante alguna virtud corpórea existente en ellos.

Ahora bien, cuanto el agente es de mayor eficacia, tanto a mayor distancia extiende su acción; como cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran, sí, sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mis-

mo engendra el fuego al fuego. Mas los cuerpos vivientes, como de mayor virtud, para engendrar su semejante, actúan con medio o sin él: sin medio, en la función nutritiva, en la cual la carne engendra la carne; con medio, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa a la simiente del animal o de la planta, al modo que del agente principal se deriva al instrumento cierta virtud motriz. Y como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra o que lo es por una virtud derivada de esta misma, que reside en la substancia seminal.

Soluciones. 1. El alma sensitiva no es una substancia perfecta subsistente por sí misma; de esto ya se ha tratado y no es preciso volver a hacerlo aquí.

2. La potencia generativa no engendra solamente por su propia virtud, sino por la virtud de toda el alma de la que es potencia; y por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal; pues, cuanto el alma sea más perfecta, tanto a más perfecto efecto se ordena su virtud generativa [116].

3. La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra a manera de cierto impulso del alma misma del que engendra; y no es alma ni parte de alma sino virtualmente, como en la sierra o en el hacha no está la forma del lecho, sino cierto impulso a tal forma. De ahí que no sea necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno actualmente, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu vital hay cierto calor, debido

ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra (q.75 a.3) dictum est, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quod illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis: nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad spe-

cies, ut supra (q.115 a.3 ad 2) dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod «homo generat hominem, et sol» [1]. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II «De anima» [2].

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in libro «De generat. animal.» [3]; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae: non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut Philosophus dicit [4]. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum propri corporis per modum nutritionis et augmenti.—Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens: quia vis ista non est

a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como se ha dicho anteriormente. Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, dice Aristóteles que "al hombre le engendran el hombre y el sol de consuno". El calor elemental hace, sin embargo, las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según dice Aristóteles [117].

4. En los animales perfectos, que son engendrados por conjunción carnal de sexos, la virtud activa está en la substancia seminal del género masculino, según el Filósofo, mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se halla ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, del modo como está el alma sensitiva en los que duermen; mas cuando comienza a absorber el alimento, está ya obrando de hecho. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser actualmente alma sensitiva, no de tal modo que la virtud que había en el semen venga a hacerse alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el genitor y el engendrado, y se asemejaría esto más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como advierte el Filósofo. Después que por la virtud del principio activo que había en el semen es producida en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, comienza ya esta misma alma sensitiva de la prole a actuar para el complemento del propio cuerpo por modo de nutrición y desarrollo.—Mas la virtud activa existente antes en el semen deja de existir al disolverse el semen y desvanecerse el espíritu a él inherente.

[1] ARISTOT., *Phys.* 2 c.2 n.11 (Bk 194b13): S.TH., lect.4 n.10.
[2] C.4 n.8.16 (Bk 416a9; a.28): S.TH., lect.8 n.320: lect.9 n.343.
[3] L.2 c.3.4 (Bk 736a24).
[4] L.c.5 n.10 (Bk 741b22): S.TH., lect.14 n.4.

Y no hay en esta desaparición inconveniente alguno, toda vez que esta virtud no es agente principal, sino instrumental, y que la moción del instrumento cesa una vez que el efecto se ha producido [118].

principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

ARTICULO 2

Utrum anima intellectiva causetur ex semine [a]

Si el alma intelectiva es causada seminalmente

Dificultades. Parece que el alma intelectiva es causada seminalmente.

1. Se dice en el Génesis: "El total de almas que procedieron de Jacob fué de sesenta y seis". Mas no pudieron proceder de él sino por generación. Luego el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Queda probado que en el hombre hay una sola alma substancialmente, que es a la vez intelectiva, sensitiva y vegetativa. Mas el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre, igual que en los otros animales, y de ahí que, según el Filósofo, no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que se es antes animal informado de alma sensitiva. Luego también el alma intelectiva es causada del semen [119].

3. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia existentes: no resultaría, si no, de la materia y la forma un ser de unidad absoluta. Mas el alma intelectiva es forma del cuerpo humano, el cual se hace del semen. Luego también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. El hombre engendra semejante a sí en la especie. Mas el constitutivo diferencial de la especie humana es el alma racional. Luego el alma racional procede del que engendra.

5. No se puede decir que Dios coopere con los que pecan. Mas, si las almas racionales fuesen creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuyo comercio carnal ilícito se engendra algunas veces prole. Luego las almas racionales no son creadas por Dios.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "las almas racionales no se propagan por generación".

Respuesta. Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Está claro, por otra parte, que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las cuales no tiene ninguna parte el cuerpo. Luego es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Además, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del cual se sirve para obrar. Mas en las operaciones del entendimiento no interviene el cuerpo. Luego la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por esto dice el Filósofo que "el entendimiento proviene sólo de fuera".

En tercer lugar, el alma intelectiva, pues tiene operaciones vitales incorpóreas, es subsistente, como ya se ha tratado antes, y, por tanto, le compete por sí misma el ser y el hacerse; y como, por otra parte, es substancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Decir, pues, que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir, consecuentemente, que se corrompe con el

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

1. Dicitur enim Gen. 46,26: «Cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex». Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Praeterea, sicut supra (q.76 a.3) ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus: unde et Philosophus dicit in libro «De generat. animal.» [b] quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Praeterea, unum et idem agens est cuius actio terminatur ad formam, et materiam: alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccles. dogmat.» [c], quod «animae rationales non seminantur per coitum».

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam: habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii.

Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus, in libro «De generat. animal.» (l.c.), dicit: «Relinquitur intellectus solus de foris advenire».

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra (q.75 a.2) habitum est: et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpo-

---

[a] Supra q.90 a.2; *Sent.* 2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 2.86.88.89; *De pot.* q.3 a.9; *Quodl.* XI q.5 ad 1.4; *Quodl.* XII q.7 a.2; *Compend. Theol.* c.93; *In Rom* 5 lect.1

[b] L. 2 c.3 (Bk 736b27)

[c] GENNADIUS, c.14 ML 58,984

cuerpo. Es, por consiguiente, herético decir que el alma intelectiva se propaga por generación [120].

Soluciones. 1. La Sagrada Escritura toma aquí, por sinécdoque, la parte por el todo, es decir, el alma por todo el hombre.

2. Afirmaron algunos que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen.—Ninguna de estas dos explicaciones puede admitirse, porque las operaciones vitales, como el sentir, nutrirse y desarrollarse, no pueden proceder de un principio extrínseco. Es preciso, por tanto, admitir que el alma preexiste en el embrión, primeramente como nutritiva, después como sensitiva y, por último, como intelectiva.

Dicen, pues, otros que sobre el alma vegetativa, que es la primera en existir, viene otra alma, que es la sensitiva, y sobre ésta viene a su vez otra, que es la intelectiva; de tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia para otra.—Esto ya ha sido rechazado.

Afirman otros que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, viene después a convertirse en sensitiva por la acción de una virtud que existe en el semen, y, por último, esta misma alma viene a hacerse intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra de fuera. Esto quiso significar el Filósofo al decir que el entendimiento viene de principio extrínseco.—Pero tampoco puede sostenerse. En primer lugar, porque ninguna forma substancial es susceptible de más y menos, sino que

re. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest «anima» pro toto homine.

Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris [7]; vel a virtute formativa quae est in semine [8].—Quorum utrumque falsum est: opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam.—Quod supra improbatum est (q.70 a.3).

Et ideo alii [9] dicunt quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus (l.c. nt.5) quod intellectus venit ab extrinseco.—Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non

[7] Cf. ARISTOT., *De gen. anim.* 2 c.3 (BK 733b32); ALBERT. MAGN., *In De anima* l.3 t.1 c.2; ALEX. HALENS., *Summa theol.* 1-2 n.489.

[8] Cf. ALBERT. MAGN., l.c. c.4; AVICENNAM, *De anima* l.15 c.2; AVERROEM, *In De gen anim.* l.2 c.3.

[9] ALBERT. MAGN., l.c. c.11. *Summ de creatur* p.2 q.17 a.1 *De nat et orig anim* tr.1 c.4

est autem possibile ut una et eadem forma numero, sit diversarum specierum.—Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione.—Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter: quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. — Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens: et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis: et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.

Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus [10]. Quod supra (q.70 a.2) improbatum est.

Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen quod se-

la adición en ellas de mayor perfección las hace cambiar de especie, como hace otra especie en los números la simple adición de la unidad. No es, por otra parte, posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies.—En segundo lugar, porque se seguiría que la generación del animal fuese un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como sucede en la alteración.—En tercer lugar, porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación se daría ya en acto antes de la generación misma; efectivamente, si en la materia de la prole hay desde el principio un alma vegetativa que va llegando gradualmente hasta la perfección, habrá siempre adición de la perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente; lo cual está en contra de la naturaleza de la generación en sentido propio.—En cuarto lugar, porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinión de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo; lo cual es inadmisible.

Hay todavía otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que señalaban un sólo entendimiento para todos los hombres; lo cual hemos ya rechazado.

En conclusión, se debe afirmar que, pues la generación de un ser es siempre corrupción de otro, es necesario decir que, tanto en el hombre como en los otros animales, al venir una forma superior, se corrom-

[10] Cf. AVERR., *De anima* 3 comm 5 digress D 3

de la forma precedente; pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior, más lo que ella trae de nuevo; y de este modo se llega, mediante diversas generaciones y corrupciones, a la última forma substancial, así en el hombre como en los otros animales. Lo cual puede observarse palpablemente en los animales que se engendran en la putrefacción. Por consiguiente, debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la preceden [121].

3. Esta argumentación es válida tratándose de diversos agentes no coordinados entre sí. Pero, cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia; por ejemplo: en la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, mas la virtud del alma es la que da la forma. Ahora bien, por lo dicho está claro que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Luego no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede de solo Dios.

4. El hombre engendra semejante a sí en cuanto que por la virtud de su substancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional [122].

5. En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza es bueno, y a esto coopera Dios; mas lo que se refiere al placer desordenado es malo, y a esto no coopera Dios [123].

quens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis (q.105 a.3; q.110 a.1) quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur.

ARTICULO 3

Utrum animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi [a]

Si las almas humanas fueron creadas simultáneamente al principio del mundo [124]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi.

1. Dicitur enim Gen. 2,2: «Requievit Deus omni opere quod patrarat». Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

2. Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur: et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. 2,2, «Deum omne opus suum complesse».

3. Praeterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro «De eccl. dogm.» [11], quod «simul anima creatur cum corpore».

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas homi-

Dificultades. Parece que las almas humanas fueron creadas todas a un mismo tiempo en el comienzo del mundo.

1. Se dice en el Génesis: "Descansó Dios de cuanto hiciera". Mas no sería esto verdad si cada día crease nuevas almas. Luego todas las almas fueron creadas simultáneamente.

2. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial substancias espirituales. Si, pues, las almas son creadas al mismo tiempo que los cuerpos son formados, diariamente se añadirían innumerables substancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo fué imperfecto al principio; lo cual está en contra de lo que se dice en el Génesis: "Remató Dios toda su obra".

3. El fin responde al principio. Mas el alma intelectiva permanece después de destruido el cuerpo. Luego empezó a existir antes que el cuerpo.

Por otra parte, en el libro "De Eccl. dogm." se dice que "el alma es hecha juntamente con el cuerpo".

Respuesta. Opinaron algunos que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras substancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Y a base de esto afirmaron también que

[a] Supra q.90 a.4; *Sent.* 1 d.8 q.5 a.2 ad 6; 2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.1 a.1; *In Heb.* 1 lect.4; *Cont. Gent.* 2,83.84; *De pot.* q.3 a.10; *De malo* q.5 a.4

[11] GENNADIUS, c.14.18: ML 58,984-85.

las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles.

Pero esta opinión es falsa. En primer lugar, en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como ya se ha demostrado.—También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender; pues, según ya se ha declarado, el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles. Esto hace, naturalmente, necesario, que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones de la vida sensitiva. Tal necesidad no la tiene el ángel.

Está clara, asimismo, la falsedad de esta opinión en la hipótesis misma. Efectivamente, si es natural al alma unirse al cuerpo, será contra su naturaleza estar separada de él, y no podrá tener sin él la perfección que pide su naturaleza [125]. Ahora bien, no es condición de Dios dar comienzo a sus obras imperfectamente y en un estado preternatural; no hizo, por ejemplo, al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Mucho menos, pues, había de hacer al alma sin el cuerpo.

Mas si alguno dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, se debe inquirir de los tales, en este caso, la razón de por qué las almas de hecho están unidas a los cuerpos. Y se responderá, naturalmente, que esto es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que esto se ha hecho por voluntad del alma, de tal respuesta se siguen manifiestos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al querer unirse al

num simul a principio cum angelis creatas (cf. q.90 a.4).

Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra (q.75 a.4) ostensum est. — Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra (q.55 a.2; q.85 a.1) ostensum est: homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est (q.84 a.6,7; q.85 a.1). Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de angelo dici non potest.

Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam: non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore.

Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri: si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia «natura non deficit in necessariis» [12]**. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur: cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis.—Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati.**

Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Io. 5,17. «Pater meus usque modo operatur»; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad

[12] ARISTOT., *De anima* 3 c.9 n.6 (BK 432b19): S.TH., lect.14 n.810.

cuerpo sin necesitar de él; pues, si lo necesitase, le sería natural tal unión, dado que "la naturaleza no falta en lo necesario". Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, quiera ahora, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una substancia espiritual, está sobre el tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de la susodicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría del concurso de dos voluntades, a saber, la del alma que se une y la del hombre que engendra. Si, por el contrario, se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que infiera al alma violencia, y entonces tal unión le resultaría al alma penosa y triste; que es caer en el error de Orígenes, el cual suponía que las almas se unían a los cuerpos en castigo de sus pecados.

Siendo, pues, todas estas suposiciones inadmisibles, debe simplemente afirmarse que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de infundirse a los mismos.

Soluciones. 1. Se dice que Dios cesó el día séptimo, no ciertamente de toda obra, pues se dice en San Juan: "Mi Padre sigue obrando todavía", sino de producir nuevos géneros y especies de cosas que no preexistiesen de algún modo en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean, preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fué creada el alma de Adán.

2. A la perfección del universo cabe añadir cotidianamente algo en

cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. Que el alma permanezca en la existencia separada del cuerpo, es una consecuencia de la corrupción del cuerpo, que se originó del pecado. Mas no fué propio que comenzase la obra de Dios por tal separación, porque, según se lee en la Sabiduría, "Dios no hizo la muerte..., pero los impíos la llaman con sus obras y palabras".

numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid: non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia, sicut scriptum est Sap. 1,13.16: «Deus mortem non fecit», sed «impii manibus et verbis accersierunt eam».

CUESTION 119

(In duos articulos divisa)

De propagatione hominis quantum ad corpus

De la propagación del hombre respecto al cuerpo

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus (cf. q.118 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.

Secundo: utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

Débese considerar ahora la propagación del hombre en cuanto al cuerpo, acerca de lo cual se preguntan dos cosas:

Primera: si alguna parte del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

Segunda: si la substancia seminal, principio de la generación humana, procede del sobrante del alimento.

ARTICULO 1

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae [a]

Si alguna parte del alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana [126]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae.

1. Dicitur enim Mt. 15,17: «Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur». Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

2. Praeterea, Philosophus, in I «De generat.» [1], distinguit carnem secundum «speciem», et secundum «materiam»; et dicit quod caro secundum materiam «advenit et recedit». Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secun-

Dificultades. Parece que nada del alimento se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

1. Se dice en San Mateo: "Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en el seceso". Mas lo que va al seceso no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Luego nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. El Filósofo distingue entre carne según la "materia" y carne según la "especie", y dice que la primera se "adquiere y se pierde". Mas lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Luego aquello en que se convierte el alimento es materialmente carne, pero no lo es es-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.4; *Quodl.* VIII q.3 a.1.

[1] C.5 n.14 (Bk 321b10): S.Th., lect.15.

pecificamente. Ahora bien, aquello pertenece a la esencia de la naturaleza humana que pertenece a su especie. Luego el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el "humidum radicale", que, en sentir de los médicos, no puede recobrarse una vez perdido. Mas podría éste restablecerse si el alimento se convirtiese en él. Luego no se convierte el nutrimiento en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Si el alimento pasase a constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrian restaurarse. Mas la muerte humana no sobreviene sino a consecuencia de estas pérdidas. Podría, pues, el hombre alimentándose defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, no habría en el hombre algo que no pudiese perderse y recobrarse; pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el hombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él al final de la vida nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no fuese numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que para serlo se necesita identidad de materia. Evidentemente, esto no se puede admitir. Luego el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Por otra parte, dice San Agustín: "Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros." Pues los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Luego pasan los alimentos a ser en verdad naturaleza humana.

dum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

3. Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur «humidum radicale»; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

4. Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari: quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam: cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro «De vera relig.» [2]**: «Alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant». Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae.**

[2] C.40 : ML 34,155.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, II «Metaphys.» [3]**, «hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse». Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest: uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta: ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus; sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus.**

Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata: sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui [4] **posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur: et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hoc, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae: sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum ad-**

Respuesta. Según el Filósofo, "las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser". Luego aquello pertenece a la esencia de una naturaleza que pertenece al ser constitutivo de la misma. La naturaleza, empero, puede tomarse en dos sentidos: el uno, universalmente, tomándola por la esencia específica; el otro, según que está en un individuo determinado. Pues bien, a la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto; mas al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenecen la materia así particularizada y la forma individualizada por tal materia. Por ejemplo: del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo; mas del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo de Pedro o de Martín.

Hay, sin embargo, seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse sino en la materia que es actualmente su sujeto. Y, conforme a esto, supusieron algunos que la forma humana no puede subsistir sino en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fué por ella misma informada en el primer hombre. Mas aquella materia que en el primer hombre fué sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según, pues, los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que éste se toma, dicen ellos, como un remedio de la naturaleza, con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el "humidum radicale", como se agrega plomo o estaño a la plata

[3] L. *a.* c.1 n.5 (Bk 993b30) : S.Th , lect.2 n.289.
[4] Cf. Magist., *Sent.* 2 d.20.

para que ésta no sea consumida por el fuego.

Pero semejante hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. En primer lugar, porque una misma es la razón de que alguna forma puede recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en lo suyo propio; razón por la cual todo lo generable es corruptible, y viceversa. Ahora bien, es manifiesto que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Luego puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual pasaría esta materia a ser del constitutivo real de la naturaleza humana.—En segundo lugar, porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol, la luna y semejantes. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana.—En tercer lugar, porque no se concibe aumento de materia sino respecto de la cantidad solamente, como sucede en los cuerpos enrarecidos, cuya materia adquiere mayores dimensiones, o respecto también de la misma substancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma substancia de la materia, no puede decirse con propiedad que ésta se multiplique; porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Luego para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra substancia, ya sea por creación o ya por conversión de otra cosa en ella [127]. Y así, para el aumento de la materia se requiere, o su enrarecimiento, como en el caso del agua que se evapora, o la conversión de otra cosa en ella, como se aumenta el fuego con la adición de leña, o la creación de nueva materia. Ahora bien, es cosa manifiesta que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por enrarecimiento, pues de este modo

lungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere: et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte.—Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie: sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei.—Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata: quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem: quia sic corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam

corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae: quia secundum Gregorium[5], «omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae». Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.—Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis: cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur «vires naturales», esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii[6] dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi: non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia

los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños; tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, como dice San Gregorio, "todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo por lo que se refiere a la substancia de la materia, aunque no por lo que se refiere a la especie de su forma". Resta, pues, que el aumento del cuerpo humano no se verifica sino por cuanto el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana.—En cuarto lugar, porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas se aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no podría ser natural, porque la materia no se extiende de suyo más que a determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por enrarecimiento o por conversión de otra cosa; se seguiría, pues, de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, cuyas potencias son naturales, sería milagroso, que es un absurdo.

Dijeron, pues, otros que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto; pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como ésta está en un individuo determinado, en el cual la forma humana permanece fija en la materia particular determinada en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de tal materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen ellos que ésta es la materia que princi-

[5] *Moral.* 32 c.12 ; ML 76,644.
[6] ALEXANDER ; cf. AVERR., *In de gener.* l.1 comm.38.

palmente pertenece al constitutivo de la humana naturaleza; pero que, no obstante, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere la adición de más materia por conversión del alimento en substancia del alimentado, cuanto sea necesario para el debido desarrollo. Y esta materia dicen que pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, ya no pertenece, propiamente hablando, a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. Primero, porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen virtud para engendrar semejantes a sí en la especie, no la tienen, sin embargo, para engendrar semejante a sí en orden al individuo, cual lo hace la virtud nutritiva en los seres vivientes. En realidad, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la virtud nutritiva si el alimento no se convierte realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos.—En segundo lugar, porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma del generante, como se ha dicho. No podrá, pues, ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de que se deriva. Si, pues, por la virtud del semen recibe una materia la forma humana, con mucha mayor razón podrá el alma con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la substancia nutritiva unida a sí.—En tercer lugar, porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo—de otro modo, cuando cesa éste, no sería ya necesaria—, sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Mas no habría tal restauración si lo que se engendra del alimento no reemplazase lo perdido. Por consiguiente, como la materia que había inicialmente pertenece al consitutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay, pues, que afirmar, con otros, que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de partes análogas. Y esto mismo dice Aristóteles, afirmando que "el alimento nutre en cuanto es virtualmente carne".

non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae: quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur.—Secundo quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra (q.118 a.1) dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. — Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset: sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita et id quod ex alimento generatur.

Et ideo, secundum alios [7], dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in II «De anima» [8], quod «alimentum nutrit inquantum est potentia caro».

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non dicit quod «totum» quod in os intrat, per secessum emittatur, sed «omne», quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. — Vel potest dici, quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit [9].

Ad secundum dicendum quod aliqui [10] per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante: et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento: et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. — Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, «sicut in unoquoque habentium speciem in materia», puta in ligno et lapide, «ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam». Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum

Soluciones. 1. El Señor no dice que "todo" lo que entra en la boca vaya al seceso, sino que es preciso que "de todo" alimento se arroje fuera algo como extraño.—O puede también entenderse que todo lo que del alimento se engendra puede asimismo disolverse por el calor natural y ser expelido por ciertos poros secretos, según la exposición de San Jerónimo.

2. Por "carne según la especie" entendieron algunos aquello que primero tiene forma humana después de recibido del generante; lo cual, dicen, permanece cuanto dura el individuo. Por "carne según la materia" entienden éstos lo que se engendra del alimento, y esta carne dicen que no permanece siempre, sino que lo mismo que viene, se va.—Mas esta interpretación está en contra del pensamiento de Aristóteles, quien en el mismo lugar dice que "la carne, los huesos y las partes semejantes, como todo lo demás que tiene su forma inmergida en la materia—por ejemplo, en la madera o en la piedra—, tienen una doble naturaleza; pues lo mismo a la forma que a la materia se da el nombre de carne o de hueso". Es manifiesto, además, que la susodicha

[7] AVERR., l.c.
[8] C.4 n.13 (BK 416b9): S.TH., lect.9 n.340; cf. *De gener.* l.1 c.5 n.17 (BK 322a27): S.TH., lect.17 n.5
[9] *In Mt.* 15,17 l.2: ML 26,112.
[10] BONAVENT., *In Sent.* 2 d.30 a.3 q.2.

distinción no tiene lugar en las cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose, lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, según el ejemplo que pone el mismo Aristóteles, no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. No hay, pues, razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

La distinción, pues, del Filósofo se ha de entender, no según diversas carnes, sino según diversa consideración de una misma carne. Efectivamente, si se considera la carne según la especie, es decir, según lo que es formal en ella, de este modo siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de carne y la disposición natural de la misma; pero, si se considera la carne según la materia, así no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra [128].

3. Entiéndese que en el "humidum radicale" va incluído todo aquello en que radica la virtud de la especie, y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano, o algo semejante. Mas por el "humidum nutrimental" se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vía de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. De ahí que, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde [129].

4. Toda virtud activa de cuerpo

non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem [11] Philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio Philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet: quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur: sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest: sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

Ad quartum dicendum quod om-

[11] C.5 n.16 (Bk 322a9) : S.Th., lect.16 n.3.

nis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi: et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in I «De generat.» [12]

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I «De generat.» (cf. nt.11), quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son al mismo tiempo pacientes. Por esta razón, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su substancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento; mas después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas, y entonces cesa el crecimiento; y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere: del modo que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, que es el ejemplo de Aristóteles.

5. Como dice el Filósofo, cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, dícese que se engendra fuego de nuevo; pero, si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre; por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica de fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto; pero, si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que se repara mediante la nutrición lo que por el calor natural se va consumiendo [130].

[12] C.5 n.18 (Bk 322a31) : S.Th., lect.17 n.6

ARTICULO 2

Utrum semen sit de superfluo alimenti [a]

Si la substancia seminal se forma del alimento sobrante [131]

Dificultades. Parece que la substancia seminal no se forma del sobrante del alimento, sino de la substancia del generante.

1. Dice el Damasceno que la generación "es obra de la naturaleza, que de la substancia del que engendra produce lo que es engendrado". Mas lo que se engendra se engendra de la substancia seminal. Luego la substancia seminal se forma de la substancia del que engendra.

2. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Mas, si la substancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimento, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores, en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Luego no se parecería uno más a sus abuelos y tales progenitores que a otros hombres.

3. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o cosa semejante. Luego, si la substancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Dice San Agustín que estuvimos en Adán "no sólo según la razón seminal, sino también en cuanto a la substancia corpulenta". Mas no sería así si la substancia seminal procediese de lo superfluo del alimento. Luego esta substancia no procede de lo superfluo del alimento.

Por otra parte, el Filósofo prueba de diversos modos que "el semen se

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

1. Dicit enim Damascenus [12] quod generatio est «opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur». Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

2. Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

3. Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

4. Praeterea, Augustinus dicit, X «Super Gen. ad litt.» [14], quod nos fuimus in Adam «non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam». Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter, in li-

[a] *Sent.* 2 d.30 q.2 a.2.

[12] *De fide orth.* l.1 c.8: MG 94,812.

[14] C.20: ML 34,424.

bro «De generat. animal.» [15], quod «semen est superfluum alimenti».

Respondeo dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis (a.1; q.118 a.1). Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum: et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum: et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam.—Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis.—Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accl-

hace de lo que sobra del alimento".

Respuesta. Esta cuestión depende en alguna manera de las precedentes. En efecto, si en la naturaleza humana hay virtud para comunicar su forma a una materia extraña, no sólo en otro sino en el mismo individuo, está claro que el alimento, desemejante antes, se hace después semejante por la nueva forma adquirida. Es empero, de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto; y así vemos en las cosas que son engendradas que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es respecto de lo propio y determinado como lo imperfecto respecto de lo perfecto, y por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo. Pues así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y al fin se determina a ser esta parte o la otra.

Mas no es posible que se destine a substancia seminal aquello que ya se ha convertido en substancia de los miembros mediante cierta asimilación; porque lo ya asimilado, si no conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría ya de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vía de corrupción; y por lo mismo no tendrá virtud para convertir otra cosa en semejante naturaleza; mas, si conservase la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría virtud de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte; a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas, en cuyo caso el semen sería ya actualmente como un animal en miniatura, y la generación

[15] L.1 c.18 (BK 726a26).

de un animal por otro no sería sino por división, como se produce el lodo del lodo y como sucede en los animales que viven fraccionados. Mas esto es inadmisible.

Resta, pues, que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con virtud para la producción de todo el cuerpo, derivada esta virtud del alma del que engendra, como se ha dicho. Mas lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en substancia de alguno de los miembros. De esto, pues, se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la virtud generativa como semen. Ve Aristóteles una prueba más de esto en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan de mucho sustento, son de substancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos y son poco prolíficos; como sucede también en los hombres obesos, por la misma razón.

Soluciones. 1. Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la substancia del que engendra, en cuanto del alma de éste recibe el semen su virtud formativa, y además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la substancia del que engendra.

2. La semejanza entre el genitor y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra semejante a sí. No es, pues, necesario, para que uno se asemeje al abuelo, que haya estado en éste la materia corporal de la substancia seminal; es suficiente con que haya en esta substancia alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

3. Lo mismo se responde a la tercera dificultad, pues la afinidad

dit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens.

Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam ab anima generantis, ut supra (ibid.) dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur.—Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae (cf. q.78 a.2): quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit Philosophus (l.c. nt.3), quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et pauci generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo: quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

no se toma según la materia, sino más bien según el influjo de la forma.

4. Las palabras de San Agustín no se han de entender en el sentido de que en Adán estuviesen actualmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su substancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen; pues de Adán se derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y a la cual llama San Agustín substancia corpulenta, como asimismo la virtud activa existente en la substancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre particular [132].

De Cristo, empero, se dice que estuvo en Adán según la substancia corpulenta, pero de ningún modo según la razón seminal, puesto que la materia de su cuerpo, que fué suministrada por la Virgen Madre, se derivaba de Adán; mas no así la virtud activa, porque su cuerpo no fué formado por virtud de substancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo: "Tal parto se debía, en efecto, al que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos". Amén.

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia: sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam: et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis.

Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam: sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritus Sancti. «Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula». Amen.

APENDICES

I. NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] **q.103 a.1 título.**—Toda esta cuestión 103, sobre la gobernación divina, está íntimamente relacionada con la cuestión 22, sobre la providencia, hasta el punto de que, como ya se ha dicho, los términos *providencia* y *gobernación* se usan frecuentemente como sinónimos en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres y en los documentos pontificios. Por eso se recomienda leer de nuevo la cuestión 22 antes de entrar en el estudio de la presente. Negar la gobernación divina es negar la providencia, y viceversa; negar cualquiera de las dos es negar a Dios, no sólo porque, en virtud de la máxima unidad divina, negar cualquier atributo es negar todo lo referente a Dios, sino porque, como dice Santo Tomás en la cuestión 13 (a.8) y en la 103 (a.3 *sed contra),* el nombre de Dios se toma precisamente de la providencia universal que Dios tiene de todas las cosas, como de aquello por lo que más se nos revela a nosotros la deidad; «pues, al nombrar a Dios, todos entienden significar el hecho de que Dios tiene providencia universal de todas las cosas». La providencia y gobernación divinas son, pues, lo que más resalta y se nos manifiesta en Dios.

[2] **q.103 a.1.**—No afirma Santo Tomás que *en el mundo* suceda siempre, o las más de las veces, lo mejor, sino que suceda esto *en el orden natural,* tomado éste como contrapuesto al *orden moral,* o de las acciones humanas libres. En la cuestión 49 (a.3 ad 3) había dicho el Santo que «sólo respecto del hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente, porque el bien del hombre, en cuanto hombre, no es el que se cifra en las satisfacciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón». Respecto de los ángeles, escribe el Santo en I *Sent.* dist.39 q.2 a.2 ad 4: «En el orden voluntario de la naturaleza angélica se da el mal en los menos casos, incluso en cuanto al número, pues fueron muchos menos los ángeles que pecaron».

[3] **Ibid.**—No hay que exagerar el valor o significado de esta expresión axiomática, que podría llevarse hasta el extremo de pretender deducirse de ella el optimismo absoluto respecto de la bondad del mundo. No debe ni puede deducirse de ella más que el optimismo relativo. El agente óptimo, es decir, el que es indeficiente en sabiduría, en poder, en bondad y absolutamente en todos los medios de obrar, produce, efectivamente, todos sus efectos del mejor modo posible; pero, si los efectos son relativos, es decir, ordenados a un fin distinto de ellos, su mayor perfección y bondad consisten, naturalmente, en su mejor adaptación para la consecución del fin a que

están ordenados. Un martillo hecho de ciertos metales preciosos no sería, en razón de martillo, tan bueno como hecho de tosco hierro. Este mundo hecho por Dios, agente óptimo, podría ser en sí infinitamente mejor de lo que es; pero Dios le hizo lo mejor que en absoluto podía hacerse en orden a que sirviese para que, mediante él y los hombres, del mejor modo posible, conociesen y glorificasen a Dios tal como Dios libremente lo quiso. Tal es el optimismo en sentido cristiano y de Santo Tomás respecto a la perfección del mundo. Cf. 1 q.25 a.5 y 6; y vol.2 de esta ed. p.564.

[4] **Ibid., ad 2.**—Como por el movimiento es por lo que más sensiblemente se nos manifiesta la vida, hasta el punto de que así la vida misma como el ser vivo se definen en función del movimiento *ab intrinseco*, pasa Aristóteles a llamar, en sentido impropio y analógico, movimiento a toda operación, como actividad o manifestación del ser vivo, aun cuando la operación se realice sin tránsito de ningún género de potencia al acto, que es metafísicamente lo esencial del movimiento en sentido propio y estricto. Y, como en Dios se encuentran de la manera más espléndida el obrar y el vivir, da Aristóteles un paso más, y le llama, con una frase un poco bárbara, pero muy metafísica y significativa, *maximum animal* o *animal sempiternum optimum* (*Metaph.* 12 lect.8: BK 1072b29). En este mismo sentido toma aquí Santo Tomás la operación, en general, como una clase de movimiento, si bien en toda operación creada se da siempre, además, tránsito de la potencia al acto.

[5] **q.103 a.2.**—No se niega aquí, ni se opone a esta conclusión, el hecho de que Dios esté en el mundo y en lo más íntimo de cada uno de los seres que le integran. Lo que se intenta probar aquí es que el fin del mundo no es ni puede ser el mundo mismo ni parte alguna de él, sino algo superior a él y fuera de él, aunque, por otra parte, sea necesario que tal fin esté a la vez dentro de él. Es decir, que el mundo no puede explicarse sin la inmanencia y trascendencia simultáneas de Dios respecto a él, que es precisamente el problema central de la teodicea cristiana, frente a todas las formas de agnosticismo y de panteísmo a la vez. Dios es fin del mundo en la doble acepción más universalista del fin; es decir, como bien último poseído y para poseer y como bien a cuya asimilación o representación se ordenan todas las cosas creadas (ibid., ad 2). El universo tiene un doble fin o bien común: uno, inmanente e intrínseco, y otro, extrínseco, separado, que es Dios. Véase 2-2 q.39 a.2 ad 2.

[6] **q.103 a.3.**—A los varios títulos que ya tiene Santo Tomás, se podría añadir el de «Doctor de la Unidad». Efectivamente, pocas cosas distinguirán tanto al Santo como la unidad, que resplandece maravillosamente en todas sus obras y en su pensar, y los encomios que en multitud de lugares hace de esta cualidad trascendental, sobre todo en orden a la voluntad y al entendimiento y en orden a toda clase de gobiernos y de entidades morales. Para él, la entidad y perfección de todos los seres están en proporción de su unidad, y cada ser busca y conserva su unidad y se opone a la desunión cuanto busca y aprecia su ser y perfección y cuanto se opone a desmerecer y a deshacerse. Las fuerzas mundanas del mal parecen a veces acercarse a Santo Tomás en este aprecio y valoración de la unidad, especialmente hoy, más que las del bien. Esta concepción de la unidad motiva el presente artículo y explica las frases laudatorias de la unidad que en él se repiten.

[7] **Ibid.**—Sólo incidentalmente trata aquí el Santo de las formas de gobierno (cf. 1-2 q.105 a.1), reclamando para el mundo la mejor de todas ellas en atención al que le gobierna y al fin para que es gobernado. Su conocida doctrina sobre este particular puede sintetizarse en las tres siguientes proposiciones: 1.ª En absoluto y en abstracto, la mejor forma de gobierno es la que se efectúa por uno solo, por ser la unidad de gobierno el medio más apropiado y eficaz para conseguir los inestimables bienes de la unidad, de la paz y del mayor rendimiento de las energías aunadas de los gobernados. 2.ª En la práctica, la bondad de las distintas formas de régimen no depende tanto de las formas mismas cuanto de la capacidad y honestidad de los gobernantes; lo cual hará a veces preferible el gobierno de muchos al de uno solo, si con esto se aminoran el riesgo o las consecuencias de la falta de capacidad y de honestidad; lo cual, por otra parte, no siempre se obtendrá mejor con el gobierno de muchos que con el de uno solo. 3.ª Para cada colectividad humana será mejor aquella forma de gobierno que sea más conforme a su modo de ser, a su carácter, a su psicología particular y, sobre todo, a las enseñanzas prácticas de su historia, etc., pudiendo darse el caso de que una misma forma de régimen resulte muy buena para una colectividad y muy inconveniente para otra. Tratándose de Dios, que «es esencialmente bueno" (ad 3), lo que es mejor en sí, eso es también lo mejor respecto de El, ya que El en nada puede viciar o aminorar la bondad de lo que es en sí bueno.

[8] **q.103 a.4.**—En este argumento *Sed contra* se debe dar por entendido que a la perfección pertenecen el orden y la determinación; luego sí, como dice el Pseudo-Dionisio, la bondad y providencia con que Dios mantiene y colma, es decir, sustenta en el ser y perfecciona todas las cosas, y en las cuales va incluída la gobernación, son perfectas, ésta ha de tener efectos ordenados y bien determinados, que, concretamente, son estos dos: conservación de las cosas en el bien del ser y moción de las mismas al bien de su fin.

[9] **q.103 a.4.**—Sobre este artículo advierte muy bien Silvio en su comentario: «Resulta ciertamente extraño que algunos enumeren como obras de Dios, además de la creación y la conservación, el concurso, haciendo caso omiso de la gobernación y de la moción; siendo así que Santo Tomás hace lo opuesto, es decir, omitir el concurso y enumerar expresamente la gobernación y la moción; y que, por otra parte, la gobernación es de suyo una operación distinta y más excelente que el concurso, pues no todo el que coopera con otro a alguna obra la gobierna, ni el que gobierna coopera únicamente con el que es gobernado, sino que además le dirige y le mueve» (Comm. in h. art.). ¡Con cuánto mayor motivo se hubiese extrañado este comentarista de haber escrito en el tiempo de los modernos manuales de teología! Los efectos particulares de la gobernación divina, los cuales dice el Santo en la tercera conclusión del artículo que «son para nosotros innumerables», son todos los acontecimientos causados o permitidos por Dios, en cuanto están todos relacionados con el fin de la creación.

[10] **q.103 a.5.**—Este artículo tiene particular relación con el segundo de la cuestión 22.—En la respuesta de este artículo a la objeción 3 están en síntesis refutados los dos errores fundamentales, extremos opuestos, el del sajón Pelagio, que negaba toda necesidad de auxilio de Dios por parte del hombre para obrar, fiándolo todo a

la previsión y esfuerzo humanos, y el del español Molinos, según el cual el hombre, cruzado de brazos y en perfecta inactividad, debía confiarlo todo a Dios y esperarlo todo precisamente de El solo. La doctrina católica, como justo medio entre estos dos extremos, es que el hombre debe hacer uso de todas las facultades, que para algo Dios se las ha dado, y al propio tiempo rogar, esperar y confiar que Dios comience, dirija y lleve a feliz término todos sus actos. El acierto y éxito del hombre en esta parte está en saber obrar a la vez como si de sola su acción dependiese todo y saber esperar y confiar en Dios como si de solo Dios dependiese todo. El sentido cristiano y teológico del lenguaje español compendia esta doctrina en la frase «A Dios rogando y con el mazo dando». Ni Dios solo, porque así lo ha querido y dispuesto El y porque las acciones no serían *nuestras* ni tendríamos ningún mérito y se nos habrían dado inútilmente el entendimiento y la voluntad; ni nosotros solos, que así no somos capaces de comenzar, ni de continuar, ni de llevar a feliz término acción buena y ni de pronunciar siquiera el nombre de Jesús, como nos dice el Apóstol. La Iglesia católica, en una de sus más bellas y repetidas oraciones, nos enseña a decir: «Te rogamos, Señor, que prevengas *nuestras* acciones, inspirándolas interiormente, y que las continúes con tu ayuda, a fin de que todo *nuestro* obrar parta siempre de ti y, comenzando por ti, llegue a su feliz término». Dios, que, como dice San Agustín, ha creado al hombre sin el hombre, no salvará al hombre sin el hombre, es decir, sin sus obras meritorias. El doble modo, es decir, el concurso previo físico y el moral, cómo Dios hace convenientemente obrar a la criatura racional, le expone y contrasta Santo Tomás con indiscutible claridad en la solución de la dificultad segunda del artículo siguiente.

[11] **q.103 a.5.**—Esta calificación de *necia* o *estúpida* para la opinión de los que no creían propio de Dios ocuparse de gobernar las cosas pequeñas, podrá parecer algo dura y extraña para salida de la pluma del mansísimo Doctor Angélico. Sin embargo, ella nos recuerda al divino Maestro cifrando la grandeza de la divina Providencia, no en regir las esferas celestes y en gobernar las nobilísimas substancias espirituales, sino precisamente en cuidar hasta de los pajaritos del aire, que se venden dos por un as, y de cada uno de los cabellos que caen de nuestras cabezas (Lc. 12,7; 21,18). El negar a Dios tal providencia supone, efectivamente, no sólo una falta manifiesta de sentido cristiano, sino también una gran torpeza de comprensión respecto de la condición y carácter de la bondad de Dios, como hemos dicho en la introducción a esta cuestión.

[12] **q.103 a.6.**—No convienen Cayetano y Báñez sobre el sentido que debe darse a la inmediación de Dios y mediación de las criaturas en la gobernación divina como ejecución del plan de la Providencia. Uniendo este artículo con tantos otros lugares en que el Santo expresamente afirma que el ser, en cuanto ser, es efecto propísimo y exclusivo de Dios, debe decirse: primero, que el Santo toma en este artículo la inmediación o mediación por la exclusión o asociación; es decir, que la providencia, como plan, la hace siempre Dios solo, privativa y exclusivamente; en tanto que la ejecución de este plan, o sea, la gobernación, la hace en muchos casos dignándose asociar a su acción la acción de las causas segundas; segundo, que, como en toda acción de la causa segunda ha de intervenir Dios con su concurso previo y simultáneo, de ahí que Dios obra siempre, con inmediación

de virtud y de supuesto, incluso cuando se sirve de la virtud de las causas segundas para producir algo, sin que esta intervención o asociación de las causas segundas sea obstáculo para la verdadera inmediación de Dios en razón de su virtud y en razón de supuesto. En el *Compendio de teología* escribe Santo Tomás: «Habet [Deus] se immediate ad omnes effectus, in quantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse» *(Compend.* 135).

[13] **q.103 a.7 ad 2.**—Como dice Aristóteles, si vosotros enviáis uno de vuestros esclavos en una dirección determinada, y otro señor envía también uno de los suyos en otra dirección que se cruza con la del vuestro, ambos esclavos vienen a encontrarse sin haberlo conocido de antemano ni haberlo causado directamente ninguno de vosotros; vienen, por tanto, a encontrarse «por casualidad» respecto a vosotros. Mas si uno hubiese conocido simultáneamente vuestras respectivas e independientes órdenes y las tuviese bajo su dominio, o, como dice Santo Tomás, si un mismo señor hubiese enviado a ambos siervos, para estos tales el encuentro no sería imprevisto o casual ni en cuanto a su conocimiento ni en cuanto a su obrar (1 q.116 a.1). Pues éste es el caso de Dios, que simultáneamente ve todos los acontecimientos particulares y tiene bajo el dominio de su causalidad universal todas las causas particulares. Para El, pues, nada hay imprevisto, ni casual, ni independiente o fuera de su obrar.

Para la solución de muchas dificultades que pudieran surgir contra la doctrina de este versículo, véase el artículo 6 de la cuestión 19 y el artículo 4 de la 22.

[14] **q.103 a.8.**—Como advierte el cardenal Cayetano, parece, a primera vista, que este artículo está aquí de sobra o, al menos, fuera de lugar. Efectivamente, si no puede acontecer nada *fuera* del orden de la gobernación divina, según queda demostrado en el artículo 7, parece que menos podrá acontecer algo *contra* ese mismo orden, pues el «suceder contra» es un caso particular del «suceder fuera» de dicho orden.—Responde a esto el mismo Cayetano que en el artículo 7 se trata del hecho, es decir, si de hecho sucede algo fuera del orden divino; en tanto que en el artículo 8 se trata de si, ya que no llegue a suceder nada de hecho fuera de ese orden, puede alguna causa segunda intentar, al menos, oponerse a él y obedecerle con resistencia o repugnancia, intentando ir o hacer algo contra él, aunque no pueda llegar a hacerlo de hecho. Las palabras de Boecio aducidas por el Santo en el *Sed contra* del artículo 8 aclaran perfectamente el sentido del título del artículo y le distinguen del anterior. Están, pues, perfectamente justificados el título y el lugar de estos dos artículos.

[15] **Ibid.**—Sobre los modos de hablar en esta cuestión de *impedir* o *frustrar* las criaturas el gobierno o providencia divina, advierte lo siguiente un gran teólogo especialista en esta cuestión, que dedicó a ella la mayor parte de su vida: «Al hablar de la providencia *general* con sus respectivos decretos y premociones, suelen emplear los teólogos tres adjetivos: a) *frustrable,* b) *falible,* c) *impedible.* El primero no es exacto, pues se dice que se frustra aquello que no consigue *ningún* efecto o que no consigue su efecto principal. Ahora bien, la providencia general siempre consigue su fin principal, que es la gloria de Dios o bien del universo. El segundo también es ambiguo. Viniendo del verbo *fallere,* puede significar *engañarse* y puede significar *fallar* un medio. Dios no se engaña jamás ni le falla tampoco su providencia [gobernación]; quien falla es el hombre. El tercero es el

más exacto. Solamente quiere decir que la criatura *puede poner* impedimento a la providencia divina; pero impedimento que Dios puede, si gusta, evitar que se ponga, y que puede también quitarlo o superarlo después de puesto. Eso que se llama «poner impedimento», y que es o significa algo menos que «impedir» (pues puede uno poner impedimento a otro para que no pase adelante, y éste quitarlo de un puntapié y pasar, sin que su marcha quede interrumpida), es lo que examina Santo Tomás al tratar de «utrum aliquid possit *reniti* contra ordinem gubernationis divinae», después que había examinado ya «utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit" (MARÍN-SOLA, O. P.: *Ciencia Tomista,* enero-febrero 1926, p.33 nota).

[16] **q.103 a.8 ad 1.**—Ningún ser obra en absoluto o totalmente ni puede obrar contra el orden divino; pues, no pudiendo obrar nadie, como dice el Pseudo-Dionisio, con miras al mal, todo el que obra busca algún bien, y este bien necesariamente cae dentro de la ordenación divina. El mal moral del obrar está en buscar un bien que no se debe buscar, porque no hay derecho a buscarle o en dejar de buscar el bien que se debe buscar. El pecador, por ejemplo, no busca el bien honesto de tal virtud o de tal estado particulares, que está obligado a buscar, y por eso peca; pero siempre busca, sin embargo, algún otro bien útil o deleitable, real o aparente, a que no tiene derecho en tal estado o en tales circunstancias; por eso peca al no buscar lo que está obligado a buscar o buscar lo que no tiene derecho a buscar. Nunca obrará, sin embargo, ni bien ni mal sin buscar o pretender algún bien, que, en sí mismo, de Dios procede y a Dios se reduce, y, por tanto, nunca obrará total y absolutamente contra Dios. Por otra parte, al obrar contra o fuera de la justicia preceptiva de Dios, se cae en el orden de la justicia vindicativa o punitiva de Dios mismo.

[17] **q.104 a.1.**—Esta máxima o axioma, que el Santo formula en otros lugares (v. gr., *Cont. Gent.* 3,65; *De pot.* q.7 a.7 ad 7) diciendo que ningún unívoco puede explicar o ser causa de su especie o de la línea en que se encuentra, es de una virtualidad grande así en el orden lógico como en el orden ontológico. Los seres unívocos, o que están en una misma línea esencial, tienen todos, en cuanto tales, una misma naturaleza, una misma forma, y, por tanto, al ser cualquiera de ellos causa de la línea, o de la especie, o de la forma constitutiva común a todos, sería causa de sí mismo, lo cual es imposible; sería causa de la forma que es anterior a él. Luego, si la especie o línea de seres de que se trata es la línea de seres causados, necesariamente se ha de recurrir para explicarla a un ser que esté fuera de tal línea, es decir, a un ser *no* causado, que, por tanto, no puede ser unívoco con los causados y que, por otra parte, tampoco puede ser equívoco, pues al causarles ha de tener de algún modo la naturaleza que en ellos causa y asemejarse, por consiguiente, de algún modo a ellos. Además, todo ser unívoco necesariamente es causado; porque el ser incausado no puede estar en género ni especie, por suponer imperfección y composición todo género y toda especie, lo cual es incompatible con el primer ser. Por eso dice Santo Tomás que el primer ser necesariamente ha de ser análogo: «agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum» (*De pot.* q.7 a.7 ad 7). Un hombre puede ser causa de otro hombre, es decir, puede ser causa de que a determinada materia se una la forma de hombre y de esta unión de forma y materia resulte otro hombre, que es ser causa del hombre en cuanto al hacerse, causa del *fieri;* pero ningún hombre puede ser causa de la humanidad en cuanto tal, es decir, causa del hombre en cuanto hombre; un hombre puede ser causa de otro hombre, pero no puede ser causa del hombre. Si el hombre es causado, su causa primera hay que buscarla fuera de la serie o línea de los hombres. En general, causas eficientes, ejemplares y finales causadas pueden ser causa de otras causas similares; pero de ningún modo pueden serlo de la causalidad eficiente, ejemplar o final causada que los constituye tales; serían causa de sí mismas. Por eso, en el orden lógico no se puede suponer que haya sólo conclusiones o conocimiento discursivo, porque en tal hipótesis no serían posibles ni las conclusiones ni el conocimiento discursivo, que suponen siempre algo anterior y distinto de sí, que sea causa y razón de tales conclusiones y de tal conocimiento. Elevándonos más, no es posible que ninguna criatura sea causa primera de las criaturas ni puede concebirse que haya sólo criaturas, pues éstas suponen siempre algo fuera de su línea, algo que no es criatura, que es anterior, increado y creador. En nuestro caso, diremos que no es posible explicar la conservación positiva directa de los seres conservados sin salir de la línea de éstos y venir a parar en un ser que no es conservado y que es conservador; exactamente lo mismo que respecto a los seres creados y al Creador.

Téngase presente lo que advierte Cayetano sobre el principio eje de este artículo, a saber: «La causa propia de cualquier efecto es causa de tal efecto dondequiera que éste se encuentre». Tal principio ha de entenderse en el sentido de que «la causa del *ser causado* es causa del ser dondequiera que se encuentre el *ser causado*, no en el sentido de que la causa propia del ser sea causa de todo ser, causado o no causado. De otro modo, Dios, que es la causa propia del ser en cuanto ser, sería causa hasta de su propio ser. No le pasó inadvertido a Santo Tomás este detalle; pues al enunciar el principio, refiriéndose concretamente a Dios, dice: "Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse *creatum* sit proprius effectus Dei» (1 q.8 a.1).

[18] **Ibid.**—Esta afirmación incidental, o a modo de ejemplo, del Santo está en conformidad con el estado embrionario de las ciencias biológicas en su tiempo y con las ideas que entonces se tenían comúnmente sobre la naturaleza y el obrar de los cielos. Pero esto en nada debilita la argumentación del Santo. Se trata de un ejemplo, no de una razón en que estribe la argumentación. De igual modo debe pensarse sobre la comparación del color y la luz en cuanto al hecho de suponer el Santo en las objeciones de este artículo que la materia de que se componen los cuerpos celestes no es susceptible de otra forma que la forma que tienen.

[19] **Ibid.**—Nótese cómo Santo Tomás en estas palabras expresó antes que su discípulo Egidio Romano (*Sent.* 2 dist.3 p.1.ª q.1 a.2) el pensamiento de que no se puede concebir la conservación de las criaturas por Dios sin que el ser creado se componga de esencia y existencia, como de elementos entitativos realmente distintos. La conservación consiste, efectivamente, en hacer que continúen unidas la esencia y la existencia, como la creación consiste en hacer inicialmente tal unión sin que para esto sea preciso decir que antes de la unión existan ambos o alguno de los elementos por separado. Una

cosa no puede unirse a sí misma, ni puede separarse de sí, ni necesita que nadie la conserve en tal unión.

[20] **q.104 a.1.**—Este sublime pensamiento de San Agustín lo repitió Bossuet, diciendo que, "si por un momento Dios dejase de existir, eternamente no existiría nada». Efectivamente, al dejar Dios de existir, cesarían con El todas las cosas en la existencia, por faltar quien las conservase; se tendría la nada integral y absoluta, y entonces sí que en absoluto sería verdad que de nada, nada se hace.—Los cuerpos celestes son corruptibles y generables como todos los demás cuerpos, y, por tanto, tienen también una potencia limitoda de ser, que deja lugar en ello a la potencia de no ser. El hecho de ser más perfectas que los terrestres sólo lleva consigo que sean más difícilmente generables o corruptibles.—Los agentes no hacen nunca, como hemos dicho, más que el *hacerse* y *deshacersè,* o sea el unir o desunir tal forma y tal materia. Pero en esto mismo aparece claro que, aunque la casa construída continúa existiendo sin necesidad de que ia conserve el que la ha hecho, porque en su ser la casa no depende de él, sin embargo no continúa, sino que se suspende el hacerse, o construcción de la casa, en el mismo momento que cesa la acción del que la hace o construye, por ser éste el efecto del constructor.

[21] **q.104 a.1 difs. y sols.1 y 2.**—Para completar estas dos soluciones, véanse las notas 17 y 26.

[22] **q.104 a.2 título.**—Recuérdese lo dicho en la nota 12 sobre el sentido de la mediación o inmediación de la causalidad divina en la gobernación de los seres creados; y apliquese concretamente a la conservación. La conservación puede considerarse como efecto de cada uno de los cuatro géneros de causas. La causa material y formal conserva el ser actuándose mutuamente y continuando, mediante la unión continuada, la constitución del compuesto; la causa final le conserva continuando, mediante su apetición, la excitación del agente a obrar, y la causa eficiente, mediante su acción estrictamente efectiva. En el artículo se trata sólo de la conservación por la causa eficiente. Cuando aquí dice el Santo, hacia la mitad del artículo, que «se dan casos en que algunos efectos dependen de alguna criatura en cuanto al ser», no se opone a sí mismo cuando en la *Tercera Parte* (q.13 a.2) dice: "Como sólo Dios puede crear, así sólo El puede reducir las criaturas a la nada, e igualmente sólo El las conserva para que no vuelvan a la nada». En las criaturas es preciso distinguir entre el ser en cuanto *ser* y el ser en cuanto *tal ser,* genérico, específico o individual. En el primer aspecto, sólo Dios, causa propia y exclusiva del ser en cuanto ser, puede dar, conservar y quitar el ser—y en este sentido habla el Santo en la *Tercera Parte*—. En el segundo aspecto pueden también las criaturas, con la virtud y bajo la acción de Dios, contribuir o cooperar, incluso como causas principales segundas, a la producción, conservación y destrucción del ser en cuanto perteneciente a tal género o especie —y en este sentido habla el Santo en este artículo—. El Santo mismo armoniza ambos aspectos en la solución de la primera dificultad del artículo. Creó Dios inmediata o exclusivamente todas las cosas (véase t.2 p.597 nota 14); pero en el momento mismo de crearlas, ya dispuso que algunas dependiesen de otras en cuanto a la conservación. Aclara Cayetano cuáles sean estas cosas que dependen de otras para su conservación, advirtiendo que los seres que son creados por

Dios por necesidad, es decir, que no pueden existir sino por creación libre de Dios, sólo pueden ser conservados por conservación inmediata de Dios: tales son las sustancias espirituales, como el alma humana y los ángeles, que son ingenerables e incorruptibles; mas los seres que en sí mismos pueden ser producidos inmediatamente por otro modo distinto de la creación, éstos puede Dios someterlos para su conservación a algunas causas segundas como causas conservadoras secundarias: tales son los seres generables y corruptibles. Lo que sólo por Dios se puede hacer, sólo por Dios se puede conservar; aquello en cuya producción pueden tener parte directa las causas segundas, de éstas puede igualmente depender secundariamente en cuanto a su conservación.

[22] **q.104 a.2.**—Entiende el Santo por «movimiento diurno» el movimiento de rotación de la tierra sobre su eje; y por «movimiento a través del Zodíaco" entiende el de traslación en su órbita alrededor del Sol, tal como en su tiempo se entendía del movimiento aparente del Sol.—El Santo refleja simplemente el sentir de los astrónomos en su tiempo, que tenían al planeta Saturno por el más elevado y alejado de la tierra. Según los astrólogos, Uranio y Neptuno, descubiertos después, distan del Sol, el primero 1.781 millones de millas, y el segundo, 2.791 millones, en tanto que Saturno sólo dista 886 millones.

[23] **q.104 a.3 dif.3.**—Como se advierte en la traducción de D. Hilario Aparicio, no se ve realmente por qué el Santo invierte aquí la formulación corriente de esta máxima de ontogénesis, que es: «La corrupción de una cosa es generación de otra», y que parece venía mejor para el propósito del Santo en el sentido de la objeción. Mejoras, acaso, o trastrueque de algún copista. Sin embargo, la frase es tan verdadera en un orden de palabras como en otro. Naturalmente, es decir, hablando de agentes creados, a toda generación precede una corrupción y a toda corrupción sigue una generación. Por eso no todos los seres generables pueden ser generados de hecho ni el mundo puede acabar sino por aniquilación.

[24] **q.104 a.4 dif.3.**—La dificultad supone que en el perecer por corrupción no hay aniquilación o destrucción total absoluta, porque permanece siempre la materia, desapareciendo sólo la forma. Luego donde no hay materia, como en las formas y accidentes, tomados éstos por separado del sujeto en que están, perece todo al corromperse tales seres y hay una desaparición equivalente de hecho a una aniquilación actual.

[25] **q.104 a.4.**—Lo posible se denomina siempre tal por orden a alguna potencia determinada. Esta potencia puede ser: *a*) la potencia objetiva; *b*) la potencia subjetiva pasiva; *c*) la potencia subjetiva activa. Por orden a la potencia objetiva, todos los seres, excepto Dios, son posibles o tienen tal potencia para existir y para no existir, lo mismo los espirituales que los materiales: todos son contingentes; no existieron en algún tiempo, y en cualquier instante pueden dejar de existir sin ninguna repugnancia o contradicción lógico-metafísica. Por orden a la potencia subjetiva pasiva, relacionada con la potencia activa de Dios, todos son también posibles, y pueden en cualquier momento recibir el cuasi-acto del no-existir. A esta potencia y posibilidad se refiere el contenido del artículo anterior. Por orden a la potencia subjetiva activa que se considera en ellos, hay algunos que son posibles o tienen potencia para existir en

un tiempo o duración determinados y limitados y a la vez son posibles o tienen potencia para no existir en el resto de la duración: éstos son los corruptibles y generables, compuestos naturales de materia y forma, principalmente los organismos vivientes; y hay otros cuya potencia activa para existir es ilimitada y se extiende de suyo a toda la duración, una vez puesto en la existencia y supuesta la conservación que exige su potencia objetiva y subjetiva para existir o no existir: éstas son las substancias espirituales, simples, que no constan esencialmente más que de forma. El hombre, lo mismo que cualquier animal bruto o cualquier árbol, aunque se les coloque en las circunstancias más favorables en que ningún factor de fuera puede abreviarles o quitarles la vida, tienen ésta limitada, cada uno según su naturaleza, y, llegados a este límite, dejan por sí solos de existir; no exigen ni pide su naturaleza que por más tiempo les conserve Dios en la existencia, y sería preternatural, un milagro, que Dios de hecho les siguiese conservando; tienen potencia activa para pedir o exigir que Dios libremente les conserve por ese tiempo, y potencia o cuasi potencia también activa para pedir, naturalmente, que Dios no les conserve más tiempo. En cambio, el alma humana o los ángeles, aunque también necesiten ser creados y conservados por Dios, en virtud de su potencia objetiva y pasiva, para exitir o no existir, piden existir o ser conservados siempre, sin límite, sin fin; tienen potencia activa natural para existir o ser conservados ilimitadamente, y, por tanto, *no tienen potencia natural para no existir*. En los primeros sería contra su naturaleza, o por lo menos extraño a ella, el ser conservados siempre; en los segundos sería extraño o preternatural el dejar de ser conservados.

Este es el sentido verdadero de la «tercera vía», tan polimórficamente deformada y malentendida por algunos manuales de filosofía y teología, tal como Santo Tomás la expone en la SUMA TEOLÓGICA y donde contrapone los seres corruptibles, como contingentes, a los incorruptibles creados, como necesarios que tienen causa de su necesidad. Esta es también la base de que no se pueda probar naturalmente el fin del mundo, como tampoco su origen temporal, y de que sea tan cuestionable el valor del argumento llamado «antropológico». Aunque los compuestos físicos piden naturalmente, cada uno en particular, dejar de existir, según hemos dicho, la materia original, de que todos se componen, no puede dejar de existir más que por aniquilación, dependiente únicamente de la voluntad libre de Dios. Y como esta materia primera, al dejar una forma, asume otra («corruptio unius generatio alterius»), no pudiendo existir sin alguna forma y constituyendo el mundo unida a cualesquiera formas, de ahí que, naturalmente, el mundo existirá siempre. El hecho de que la energía gradualmente se desvirtúe prácticamente al dispersarse o que el mundo deje de tener su fin actual, no presenta, directa ni indirectamente, ningún problema existencial metafísico-teológico. Todo lo existencial lo puede Dios suplir o reorganizar a su arbitrio. Naturalmente, no podemos nosotros saber si lo suplirá y reorganizará. Sólo tenemos razones de conveniencia más o menos probables.

[26] **q.104 a.4 ad 2.**—No se ha de entender que las cosas incorruptibles y sempiternas son tales y piden ser conservadas por Dios porque no tienen agentes contrarios que las puedan destruir o corromper, sino, al contrario, que por ser de tal naturaleza según la voluntad de Dios, que así las hizo, no admiten factores contrarios

o destructores y piden ser conservadas sempiternamente por Dios. Asimismo, las corruptibles no son tales por tener agentes contrarios, sino que los pueden tener por ser ellas de tal naturaleza, y por esto mismo no piden ser conservadas por Dios más que por un tiempo determinado, es decir, mientras pueden resistir, por tiempo limitado, a tales factores de corrupción. Esta respuesta debe interpretarse en conformidad con la nota anterior. Véase, además, *De caelo et mundo* lect.22-29: BK 281a3 ss.

[27] **q.105 a.1 título.**—Nótese para este artículo y los tres siguientes que *mover* significa aquí actuar, causar, cambiar, o sea comunicar a un sujeto o producir en él cualquier acto, cualquier perfección, cualquier cambio o tránsito del estado de potencia pasiva al estado de acto; es cualquier modo de hacer ser o hacer tener de hecho lo que se podía ser o tener, pero que actualmente no se era o no se tenía. Se debe dar aquí a esta palabra el sentido que tiene en la formulación clásica aristotélico-tomista del principio de causalidad: *Quidquid movetur, ab alio movetur;* todo lo que es movido, es movido por otro, o sea, todo lo que pasa realmente de cualquier clase de potencia a cualquier clase de acto, pasa por la acción sobre él de otro que lo actúa o mueve. Todo aquello en que se efectúa este tránsito o cambio es movido, y todo aquello que lo efectúa, mueve o es motor. El mismo Santo Tomás viene a dar en las últimas líneas del cuerpo del artículo esta interpretación a la palabra *mover*. En todos los artículos de esta cuestión se trata principalmente de lo que puede Dios hacer en los seres creados por sí mismo, por sí solo, inmediatamente, sin necesidad de las causas segundas.

En el primero se trata, de primera intención, sobre si Dios puede actuar por sí mismo la materia prima o darle cualquier clase de forma substancial; pero la conclusión vale *a fortiori* para cualquier clase de materia segunda, es decir, para todo cuerpo o compuesto material, si bien este aspecto lo estudia el Santo aparte y ex profeso en el artículo siguiente. Toda esta cuestión está íntimamente relacionada con la cuestión 65 de la Primera Parte.

[28] **Ibid., ad 1.**—En la nota 26 del segundo tomo de esta edición (p.591) puede verse la explicación del concepto que había en la Edad Media sobre los fenómenos que se observan en la putrefacción, y en conformidad con lo cual debe entenderse esta respuesta.

[29] **q.105 a.2.**—Este principio tan importante, que el Santo formula con el lenguaje tajante y categórico con que acostumbra expresar los más soberanos privilegios de Dios, debe entenderse de modo que no implique ninguna imperfección para Dios. Como las criaturas no pueden ser ni tener nada que no lo hayan recibido o participado de Dios y, por tanto, que no lo tenga El de un modo infinitamente más elevado, así tampoco pueden hacer o causar nada sin que hayan recibido de Dios la facultad o poder de hacerlo o causarlo y sin que Dios tenga asimismo, de un modo infinitamente más elevado, ese mismo poder para hacer por sí mismo, sin necesidad de ellas, todo cuanto ellas pueden hacer. Pero, si Dios puede cuanto pueden las criaturas porque de El han recibido ellas tal poder, Dios lo podrá en el modo en que les ha dado o ha causado en ellas tal poder. Ahora bien, Dios, que es causa eficiente, ejemplar y final de todo cuanto hay en las criaturas, de ningún modo es ni puede ser causa material ni formal de nada; luego puede Dios suplir, con causalidad eficiente, ejemplar y final, todo cuanto hay de causalidad en

las criaturas; pero nada de esto puede suplir con causalidad material o formal. Las causas material y formal, en cuanto tales, implican esencialmente potencialidad, ser partes, imperfección, y, por tanto, Dios no puede de ningún modo hacer formalmente de causa material o formal. Sin embargo, como aun la causalidad o virtud propia de las causas material y formal proceden eficientemente de Dios, puede Dios siempre y en todo caso suplirlas virtualmente, es decir, haciendo El eficientemente el efecto mismo que ellas hacen formal o materialmente. Luego puede Dios producir por sí mismo todos los efectos de cualquier causa segunda, aunque no puede producir algunos bajo la formalidad *esencialmente imperfecta* en que los producen ellas.—Tampoco puede Dios suplir las causas segundas bajo la formalidad de causas intermedias; no puede, por ejemplo, ser fin intermedio o causa eficiente que no sea primera.—Respecto de las funciones vitales de las criaturas, la opinión común es que no puede Dios suplirlas formalmente por ser éstas como formas inmanentes de las facultades o principios que inmediatamente las producen. No hay duda, sin embargo, que puede suplir también éstas virtualmente.

[30] **q.105 a.2 ad 1.**—Esta solución, con su distinción del doble contacto corporal y virtual, vale también para la objeción de los que creen ver una contradicción manifiesta en la expresión *motor inmóvil*. Estos tales piensan en términos de un único contacto corporal o físico, y, efectivamente, como todo contacto físico lleva consigo un cambio por parte de ambos términos, si no hubiere más contacto que éste, sería en verdad contradictoria la expresión *motor inmóvil*.

[31] **q.105 a.3.**—Esta conclusión, lo mismo que el título del artículo, se refiere a todo entendimiento creado, sea humano o angélico. Dios puede mover, y mueve de hecho, el entendimiento creado, no sólo dándole y conservándole la virtud de entender y las especies intelectivas, como afirma el Santo en este lugar, sino también moviéndole eficientemente a la acción, como se desprende del artículo 5 siguiente y como expresamente lo afirma el Santo en 1-2 q.109 a.2: «Actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit. Alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum». Véase también 1-2 q.110 a.2.

[32] **Ibid., ad 2.**—Esta solución es una respuesta del Santo, tan sencilla y categórica como ineludible, a los que pretenden defender que la potencia activa creada, suficientemente capacitada en sí misma, o sea en cuanto acto virtual próximo, es suficiente para pasar por sí misma al acto segundo o formal, que es la operación, sin necesidad de una elevación previa que proceda de otra causa que tenga ya tal acto individualmente, y que no puede ser otra causa que la Causa universal o primera.

[33] **q.105 a.4 dif.3.**—Véase cómo Santo Tomás adelanta aquí literalmente y en forma de dificultades contra la moción previa divina, respecto de la voluntad libre creada, las únicas razones que contra esta acariciada doctrina tomista le oponen los que la impugnan.

Nótese, al propio tiempo, en las soluciones el valor que para el Santo tienen las tres dificultades «tan graves» tomadas de la libertad, del pecado y de la responsabilidad y mérito de las acciones del hombre hechas bajo la supuesta moción previa de Dios. Puede ser que para algunos no sean en absoluto convincentes tales soluciones.

Pero lo que no se comprende fácilmente es qué, a la vista de estas dificultades y sus soluciones, dadas literalmente por el Santo, y de tantos otros textos no menos explícitos, pueda haber todavía quienes pretendan o simulen seguir dudando sobre cuál sea la mente de Santo Tomás respecto a esta materia.

Esta aparente incompatibilidad entre la moción divina y la libertad humana actual la vió el gran Rabbí Moisés, adelantándose varios siglos a todos los antipremocionistas, supuestos defensores de las prerrogativas humanas, y pretendió resolver la antinomia enseñando que Dios puede mover la voluntad humana, pero que nunca, sin embargo, la mueve de hecho. El gran judío cordobés creyó salvar de este modo el hecho incuestionable de la libertad humana, sin correr para ello el riesgo, como Tullo y los antipremocionistas, de menguar los derechos divinos. Santo Tomás, sin embargo, claramente deja a salvo sin ningún menoscabo ambas cosas: la libertad humana y la moción actual divina, en este artículo de la SUMA y en tantos otros lugares paralelos. Dice el Santo, por ejemplo, en 1-2 q.6 a.1: «Licet de ratione voluntarii sit quod principium eius sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio»; y en la misma parte (q.21 a.4 ad 2): «Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium». «Cum aliquid movet seipsum, escribe en la cuestión 3 *De malo* a.2 ad 4, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum moveat; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa liberi arbitrii».

[34] **q.105 a.4.**—Aunque Dios, y sólo El, puede mover suficiente y eficazmente la voluntad creada como objeto o en razón de causa final y como causa eficiente, o sea inclinándola con eficacia interiormente, dice el Santo en esta conclusión que, aunque ambos modos sean propios y exclusivos de Dios, sin embargo lo es más el moverla del segundo modo. La razón de esto es porque, como objeto, pueden también inclinarla, de algún modo al menos, los otros bienes, sin poder llegar nunca a hacerlo eficazmente por sí solos; pero, en cambio, de ningún modo puede inclinarla interior y eficientemente causa alguna, fuera de Dios. Sólo Dios puede llegar hasta el santuario interior de la voluntad, angélica o humana, deslizándose y penetrando en ella: «Solus Deus illabitur in voluntatem», decían los antiguos escolásticos; la voluntad es intangible para todo agente creado; ninguno puede forzarla ni quitarle su libertad interior. Dios, único que la puede inclinar con decisión, al hacerlo nunca le quita el carácter de potencia libre ni le hace violencia alguna, pues cuanto hace en ella el autor de la voluntad misma y de su inclinación, nunca puede ser contra una ni contra otra. Tan claramente enseña Santo Tomás no sólo la moción moral, sino también la moción física divina sobre la voluntad libre humana, dando la preeminencia, como privilegio divino, a la segunda clase de moción. Además de los lugares paralelos citados en el texto, puede verse: 1 q.25 a.2 y 3; q.82 a.1 y 2; q.106 a.2; *De venit.* q.22 a.9.

[35] **q.105 a.6 ad 1.**—Adviértase cómo, según el Santo en este lugar, el milagro nunca se realiza propiamente contra la naturaleza, aunque en algunos casos se suspenda milagrosamente el acto que es efecto natural de la misma; por ejemplo, al no quemar de hecho el fuego en el horno de Babilonia; y nótese el cambio de solución que a esta misma dificultad dió el mismo Santo en *De pot.* q.6 a.1 ad 1. En

este lugar había dicho que el milagro era contra la naturaleza singular—por ejemplo, del fuego—, pero no contra la naturaleza universal; aquí afirma y explica cómo no lo es ni siquiera contra la naturaleza particular, cuyo acto o tendencia se suspende. La exigencia de tal naturaleza para obrar de tal modo en tal caso particular no existe en la naturaleza misma en el caso del milagro, sino sólo en nuestro modo de concebirlo. ¡Cuánto menos será contra la naturaleza de la voluntad libre del hombre el moverla y determinarla Dios, no impidiendo el ejercicio del libre albedrío, sino causándole; no impidiendo la tendencia de la voluntad, sino encauzándola y llevándola a su término! Todo lo que hace Dios en cúalquier naturaleza es perfectamente natural en el sentido de conforme a tal naturaleza.

[36] **Ibid., ad 2.**—Lo que llama aquí el Santo "orden de justicia» es el conjunto de relaciones de las criaturas, principalmente de la criatura racional, con el Creador como causa primaria de las mismas. Dios no puede obrar en contra ni fuera de este orden, porque sería obrar contra o prescindiendo de su presciencia, de su voluntad o de su bondad, como se dice en el cuerpo del artículo. Pero además de este orden inmutable, en la suposición de que existan las criaturas, existe el orden o relación que tienen las criaturas a sus causas segundas o creadas; y este orden es el que se suspende o altera por el milagro, al modo humano de entender dicho orden. Semejante alteración no es contra la sabiduría, la voluntad o la bondad de Dios; pues este orden está hecho libremente por Dios, quien, al hacer tal orden en general, se reservó el no quedar sujeto a él en los casos que en su sabiduría y bondad previó y quiso desde toda la eternidad, o, mejor dicho, no sometió este caso particular a tal orden general, como se insinúa en la solución tercera. A semejanza de lo que sucede al ser oídas nuestras oraciones, no obra aquí Dios contra sí mismo ni propiamente contra la naturaleza, ni es violada o suspendida en rigor ninguna ley natural, puesto que nunca existió ley alguna de que lo que se hace milagrosamente, con aparente suspensión de alguna ley natural, se hiciese de otro modo distinto de aquel en que se hace. Véase ampliada esta doctrina en *De pot.* q.6 a.1. En esto se debe buscar la solución de las dificultades presentadas contra la posibilidad del milagro por los fatalistas y los que arguyen que el milagro, de ser verdadero y auténtico, supondría un cambio en Dios.

[37] **q.105 a.7 ad 3.**—Las condiciones o criterio para juzgar sin ninguna duda de la existencia del milagro, según la noción auténtica que el Santo da de él en este artículo, son las siguientes: 1.ª Que se trate de un hecho sensible, patente, fácilmente perceptible por todos. 2.ª Que su realización, atendido el hecho en sí mismo o en la materia en que se realiza o en el modo de realizarse, ciertamente supere en absoluto las fuerzas de toda la naturaleza creada, así la material como la humana y la angélica, exigiendo, por tanto, una intervención de Dios, que es quien únicamente puede hacer algo que supere a toda la naturaleza creada. 3.ª Que el hecho sea ordenado y esté conforme a las enseñanzas de la verdadera religión en lo dogmático y en lo moral.

La segunda condición es en sí la más importante; pero es, a la vez, la que ofrece de ordinario mayores dificultades para ser verificada. Adviértase, sin embargo, que, para saber con certeza si un hecho excede o no a todas las fuerzas de la naturaleza creada, no es preciso saber en cada caso todo lo que puede la naturaleza particular en

cuestión; es suficiente con saber lo que no puede, para que haya derecho a exigir la intervención de un poder sobrenatural si el efecto se produce y se ve manifiestamente que no puede haberse producido por la naturaleza. La tercera condición es la más fácil de verificar, y, negativamente por lo menos, es la más segura, es decir, que si el supuesto hecho milagroso está manifiestamente en contra de la verdadera religión, sea en su aspecto dogmático o en su aspecto moral, en tal caso puede decirse con absoluta certeza que no hay milagro. No va Dios a intervenir extraordinariamente en favor del error o de la inmoralidad y ni siquiera en conexión con ellos.

[38] **q.105 a.8.**—Véase en *De pot.* q.6 a.2 ad 3, otra división o clasificación de los milagros, que difiere de ésta en cuanto a la nomenclatura, pero que es idéntica en la substancia. Los milagros *quoad substantiam,* o en cuanto al hecho en sí mismo, y *quoad subiectum,* o por parte de la materia en que se realiza el hecho, los llama en *De potentia* milagros *supra naturam;* y los milagros *quoad modum,* o por el modo de realizarse el hecho, los divide allí en milagros *contra naturam* y milagros *praeter naturam* o que se apartan del modo de obrar la naturaleza. Los milagros *contra naturam* y *supra naturam,* aunque nunca ni de ningún modo pueda producir la naturaleza tales hechos, son, sin embargo, una intervención extraordinaria en el curso ordinario de ésta, porque unas veces la naturaleza tiene tendencia o disposición para lo contrario de lo que se hace, como en los casos de retroceder el sol o de abrirse un camino seco por el medio del mar; y otras veces no alcanzamos nosotros a ver cuál sea la causa natural del efecto milagroso, como en los casos de la bilocación y glorificación de los cuerpos, que por eso precisamente son estrictamente milagros estos hechos, mientras que la creación y la justificación son hechos que conocemos que su causa natural es Dios y que sólo por Dios pueden ser producidos, y, por tanto, no suponen ninguna intervención extraordinaria de Dios (cf. a.7 ad 1 y com. de Cayetano al mismo art.).

[39] **q.106 a.1.**—Estas palabras del Santo contienen una norma fundamental de toda pedagogía y pudieran ser el lema común de todo el que se dedica a la enseñanza: *exponer las ideas de un modo acomodado a la capacidad de los oyentes o lectores.* Recuérdese la sublime teoría del Santo según la cual cuanto más elevada es una inteligencia, desde las ínfimas humanas, entre las desarrolladas, hasta las supremas angélicas, menos ideas tiene, porque encierra en pocas ideas lo que las inteligencias inferiores a ella tienen que distribuir en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número de éstas se va reduciendo hasta llegar a Dios, que todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, fecundísima, infinita, que es su misma esencia (I.1 q.55 a.3). «¡Cuán sublime teoría!, exclama Balmes. Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre» (*El Criterio* c.16,7). La primera de estas innumerables aplicaciones de que nos habla Balmes debe ser que todo maestro y toda inteligencia superior tenga esto presente a fin de que al exponer sus ideas de síntesis comprensiva las adapten y acomoden a la comprensión de las inteligencias inferiores, analizándolas, dividiéndolas, particularizándolas. «Hay algunos—dice el Santo—que no pueden comprender la verdad inteligible a menos que se les expliquen en particular cada una de sus par-

tes, lo cual procede de debilidad de entendimiento. Otros, en cambio, por tener un entendimiento más potente, ven mucho en poco» (1 q.56 a.3). No será fácil dar con un caso más espléndido en la realización de este consejo que el que tenemos en el propio Santo Tomás. Todo el extenso tratado *De Deo uno*, por ejemplo, lo veía el Santo con toda perfección y de una vez en la definición de Dios: «Ego sum qui sum», o en la conclusión «Ergo existit Deus tamquam ipsum esse subsistens». Y, sin embargo, con cuánto detalle, con cuánto orden lo expone para «acomodarse a la inteligencia de los principiantes» (pról. a la SUMA).

[40] **q.106 a.2.**—La doctrina de este artículo es como un corolario del artículo 4 de la cuestión 105. Nótese, sin embargo, el gran principio que formula aquí el Santo, a saber: «El obrar de la voluntad consiste en la inclinación del que quiere a la cosa querida; esta inclinación sólo puede variarla aquel que dió a la criatura la facultad de querer; éste es solamente Dios». Luego Dios puede hacerlo cuando quiera, y sin que al hacerlo vaya de ningún modo contra la naturaleza de la voluntad libre.

[41] **q.106 a.3.**—Esta primera conclusión del artículo ha de entenderse, como advierte el cardenal Cayetano, de hecho y según la potencia ordinaria y natural, pues no cabe dudar que puede Dios comunicar extraordinariamente a los ángeles inferiores conocimientos y poder para iluminar con ellos a los superiores; aunque está claro que en este caso se convertirían los inferiores en superiores, por lo menos en cuanto a tal iluminación, si Dios les concediere tal poder. Sobre la conclusión final, véase el artículo segundo de la siguiente cuestión 112.

[42] **q.106 a.2 ad 1.**—Merece notarse el prudente sentido de realidad que en esta respuesta muestra Santo Tomás. La doctrina práctica por él aquí expuesta está plenamente reflejada en la anécdota—sea ésta de autenticidad histórica o mera expresión del sentir común sobre la mente del Santo en este respecto—según la cual, consultado el Santo en una ocasión sobre a quién habían de elegir para superior de su convento, y habiéndole sugerido tres sujetos, uno con nombre de sabio, otro con fama de santo y el tercero con opinión de prudente, el Santo contestó: «El primero, si es sabio, que nos enseñe; el segundo, si es santo, que ruegue por nosotros; para gobernarnos debemos elegir al tercero si es prudente». Mucho del sentido de esta respuesta debía tener también Santa Teresa cuando insistía en que en la dirección espiritual de sus monjas interviniesen principalmente los letrados. A diferencia de lo que sucede en los ángeles, entre los cuales la superioridad de naturaleza y de jerarquía lleva siempre consigo superioridad en la ciencia, entre los hombres no siempre los que son superiores jerárquicamente lo son también en la ciencia y conocimiento. También es verdad, como la experiencia lo muestra, que no siempre una gran ciencia especulativa va acompañada de gran prudencia y sentido práctico para gobernar.

[43] **Ibid., ad 2.**—El que Dios obre en algunos casos fuera del curso ordinario de la ley impuesta por El mismo a los seres, no se hace nunca sin causa, como ya ha dicho el Santo anteriormente (q.105 a.6 ad 3). Y en el caso presente no hay tal causa, o por lo menos no podemos nosotros verla, para que podamos suponer que Dios se sale del curso ordinario. En nada contribuiría esta suspensión de la ley común y ordinaria a facilitar nuestro conocimiento de Dios, que

es el fin del hombre y, por tanto, a lo que se debe ordenar todo lo que Dios hace para nuestra utilidad. Véase la *Summa contra Gentes* l.3 c.99.

[44] **q.107 a.1.**—Con estas palabras, tomadas de San Gregorio, y con la conclusión categórica que las precede, insinúa el Santo lo seguro que es admitir el hecho de alguna clase de comunicación hablada entre los ángeles y lo difícil que resulta, a la vez, el explicar tal hecho. Ciertamente que no es fácil de comprender cómo, por la simple ordenación voluntaria que hace un ángel de sus conceptos para que sean comprendidos por otro ángel, pueda éste en realidad conocer tales conceptos. En el artículo 3 de la cuestión 108, al hablar de la clasificación de los ángeles en coros, volverá el Santo a confesar, con cierto pesar, lo limitado que es nuestro conocimiento de los ángeles.

[45] **q.107 a.2.**—La perfección del entendimiento, como la de toda potencia, puede tomarse de dos modos, a saber: *a)* como mera actuación de la potencia, y *b)* como actuación debida o exigida que aporta a la potencia algo más que la mera actuación. Carecer de la actuación debida es una imperfección para la potencia; pero carecer de la actuación no debida o exigida no es ninguna imperfección. Todo nuevo conocimiento es una actuación del entendimiento, y en tal sentido es o se puede considerar como una perfección; pero hay muchos conocimientos que el entendimiento no los exige y que de suyo nada le aportan de perfección, aparte de la mera actuación, que está igual el entendimiento con ella o sin ella. Este último es el sentido que se debe dar a las palabras del Santo «no pertenece a la perfección de mi entendimiento saber qué piensas o qué deseas tú, sino saber lo que en realidad se ha de pensar o querer». «Querer o entender—dice Cayetano—puede tomarse como contrapuesto a cosa querida o entendida, o también en cuanto el querer o entender son algo real que se puede conocer». El Santo lo toma aquí en el primer sentido. Puede suceder que el saber lo que otros piensan o quieren conduzca accidentalmente a saber alguna cosa que en sí se debe pensar o querer, y en tal caso sí sería de la perfección del entendimiento saber lo que otros piensan o quieren. Apliquense estas profundas palabras del Santo a toda la historia de la filosofía, en cuya portada podían muy bien figurar siempre, y apliquense también, en general, al conocimiento de toda la actividad intelectual libre humana. «Adviértase esto—dice en este lugar el comentarista Porrecta—contra los curiosos y paradisleros, que se preocupan demasiado de los dichos, hechos y pensamientos de los demás y andan siempre a caza de novedades de este género».—Está claro que, siendo todo pensar y querer divinos norma esencial de lo que nosotros debemos siempre pensar y querer, el preocuparse de saber lo que Dios dice, piensa y quiere, es siempre bueno y perceptivo de nuestro entendimiento, como algo exigido y debido para la perfección del hombre. En el *Don Quijote* de Avellaneda (c.1), tratando de justificarse Sancho ante su señor por no leer ni saber lo que era el *Flos Sanctorum*, le dice: «Por Dios que yo no soy amigo de saber vidas ajenas». Los verdaderos sabios y los santos nos reflejan el pensar de Dios, y por eso nos es necesario o conveniente el saber lo que ellos piensan en cuanto tales. En *De caelo* (I 22) dice también el Santo: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum:* «el estudio de la filosofía no es para saber qué opinaron otros hombres, sino para saber cuál es la verdad de las cosas».

[46] **q.108 título.**—Trata el Santo en esta cuestión de explicar y justificar la distribución de todos los ángeles en tres jerarquías y en los nueve órdenes o coros, de los cuales pertenecen tres a cada una de las tres jerarquías. El Santo se limita en esto a recoger la tradición común. Aunque el contenido de esta tradición y de esta cuestión del Santo es doctrina común entre los doctores eclesiásticos, fundada en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el lenguaje oficial de la Iglesia, no es, sin embargo, ni de fe ni de absoluta certeza. Para esto sería preciso que nos constase: *a)* que todos los nueve nombres de los coros son distintivos de alguno de dichos coros; *b)* que ninguno de estos nombres es sinónimo de otro; *c)* que no se dan otros órdenes o coros. Como ya se advirtió en la introducción a esta cuestión, ninguna de estas cosas nos consta con certeza. La Iglesia nada ha definido, al menos explícitamente, sobre el particular, aunque de algún modo sancione con el lenguaje de su liturgia todo el contenido de estas cuestiones.

[47] **q.108 a.3.**—Estas afirmaciones del Santo están confirmadas históricamente por los diversos estratos y etapas de la cultura humana, tanto individual como colectivamente considerada. El buen escritor, el hombre culto y el conversacionalista se distinguen de los que no lo son, entre otras cosas, por su abundante y apropiado vocabulario, que responde a la abundancia de detalles y pormenores con que los primeros distinguen las cosas en su mente. Cuanto más culto es un pueblo, más abundante es su vocabulario, en tanto que los pueblos de cultura primitiva, como los individuos sin formación, designan infinidad de objetos con unas mismas palabras. En el lenguaje filosófico se expresa esto con la proporción de que cuanto mayor es la comprensión de un término o de una idea, esto es, el número de notas o características que encierra la idea o el término, tanto es menor su extensión, es decir, el número de sujetos a que se aplica tal término o tal idea; y viceversa, cuanto mayor es la extensión, tanto menor es la comprensión. La perfección, pues, del pensar y del lenguaje está en proporción de la mayor comprensión y menor extensión de las ideas y de los términos usados. Aplíquese esto a toda la filosofía moderna comparada con la «atrabiliaria» filosofía escolástica o tradicional. La uniformidad, continuidad, exactitud y precisión del lenguaje de lo escolástico serán siempre un indicio inequívoco de su exactitud y claridad de pensamiento, en contraste con la ausencia absoluta de tales cualidades del lenguaje en toda la filosofía moderna.

[48] **q.108 a.6.**—Tanto en el amor como en el conocimiento, el que ama o conoce tiende a identificarse con la cósa amada o conocida; pero en el conocimiento la identificación se hace según el modo de ser del que conoce, mientras que en el amor se tiende a la identificación según el modo de ser de la cosa amada: el que conoce, aunque recibe en sí el ser o la forma de la cosa conocida, la atrae a sí y la recibe según su propio modo de ser y de conocer: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur:* «todo lo que se recibe, se recibe a la medida y al modo del que lo recibe»; mas el que ama, como que sale él mismo a la cosa amada y como que es recibido en ella. Es suficiente indicio de esto la imitación y semejanza que hace el amor. Por eso, respecto de las cosas inferiores, es siempre mejor conocerlas que amarlas y no siempre es bueno el amarlas; mas respecto de las superiores, aunque ambas cosas, el amarlas y el conocerlas, pueden ser siempre buenas, es siempre mejor amarlas que conocerlas. En general, y de suyo, la

perfección viene siempre del contacto no con los seres inferiores o iguales, sino con los seres superiores. Véase la respuesta a la tercera dificultad.

[49] **q.108 a.8.**—Esta opinión de Santo Tomás nos revela la elevada concepción que el Santo tiene siempre del hombre, de la gracia sobrenatural y de la liberalidad divina para con la humanidad. No es éste el único caso en que el Santo deja traslucír su altísima y justa idea de la condición humana y de nuestro destino actual, con mucha más objetividad y sensatez que todas las decantadas formas de humanismo no cristiano. Por ejemplo, al no someter nuestro entendimiento y nuestra voluntad a más influjo directo que el de Dios (q.111 a.2); al sostener, contra otros muchos autores, que el hombre cuestión 62 de esta primera parte de la SUMA. Efectivamente, los ángeles que pecaron, «sino para que gozase de Dios y para la perfección del universo entero» *(De malo* q.16 a.4 ad 16; *Sent.* 2 dist.3 a.1 ad 3). ¡Qué contraste entre esta auténtica y verdaderamente consoladora sublimación teocéntrica del hombre y la menguada, insubstancial e irracional exaltación de todos los humanismos antropocentristas! ¡Que el hombre, redimido por Cristo, pueda estar destinado por gracia a lo más a que están los ángeles, que tan superiores son a él por naturaleza!

[50] **q.108 a.8 ad 1.**—Para no exponerse a interpretar estas palabras del Santo en un sentido pelagianista, véase el artículo 6 de la cuestión 62 de esta primera parte de la SUMA. Efectivamente, los ángeles recibieron los grados de gracia y de gloria en la proporción del grado de su perfección natural específica, de tal modo que los que eran de una naturaleza específica más perfecta recibieron también mayor grado de gracia y de gloria, lo cual, aunque sea justo, no se verifica en los hombres, por tener éstos una misma naturaleza específica común. Pero esto no se ha de entender como si las diversas naturalezas angélicas fuesen la causa o razón del mayor grado de gracia que se dió a cada ángel o que el mérito proviniese de las fuerzas naturales de los ángeles o de los hombres, como heréticamente enseñó Pelagio, sino que Dios, gratuitamente en absoluto y por su libérrima voluntad, quiso dar a los ángeles ambas cosas: primero, tal naturaleza, proporcionada a tal gracia y a tal gloria que se les habían de dar gratuitamente, y después, una gracia y gloria en proporción o armonía con tal naturaleza, sin que, aun supuesta tal naturaleza, estuviese Dios obligado de ningún modo a dar tal gracia y gloria proporcionadas a ella. Véase también sobre esto el Conc. Tridentino, sess.6 (D 811).

[51] **q.109 a.1 ad 2.**—Si la ordenación jerárquica entre los mismos demonios es sagrada por parte de la voluntad de Dios, que la hace y que la quiere, aunque resulte un mal pésimo por el abuso que de ella hace la voluntad de los sujetos ordenados, con mayor razón será sagrada cualquier jerarquía entre los hombres si es legítima, aunque los sujetos humanos que la representan imiten en su gobierno la conducta y maldad de las jerarquías infernales. *Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana* (1 Petr. 2,13)), nos amonesta el apóstol San Pedro.

[52] **Ibid., ad 3.**—Por su pecado de rebelión perdieron los ángeles simultáneamente la inhabitación de Dios en ellos por la gracia y la verdadera libertad que implican los nombres de tronos y de dominaciones. Así le sucede al hombre cuando, abusando de su libertad,

peca. Explicando Santo Tomás (1 q.83 a.2 ad 3) las palabras de San Agustín «cuando el hombre usa mal de su libre albedrío, lo pierde y se pierde a sí mismo» (*Enchir.* c.30: ML 40,246), dice: «Se dice que el hombre pierde por el pecado el libre albedrío no en cuanto a la libertad natural, que excluye la coacción, sino en cuanto a la libertad que consiste en la exención de culpa y de miseria». Contrastando el apóstol San Pedro en los respectivos capítulos segundos de su primera y segunda carta la falsa y verdadera libertad, termina diciendo: *Ya que cada cual es esclavo de quien triunfó de él* (2 Petr. 2,19).

[53] **q.109 a.2 ad 2.**—Esta certera comparación del Santo entre los demonios y los hombres perversos respecto a la asociación y organización para el mal, parece escrita singularmente para nuestro tiempo. Quizás no se ha visto nunca tan sensiblemente como hoy la verdad de esto y de aquellas palabras del Señor: *Los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz* (Lc. 16,8).

[54] **Ibid., ad 3.**—Las palabras de esta respuesta, sobre la máxima miseria de los que tienen el máximo poder y la máxima libertad para el mal, sean éstos hombres o demonios, están en perfecta consonancia y relación con lo que hemos dicho en la anterior nota 52 sobre la esclavitud y miseria que van implícitas en ser vencidos y superados por el mal y en vencer y superar asimismo por el mal.

[55] **q.109 a.3.**—Los hombres también en su trato y conversar, como los demonios y los ángeles, según que son buenos o malos, se ayudan para el bien o para el mal y se llevan mutuamente a Dios o se apartan de El, muy especialmente los de arriba a los de abajo.

[56] **q.109 a.4 ad 3.**—Conforme a este principio del Santo, no solamente los ángeles buenos ejercen este dominio sobre los demonios, mas aun los hombres elevados también por la gracia sobre los demonios, que les son tan superiores en naturaleza, juzgarán a éstos y los dominarán. *¿No sabéis*—dice el Apóstol—*que hemos de juzgar aun a los ángeles?* (1 Cor. 6,5); lo cual los intérpretes entienden de los ángeles caídos. Incluso en este mundo los han dominado y los han tenido sujetos muchos grandes santos. Es el dominio de la superioridad moral sobre la superioridad física. También las naciones de superioridad moral vienen a juzgar a las de superioridad física o material cuando en éstas el espíritu queda absorbido por la materia.

[57] **q.110 a.1.**—Confirma el Santo esta afirmación en la solución de la dificultad tercera, al aducir varias autoridades de uno y otro género. Véase en la introducción a la cuestión lo referente a este aspecto de la misma.

[58] **Ibid., ad 2.**—Con ocasión de este caso particular, uno de tantos en que Santo Tomás se aparta de Aristóteles y le corrige, advierten algunos comentaristas la triple actitud del Doctor Angélico respecto a las opiniones o enseñanzas de la máxima autoridad filosófica en el paganismo. Esta triple actitud es: *a)* a veces, de conformidad plena a algunas de sus ideas o principios, si bien en muchos casos desenvolviendo el Santo más los principios y desarrollándolos hasta sacar de ellos conclusiones fundamentalísimas que ni sacó ni sospechó el mismo Aristóteles, como en los casos del acto y la potencia, de la analogía, de los principios de razón suficiente, de causalidad y de finalidad, etc.; *b)* a veces, de disconformidad real, pero tratando de interpretar benignamente las opiniones de Aristóteles, sacando para esto todo el partido que puede de los principios, de otras ideas, de los

lugares paralelos o del sentido algo ambiguo de sus expresiones, como, por ejemplo, en las cuestiones de la creación, de la eternidad del mundo, de la inmortalidad del alma, del conocimiento divino de los individuos materiales, de la multiplicación de las almas según el número de los cuerpos, etc.; *c)* a veces, de franca y abierta oposición a él, corrigiendo sus inexcusables errores o completando sus aserciones verdaderas que lo necesitan, como en este y en otra infinidad de casos.—Véase Porrecta sobre este artículo y sobre el artículo 5 de la cuestión 115 de esta Primera Parte.

[59] **Ibid., ad 3.**—Acerca de esta presidencia de los ángeles buenos sobre el mundo puramente corporal, advierte el cardenal Cayetano que puede entenderse, y se ha entendido de hecho, de tal modo: *a)* que haya destinados a ella ángeles según el número de las especies materiales para la realización de las operaciones naturales, lo cual no parece admisible; *b)* que haya este número de ángeles, pero no para las operaciones naturales de los cuerpos, sino sólo para las acciones que tienen relación al cumplimiento de los misterios sobrenaturales o al destino sobrenatural del hombre, lo cual deja en pie Santo Tomás, dice el mismo Cayetano, por consideración a los Padres que así lo afirman; *c)* que haya una sola substancia espiritual al cuidado de todo lo corpóreo, según lo entendía Avicena, lo cual hay que rechazar; *d)* que haya distintos ángeles deputados, no según el número de especies de seres corporales, sino según los diferentes modos en que las cosas corpóreas contribuyen al fin de la predestinación de los hombres; y esta cuarta sentencia cree Cayetano que es la verdadera sentencia personal de Santo Tomás, según parece deducirse de las respuestas a la segunda y tercera dificultades del artículo.—En ninguna de las sentencias se debe suponer que el dominio de los ángeles sobre la materia sea un obstáculo para las leyes fijas por las que se rige el mundo corpóreo. Esta cuarta concepción de Cayetano, que él atribuye a Santo Tomás, acerca de la presidencia angélica sobre el mundo corpóreo, podría tal vez tomarse en política como base para un sufragio electoral y un cuerpo legislativo verdaderamente representativo en que hubiese una representación integral cualitativa, no cuantitativa.

[60] **q.110 a.2 título.**—Preguntar si la materia corpórea obedece *ad nutum*, es decir, al arbitrio, al imperio, a la simple intimación de la voluntad de los ángeles, equivale a preguntar si los ángeles pueden hacer por sí mismos, sin el concurso o intervención de las causas propias naturales, que la materia se transforme, pasando de unas formas a otras; por ejemplo, hacer, como cree el vulgo ignorante respecto de las brujas, que mujeres se cambien en aves o víboras.

[61] **q.110 a.3.**—El movimiento local es el más perfecto, según dice el Filósofo, si se atiende sólo al término *a quo*, es decir, a la carencia que en él se supone, que es el carecer de estar en tal o cual lugar; pero no parece que sea el más perfecto si se atiende al término *ad quem*, o sea a la perfección o acto que por el movimiento se adquiere; en este sentido es quizás el menos perfecto: tan secundario y extrínseco como es lo que antes de tal movimiento falta, lo es lo que por él se adquiere. Parece, pues, que pudiera decirse que es el menos imperfecto y, a la vez, el menos perfecto. Parecen más efectivos el segundo y tercer argumentos del artículo, es decir, la autoridad de los filósofos y el hecho experimental de mover el alma al cuerpo.

[62] **Ibid.**—El hecho de que los ángeles, y lo mismo los demonios, pueden mover localmente los cuerpos, transportándolos de un

lugar a otro con una celeridad a veces imperceptible para nosotros, es, en parte, la clave para explicar ciertos fenómenos extraordinarios que llegan a parecer verdaderos milagros, de los cuales habla el Santo en las dificultades del artículo siguiente. Pueden, efectivamente, los espíritus transportar rápidamente de un lugar a otro semillas o gérmenes activos, que, aplicados a otros elementos pasivos, dan por resultado nuevos seres individuales, cuyo origen o formación, aunque completamente dentro de los poderes de la naturaleza creada, nos es a nosotros desconocido y nos arrebata en admiración. Estos fenómenos, sin ser nunca verdaderos milagros, pueden ser, y son a veces, hechos verdaderos, es decir, no simplemente fantaseados o ilusorios. Para el discernimiento de estas cosas, que no es necesario ni razonable negar siempre, es preciso acudir a la finalidad y circunstancias de los hechos: siempre que en ellos vaya envuelto algo contrario a la fe o a las sanas costumbres, ténganse tales hechos por obras de embaucadores bajo la influencia de los malos espíritus. Hasta dónde llega este poder de los espíritus, nos es a nosotros desconocido. «Cuánto pueden, no lo sabemos», dice Santo Tomás en el opúsculo 10, artículo 16. Según la mente del Santo, parece que pueden mover los cuerpos con moción local y con movimiento proporcionado a su virtud; pero no pueden mover *cualquier* cuerpo con *cualquier* clase de movimiento. Así, por ejemplo, «aunque pueden mover cualquier parte de la tierra, no pueden mover toda la tierra, porque al hacerlo cambiarían el orden del mundo, que no está en proporción de su naturaleza» (*De malo* q.16 a.10 ad 8). Tal vez este modo de pensar del Santo obedezca en parte a su concepción de la tierra como centro del universo material. En este caso tendría esto el valor que tiene tal concepción. Parece, no obstante, absolutamente cierto que no ha de permitir Dios a los espíritus, en caso de que tuviesen poder para ello, cambiar la constitución y orden del mundo. Menos se lo permitirá al hombre, que, por otra parte, está mucho más lejos de tener tal poder. Ciertamente que los ángeles no pueden causar o producir por sí solos ningún compuesto material que no está contenido en ellos ni formal ni virtualmente, sino sólo inteligiblemente, lo cual no es suficiente para poder producirle.

[63] **q.110 a.4 ad 1.**—Entiéndase por esta respuesta en qué sentido se debe tomar lo que se dice ordinariamente de que los santos hacen milagros.

[64] **Ibid., ad 2.**—Los hechos milagrosos, no en absoluto, sino en cuanto a nosotros, que nos admiramos ante ellos y los tenemos por tales porque desconocemos su causa natural, de los cuales habla el Santo en esta respuesta segunda, se dice que los hacen los malos cristianos «por signos de justicia pública o notoria» porque no hay en tales personas más que apariencia y ficción de justicia y de virtud; y hacen tal engaño por permisión y por inescrutables designios de Dios, que para la manifestación de su poder y de su bondad puede valerse no sólo de las malas criaturas racionales, sino hasta de las irracionales. La justicia, en cambio, de los buenos se llama aquí *pública,* es decir notoria, manifiesta, que no engaña a nadie, porque es verdadera. La de los malos se llama *privada,* es decir, oculta, engañosa, falaz. Aunque también se refiere esto, como ya se ha dicho en la introducción a este artículo, al carácter universal y particular que tienen respecto al hombre Dios y el demonio respectivamente.

[65] **q.111 a.1.**—Explica el Santo en este artículo cómo ilumina el ángel al hombre, adaptándole, bajo especies o semejanzas sensibles, la verdad inteligible, y, en cambio, no explica aquí cómo lo ilumina confortándole el entendimiento, porque, como ha dicho en el comienzo del artículo, la iluminación del ángel al hombre, en parte, es semejante y en parte es desemejante de la iluminación de unos ángeles a otros, es decir, semejante en cuanto a la confortación del entendimiento, pero diversa en cuanto a la adaptación de la verdad; por eso explica aquí el Santo el modo de la adaptación y no del confortamiento, que sería repetir lo que ha dicho en el artículo primero de la cuestión 106, donde puede verse. Recuérdese lo dicho en la introducción sobre la explicación de la iluminación por confortamiento del entendimiento mediante la presencia y proximidad.

[66] **Ibid., ad 3.**—Esta iluminación la percibieron como efecto del ángel los patriarcas Abrahán (Gen. 22,11) y San José (Mt. 2,13) y otros muchos, como nos consta por las Sagradas Escrituras y por las vidas de los santos. Pero comúnmente no se percibe bajo este aspecto, es decir, se percibe la iluminación, pero no el que ésta venga del ángel. No por eso debe el hombre agradecer y estimar menos tantas luces divinas que recibe mediante los ángeles, los cuales hemos de creer que las dan en proporción de su caridad comunicativa y de su proximidad suma a la fuente de todas las luces, así como en proporción del cuidado y amor que nos tienen y de su fidelidad en el cumplimiento de su misión de guiar ininterrumpidamente a los hombres, sus protegidos. ¡Cuántas veces le sorprenderán al hombre ráfagas de luz divina «sobre las cosas que ha de creer y las que ha de obrar» (ad 1), sin pensar él que es su ángel custodio el que está a su lado proyectándoselas!

[67] **q.111 a.2.**—Tres cosas trascendentalísimas respecto de la voluntad libre del hombre pueden y deben notarse bien en este artículo. *Primera:* Que sólo Dios puede inmiscuirse interiormente en las determinaciones libres de la voluntad, moviéndola y cambiándola desde dentro de ella, intrínsecamente, eficientemente, físicamente, con moción de suyo eficaz, que consigue infaliblemente el efecto o fin intentado al moverla, sin que por eso deje de ser tal determinación de la voluntad conforme al carácter y condición de libre de ésta. *Segunda:* Que *Dios puede,* por lo tanto, hacer esto, *según* la mente indiscutible de Santo Tomás. *Tercera:* Que ni las pasiones, ni las tentaciones, ni los hombres, ni los ángeles buenos o malos, ni nada, en fin, creado puede coaccionar o forzar de ningún modo la voluntad humana para hacerla querer de hecho lo que ella no quiere querer, es decir, que nada ni nadie puede despojar al hombre de la libertad interior, de la responsabilidad y del mérito; porque sólo Dios puede determinar la voluntad libre eficazmente, interiormente como agente y exteriormente como objeto, y Dios, al hacerlo, no está en contra de la voluntad, ya que es El precisamente quien le da su naturaleza y su inclinación o querer, que por eso mismo será siempre tal inclinación o querer conforme a la naturaleza libre de la voluntad. Estas tres cosas están tan igual y perfectamente claras en este artículo como en otros muchos lugares de las obras del Santo para todo el que simplemente quiera leerlas. Véase la nota 34.

[68] **q.111 a.3 título.**—Bajo el nombre de imaginación deben entenderse en este artículo todos los sentidos interiores, según advierte el cardenal Cayetano. Efectivamente, en el artículo primero de la cuestión ha estudiado el Santo el influjo de los ángeles en el

entendimiento del hombre; en el segundo artículo, el influjo de los mismos en la voluntad; en el cuarto estudia el influjo en los sentidos externos; el influjo sobre el cuerpo, en cuanto tal, lo ha estudiado en la cuestión anterior en común con todos los demás cuerpos. Quedaría, pues, sin estudiarse el influjo en los otros sentidos internos si este artículo tercero se refiriese exclusivamente a la imaginación.

[69] **q.111 a.3.**—Este artículo debe servir de clave para explicar las visiones imaginarias, sean éstas de buen o mal signo. Del artículo se desprende que estas imaginaciones o representaciones pueden proceder de tres distintas clases de causas, pudiendo intervenir o no intervenir en ellas los sentidos externos, como advierte el Santo al final del artículo. Estas causas pueden ser: *a)* la voluntad del sujeto, que pone en función la imaginación para que represente lo anteriormente sentido, llegando a veces hasta no distinguir el mismo sujeto esta representación, puramente imaginaria, de una verdadera sensación actual de los sentidos externos; *b)* la conmoción natural de los espíritus y humores corporales, que hacen en los sensorios internos las veces de los objetos externos transmitidos desde el exterior por los sentidos externos, y a veces hasta ponen en función los mismos sentidos externos como si en el acto obrasen sobre ellos objetos sensibles reales y exteriores; *c)* y, finalmente, los estímulos o excitantes externos que no sean los propios de tales representaciones imaginarias, entre los cuales están los espíritus buenos o malos, que pueden también excitar la imaginación mediante los sentidos externos o internos o mediante la conmoción de los humores internos, sirviéndose en todo caso del movimiento local de algunos estimulantes naturales de fuera o de dentro del hombre. A este triple influjo se presta más una naturaleza débil, enferma o anormal que la naturaleza robusta, sana y varonil. Todos los casos de ilusión y alucinación tienen su origen en alguno de estos tres factores. Pero adviértase (ad 2) que los ángeles, los buenos como los malos, no pueden, en este respecto, más que actuar lo que está en potencia en la imaginación del hombre, y en ésta tampoco puede estar sino lo que de algún modo ha llegado a ella por los sentidos exteriores.

[70] **q.111 a.4 "Sed contra".**—*Aorasia*, según su etimología griega, significa «falta de vista»; de las palabras *a* = carencia, falta, negación, y *opsis* = vista.

[71] **q.112 a.2.**—Sucede con frecuencia en Santo Tomás que la doctrina sentada y formulada por él a modo de principios para probar ciertas conclusiones es más importante que las conclusiones mismas para las que se formula. El artículo presente es uno de estos casos. Más importante que si los ángeles son o no todos enviados a los ministerios humanos es el principio que establece el Santo para probar la conclusión negativa. Este principio es el siguiente: «El orden no se dispensa por Dios sino en beneficio de un bien superior a tal orden». El orden de la naturaleza, por ejemplo, se dispensa en los milagros para servicio del orden de la gracia, es decir, para confirmación de la fe. Mas el orden de la gracia, al cual pertenece la ordenación angélica, no tiene otro orden superior en beneficio del cual se pueda dispensar, y, por otra parte, sería inútil tal dispensa respecto del hombre, puesto que éste no podría venir en conocimiento de semejante dispensa.

[72] **q.112 a.3 título.**—Aunque la nomenclatura de ángeles *ministrantes* y *asistentes* está tomada, como lo dice el Santo en el artículo, de lo que vemos en las cortes regias humanas, el significado no corresponde totalmente. En lo humano, asistentes son los que están siempre ante el rey pendientes de su palabra y pensamiento. En lo divino son ángeles asistentes: *a)* los que contemplan siempre e inmediatamente la esencia divina, y *b)* los que ven inmediatamente en la claridad de la esencia divina los secretos de los divinos misterios. En el primer sentido, todos los ángeles son asistentes; porque dondequiera que se encuentren, allí está Dios y allí ven su esencia; donde está Dios, allí están el cielo y la bienaventuranza. Pero en el segundo sentido no todos los ángeles son asistentes, como se explica en el cuerpo del artículo, y en este segundo sentido se ha de entender el título del artículo.

[73] **q.112 a.3.**—En este sentido se ha de entender la oración de la Iglesia en la fiesta de San Miguel Arcángel: «¡Oh Dios, que con admirable orden dispones los ministerios de los hombres y de los ángeles! Concédenos misericordiosamente que nuestras vidas sean protegidas aquí en el suelo por los mismos que, *cumpliendo tus ministerios, están siempre en el cielo gozando de tu presencia*».

[74] **q.112 a.4 ad 1.**—Según, pues, la doctrina del Santo, son enviados a los ministerios humanos cinco de los nueve coros: los ángeles, arcángeles, virtudes, potestades y principados; pero no los cuatro restantes: las dominaciones, los tronos, los querubines, los serafines. Las dominaciones se cuentan, por tanto, entre los ángeles ministrantes, porque disponen y mandan lo que han de hacer los ángeles que son enviados; pero ellos no son enviados. Por eso son cinco los órdenes enviados y cuatro los no enviados; seis los ministrantes y tres los asistentes.

[75] **q.112 a.4 ad 2.**—Por el modo particular de hablar en este caso y porque, de ordinario, en el conflicto de opiniones o sentencias expone primero la que no acepta, parece manifiesto que Santo Tomás prefiere en este caso el sentir del Pseudo-Dionisio, según el cual el número de los ángeles asistentes es mayor que el de los ángeles ministrantes, en contra de San Gregorio, que opina ser mayor el de los ministrantes que el de los asistentes. Admite, no obstante, Santo Tomás que la opinión de San Gregorio y el principio platónico en que se funda se salvan en cuanto al número de coros asistentes y de coros ministrantes, dado caso que hay seis coros de ministrantes y sólo tres de asistentes. El *millia millium* de los ministrantes, que dice el profeta, significaría, según San Gregorio, miles o millares de millares, de un modo indefinido para expresar su excesivo número, mientras que el *decies millies centena millia* de los asistentes serían sólo y definidamente diez veces mil veces cien mil, es decir, mil millones, o sea, $100.000 \times 1.000 \times 10 = 1.000.000.000$. En cambio, según el Pseudo-Dionisio, el *millia millium* de los ministrantes sería sólo y definidamente mil veces mil, o sea, un millón, contra los mil millones de los asistentes. Como advierte Santo Tomás al final de la respuesta, lo que quiere decir todo esto es que tanto los ministrantes como los asistentes son sin número, excediendo todas nuestras cifras y logaritmos la multitud de aquellos bienaventurados espíritus y superando a la multitud de las cosas visibles en la desproporción con que los cielos superan a la tierra. Hermosamente dice el V. Granada, ponderando la divina hermosura y la bienaventuranza accidental del cielo, que aquellos hermosísimos espíritus angélicos «son tantos en número que sobrepujan la muchedumbre de todas las especies cria-

das, de manera que, aunque no son infinitos, todavía son innumerables, porque nadie puede contarlos sino sólo aquel que cuenta la muchedumbre de las estrellas y llama a cada una por su nombre» (l.1 c.6 p.29, ed. de la BAC).

[76] **q.113 a.2 título.**—Para distinguir bien este artículo del artículo cuarto de esta misma cuestión, nótese que aquí se pregunta si a cada hombre custodiado, sin suponer ni determinar si son custodiados todos y cada uno de los hombres, corresponde un ángel custodio distinto o si un mismo ángel guarda a la vez a muchos hombres o a todos los custodiados. En cambio, en el artículo cuarto se pregunta si todos y cada uno de los hombres son custodiados por los ángeles. Son, pues, dos cuestiones distintas: la una equivaldría a preguntar si el número de ángeles custodios es igual al de hombres custodiados; la otra, si el número de hombres custodiados es igual al de hombres en absoluto. No obstante, la segunda cuestión queda ya implícitamente resuelta con la razón que se da para resolver la primera; porque si a los hombres se debe custodia particular en virtud de ser todos y cada uno individualmente incorruptibles en cuanto al alma, como las especies de seres inferiores, parece que se deba la custodia individual a todos y cada uno de los hombres, ya que todos son tales. Está plenamente justificado, sin embargo, el artículo cuarto, porque el Santo resuelve en él especiales dificultades, que estaban fuera de lugar en el segundo.

[77] **q.113 a.2.**—En la Sagrada Escritura se mencionan muchos ángeles tutelares o custodios individuales; por ejemplo: el de Agar (Gen. 16,1), el de Jacob (Gen. c.31.32.33), el de Elías (3 Reg. 13,18), el de Daniel (Dan. 13,55 y 59), el de Zacarías (Zach. c.1) el de San Pedro (ad 12,7), etc. La frase del Evangelio «angeli eorum», «*sus* ángeles», parece insinuar también este carácter individual de la guarda angélica.

[78] **q.113 a.2 ad 3.**—Para completar esta respuesta, véase la respuesta a la dificultad primera del siguiente artículo.

[79] **q.113 a.3.**—Aunque algunos teólogos creen que el arcángel San Miguel es en absoluto el supremo de los ángeles, porque en el Apocalipsis (12,7) y en la liturgia se le denomina *Princeps militiae caelestis*, y otros opinan que hay dos arcángeles con el mismo nombre, uno el ángel supremo en absoluto y otro el capitán de la Iglesia militante, a los cuales la Iglesia venera simultáneamente con una misma fiesta, el 29 de septiembre (cf. GONET, disp.14 n.14), Santo Tomás opina que San Miguel es sólo el primero del coro de los principados, o sea el supremo ángel de los enviados a los ministerios humanos, llamado por eso «Príncipe de las huestes celestes». Asimismo parece que San Gabriel es el primero entre los arcángeles, puesto que trajo a los hombres los anuncios más grandes (Lc. 1,19.26), y San Rafael sería el primero del coro de los ángeles, según la mente de Santo Tomás.

[80] **Ibid., ad 2.**—Estas palabras y las que a ellas corresponden en el cuerpo del artículo sugieren la creencia del Santo en la existencia de ángeles custodios especiales para cada una de las colectividades humanas que tengan directamente alguna ordenación al fin último del hombre. Es doctrina universalmente aceptada que hay ciertos ángeles tutelares de la Iglesia católica, cuyo capitán jefe es el arcángel San Miguel, como lo era asimismo del pueblo de Israel o de la Sinagoga (Dan. 10,21), a la cual sucedió en todos los privilegios

y prerrogativas de la Iglesia. Es doctrina probabilísima que cada reino o nación tiene también su ángel custodio particular, pues comúnmente se entienden como tales el «Príncipe» de los persas, de los griegos y de los judíos de que se habla en Daniel (12,1). También se cree que cada Iglesia particular, cada comunidad religiosa, cada cofradía, cada ciudad, etc., tienen el suyo. La liturgia de la Iglesia parece suponer que también ciertos lugares los tienen, pues dice en una de sus oraciones para pedir la protección de nuestras mansiones: «Visitad, Señor, os rogamos, esta mansión y ahuyentad lejos de ella las insidias todas del enemigo; y vuestros ángeles santos que la habitan nos guarden en paz», etc. Dice a este propósito el comentarista Silvio: «No sería sin razón atribuir a estos ángeles custodios el hecho de que los colegios religiosos y seminarios sean tan pocas veces devastados con incendios, tempestades y otras calamidades a pesar de estar habitados por una juventud tan numerosa y variada» (com. a este artículo). Santo Tomás insinúa en este artículo tercero y expresamente lo afirma en el libro segundo de las *Sentencias* (dist.11 q.1 a.2 ad 4) que «el hombre constituído en prelacía es iluminado por un ángel del orden inferior acerca de aquellas cosas que se refieren al estado de su persona particular. Mas es también iluminado por otro ángel príncipe sobre las cosas que miran al régimen de la multitud que le está sujeta». Son, pues, tres las clases de ángeles tutelares o custodios de los hombres, a saber: *a)* ángeles custodios de cada uno de los hombres en particular y en cuanto tales; *b)* ángeles custodios de algunas de las colectividades humanas, y *c)* ángeles custodios de las personas que tienen gobierno de la multitud, para aquellas cosas que a dicho gobierno se refieren; aunque en Santo Tomás no está claro si el ángel custodio de las personas que están al frente de una multitud, en cuanto tales, es el mismo o distinto que el ángel custodio de tal multitud.

[81] **q.113 a.4.**—La doctrina de este artículo, en cuanto a la universalidad de la guarda angélica de todos los hombres y en cuanto a la razón o motivo de la misma, está sancionada por la liturgia de la Iglesia en uno de los himnos de la fiesta de los Santos Angeles Custodios:

Custodes *hominum* psallimus angelos,
Naturae fragili quos Pater addidit
Caelestis comites insidiantibus
Ne succumberet hostibus.

No se dice en este himno «ángeles custodios de los *fieles*», sino «ángeles custodios de los *hombres*», pareciendo esto indicar que la custodia angélica se da a los hombres no en cuanto fieles, sino en cuanto hombres, y, por tanto, a todos y cada uno de ellos, puesto que a todos se la hace necesaria la *natural flaqueza común*. Sin embargo, como en la Sagrada Escritura no consta claramente tal doctrina y la Iglesia tampoco ha hecho ninguna definición explícita y formal de ella, no se debe tener por doctrina de fe explícita, aunque no se pueda racionalmente dudar de ella, ni menos negarla.

[82] **q.113 a.5.**—Ya se ha advertido en la introducción a esta cuestión que el Santo cambió en este lugar de la SUMA la opinión que había sostenido en el comentario a las *Sentencias* (l.2 dist.11 q.1 a.3 ad 3), pues en las *Sentencias* defendió que se daba la custodia angélica individual desde el momento de la infusión del alma racional en

el útero materno, y en la SUMA enseña que tal custodia no se da hasta el momento de nacer cada hombre.

[83] **q.113 a.6.**—"Como el humo ahuyenta a las abejas y la fetidez a las palomas, así el hedor y deplorable horror del pecado hace alejarse de nosotros al ángel custodio de nuestras vidas» (SAN BASILIO, *In Ps. 93)*. No, ciertamente, que huyan los ángeles de nosotros, sino que no impiden, como tampoco lo impide Dios, que, abandonado, caiga el hombre en el pecado.

[84] **Ibid., ad 3.**—Dice el gran Cayetano comentando esta respuesta de Santo Tomás: «No dice la letra de esta respuesta que el ángel tutelar esté a la vez en el cielo y en el lugar donde está su custodiado, lo cual, suponiendo que éstos sean lugares distintos, es imposible, puesto que el ángel no está más que donde obra y sólo puede obrar en un lugar determinado; sino que, como la solícita madre, aun ocupada en sus faenas domésticas, vela constantemente y con solicitud indeficiente sobre su niño y acude a su primer vagido a socorrerle y consolarle, así el ángel custodio, estando en el cielo, no abandona a su cliente en cuanto al efecto, pues vela sobre él y puede acudir instantáneamente en su socorro cuando fuese menester».

[85] **q.113 a.7.**—Los ángeles, como la Virgen y todos los bienaventurados, desde el primer instante en que entran a disfrutar de la bienaventurada cumplida, no son ya capaces de sufrimiento de ninguna clase ni volverán ya a tener dolor o sentimiento alguno penoso por nuestros pecados, por nuestros males de la tierra o del infierno ni por cosa alguna; todo esto es incompatible con su condición de bienaventurados, la cual debe excluir por toda la eternidad hasta la misma posibilidad o temor de todo sufrimiento y privación. Se dice, no obstante, metafóricamente, que sufren por nuestros males y se compadecen de nosotros en cuanto que obran y se conducen realmente respecto de nosotros y de nuestros males *como si* realmente padeciesen o como obrarían al vernos pecar o sufrir si ellos estuviesen realmente en estado de poder padecer. No tienen el dolor o sufrimientos en sí mismos; pero tienen para con nosotros los efectos y, a veces, la expresión externa que suponen el dolor y la compasión, como los tendrían si realmente padeciesen. No hay en esto, sin embargo, simulación alguna engañosa o ficción. Nuestros pecados y nuestros males harían de suyo tal dolor y sentimiento en los bienaventurados si éstos fuesen capaces de ello, y la actitud sincera y justa de los bienaventurados ante nuestros pecados y males deben hacernos reaccionar en conformidad con lo que ella significa y para lo que los santos la adoptan a veces sensiblemente.—Pregunta el comentarista Silvio, sobre este lugar, si al menos sufrirán los ángeles custodios de los hombres condenados al verse privados ellos mismos del gozo accidental que tendrán los ángeles custodios de aquellos que se han salvado. Responde negativamente; en primer lugar, porque dichos ángeles conforman su voluntad a la divina, y en segundo lugar, porque este gozo accidental que tendrán los ángeles de los que se salvan se deberá: *a)* a ver cumplida la voluntad de Dios; *b)* a ver llenas por sus protegidos las sillas de los ángeles caídos, y *c)* a la satisfacción de haber cumplido ellos su deber; mas la primera y tercera de estas razones de gozo no cabe duda que las tendrán igualmente todos los ángeles custodios, y la segunda tampoco les faltará a los ángeles custodios de los condenados, ya que verán las sedes

ocupadas por otros elegidos, y si no las ocupan sus protegidos no es por culpa o negligencia suya.

[86] **q.113 a.7.**—Oportunamente advierte Báñez que no se deben entender estas palabras como si el Santo quisiera decir con ellas que los ángeles quieren el pecado de sus clientes, del mismo modo que el mercader quiere arrojar sus mercancías al mar ante el peligro de naufragio; lo cual equivaldría a decir que los ángeles quieren simplemente el pecado, como el mercader quiere también simplemente arrojar al mar sus mercancías. Lo que sí quieren de este modo los ángeles y los demás bienaventurados es la pena o castigo del pecado, como claramente se infiere de las palabras del cuerpo del artículo. Mas respecto al pecado mismo no lo quieren de ningún modo en cuanto a su comisión; sólo lo permiten en el sentido de tolerarlo, como lo permite Dios.

[87] **q.113 a.7 ad 1.**—Por sentido literal entiende aquí el Santo el sentido que directa e intencionadamente expresan las palabras del hagiógrafo; en el caso, el llanto de los nuncios o enviados de Ezequías. El sentido alegórico es aquí la enseñanza espiritual relativa a la fe que bajo esta alegoría quiere inculcar el autor sagrado, es decir, el celo que deben manifestar los apóstoles y predicadores sagrados ante el pecado. Y, por último, el sentido anagógico es el mismo sentido espiritual en cuanto relacionado con la vida superior bienaventurada, es decir, el deseo de la salvación de los hombres, expresado metafóricamente por las lágrimas ante el fracaso.

[88] **q.113 a.8 título.**—Esta lucha o aparente discordia entre los diversos ángeles tutelares se ha de entender de tal modo que no lleve consigo el que disientan en algo sus voluntades y sin el menor menoscabo de su santidad y bienaventuranza. Puede muy bien hermanarse con esto el que sienta cada uno de ellos interés y celo por sus respectivos clientes, cuyos intereses, bienes y fines particulares pueden ser contrarios; en cuyo caso, no sabiendo los respectivos ángeles tutelares cuáles de esos intereses o bienes son conformes a la voluntad de Dios, consultan el juicio divino, y, entre tanto que lo conocen, cada uno aboga por su protegido. Pero todos quieren un mismo fin, que es el juicio y la voluntad de Dios, y tan pronto como lo conocen cesa toda oposición entre ellos. No hay, pues, entre ellos contrariedad formal o de fin, sino únicamente contrariedad material, es decir, de méritos, según ellos los ven. Tampoco implica esto ignorancia por parte de los ángeles, sino simple nesciencia de algunos de los méritos, entre los cuales parece haber conflicto porque se desconocen, y nesciencia de la voluntad y juicio de Dios. A propósito de esto dice Santo Tomás en el segundo libro de las *Sentencias* (dist.11 p.2.ª a.5 ad 1) que «a la amistad o concordia no se opone la diversidad de opiniones, sino únicamente la diversidad de voluntades».

[89] **q.114 a.1.**—Aunque a primera vista parece que el cuerpo del artículo no responde a la pregunta del título, se trata en realidad de una verdadera y auténtica demostración *a priori*, en la cual, al dar las causas y el modo de por qué y cómo tientan al hombre los demonios, se demuestra de hecho que le tientan. Cuando dice el Santo que la ordenación del ataque o tentación de los demonios procede de Dios, no se ha de entender esto como si Dios positivamente dispusiese como en un orden de batalla o determinase qué demonios han de tentar y de qué modo, o con qué orden, o contra qué virtud, etc., sino que se ha de entender en el sentido de que Dios ordena al bien de los

tentados la tentación misma de los demonios. Como advierte el Santo en la respuesta a la primera dificultad, ni siquiera envía Dios los demonios a tentar cuando y en cuanto éstos instigan al pecado, aunque sí los envía algunas veces a combatir a los hombres cuando el combate es sólo un castigo de los hombres. El apóstol Santiago nos dice: «Nadie en la tentación diga *soy tentado por Dios*. Porque Dios ni puede ser tentado al mal ni tienta a nadie» (1,13). Y San Pablo escribía a los corintios: «Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas, *antes dispondrá con la tentación el éxito* para que podáis resistirla» (1 Cor. 10,13).

[90] **q.114 a.2 título.**—Se dice que tienta el demonio, que tienta Dios, que tienta el hombre a Dios y al hombre, que tientan la carne y el mundo. En todos los casos se tienta para saber; pero de distinto modo y con muy distinta finalidad. El demonio tienta siempre para el mal; Dios, nunca; el hombre tienta así algunas veces, pero como ministro del demonio; la carne y el mundo tientan sólo material o instrumentalmente, es decir, en cuanto dan materia u ocasión con sus estímulos y concupiscencias para que el hombre dé a conocer, con su modo de reaccionar ante tales estímulos, su voluntad, y también en cuanto que el demonio se sirve de una y otro como de instrumentos para inclinar al hombre al mal. El hombre se dice que tienta a Dios, ya sea imitando el pecado de los ángeles caídos o ya tratando temerariamente de explorar la voluntad y el poder divinos. Dios tienta al hombre como para conocer su voluntad, que de sobra la conoce; pero en realidad, para hacérsela conocer al hombre mismo. Explicando San Agustín las palabras del Deuteronomio *te prueba Yavé, tu Dios, para saber si amáis a Yavé, vuestro Dios* (Deut. 13,3), escribe: «Os tienta el Señor vuestro Dios para saber (así en el hebreo, que equivale a nuestro *para que se haga manifiesto);* se dice para saber, como si se dijese: para haceros a vosotros saber» (q.57 in Gen.). Y en la cuestión 58 de la misma obra, sobre las palabras del Génesis *ahora he visto que en verdad temes a Dios* (Gen. 22,12), dice: «Lo cual significa *ahora te hice conocer*».

[91] **q.114 a.3.**—Como se ha dicho en el artículo y nota anteriores, la carne y el mundo dan por sí mismos materia y ocasión de pecados con sus inclinaciones, estímulos y concupiscencias, que inducen a la voluntad libre a seguirlas, contra el orden de la recta razón y de las reglas de moralidad. Si la voluntad libre consiente en esto, ya está consumado el pecado sin necesidad de que intervenga en ello inmediatamente el demonio. No tiene el hombre tanta necesidad del demonio para ser malo. Si el propio demonio, con naturaleza sana y tan elevada, pecó sin necesidad de nadie, ¡cuánto más podrá pecar así el hombre, de naturaleza corrompida! En su *Hamartigenia* u *Origen del pecado* (v.553-558, ed. BAC, p.276) dice Prudencio: «Pero ¿por qué he de atribuir yo todo el mal del mundo y de los hombres a la envidia del enemigo maligno, siendo así que todos nuestros males, concreción de nuestras almas, reciben del corazón, como de su padre, la índole, la dirección, la esencia de cuanto son y cuanto valen?» Y San Gregorio de Nacianzo, en sus *Tretast.* n.52, escribe:

> Quid culpam in hostem semper ipsi vertimus,
> Cum nostra praestent robur ipsi crimina?
> Te criminare prorsus, aut certe magis,
> Ignis tuus nam flamma vero demonis, etc...

[92] **q.114 a.4.**—La lectura de este artículo debe completarse con la lectura del artículo 4 de la cuestión 110.—Por milagros verdaderos puede entenderse: *a)* hechos sensibles que en realidad de verdad, y no sólo en apariencia o por desconocimiento nuestro, sobrepasan el poder de toda la naturaleza creada, que son los milagros auténticos, o *b)* ciertos hechos extraordinarios que, como hechos, son verdaderos, reales y auténticos, no imaginarios, aunque no exceda su producción todas las fuerzas de la naturaleza creada. Está claro que los demonios no pueden hacer auténticos milagros, puesto que todo su poder está dentro del ámbito de la naturaleza creada; pero sí pueden hacer hechos auténticos extraordinarios verdaderos, que parecen milagros por sobrepasar el poder y conocimientos del que los presencia. El Santo habla en este artículo de los milagros que se dicen verdaderos y auténticos como hechos, no como milagros. Puede preguntarse hasta qué punto las obras maravillosas y engañosas de los demonios pueden excusar a los hombres que por ellas están en error o fuera de la Iglesia católica. Ya en otro lugar respondimos: *a)* con el texto de San Pablo a los Corintios (1 Cor.10,13): *Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas,* y *b)* que tienen los hombres a su alcance eficaces remedios contra tales signos engañosos; pues, por una parte, mayores signos y muchos milagros auténticos se han hecho en confirmación de la Iglesia y de la verdad, y, por otra parte, ya nos previno y amonestó Cristo en su Evangelio que fuéramos cautos contra tales signos (Mc. 3) y falsos profetas (Mt. 24,24 ss.).

¿Hasta dónde se extiende en este aspecto el poder de los demonios? No es fácil conocerlo o determinarlo en los casos concretos. La norma o regla general absolutamente cierta es: los demonios sólo tienen virtud *eductiva,* de ningún modo virtud *creativa;* por tanto, sin un sujeto o materia y sin una potencia subjetiva en los mismos, nada pueden hacer. Se ha de dar por supuesto que los demonios tienen mayor poder natural que el hombre y que conocen mejor la naturaleza y las causas segundas de cualquier efecto natural, pudiendo, por tanto, servirse de los elementos activos y pasivos naturales para obrar cosas que maravillan al hombre por sobrepasar su poder y conocimiento; pueden, por ejemplo, causar ilusiones en nuestros sentidos, realizar rapidísimas e imperceptibles sustituciones de cuerpos, hacer aparecer cuerpos por ellos producidos con el concurso de los elementos naturales o cuya forma toman ellos mismos, acelerar la fecundación, germinación y evolución de las semillas colocándolas en las condiciones más favorables, etc. Todo esto lo hacen o lo intentan hacer hoy en menor escala la ciencia y la destreza humanas. No es, pues, de extrañar que lo hagan los demonios, según, por otra parte, nos consta de hecho por las narraciones históricas, los Evangelios, los Santos Padres, etc. No conocemos nosotros todas las fuerzas de la naturaleza que ellos conocen, y por eso no podemos tampoco conocer taxativamente lo que ellos pueden hacer mediante ellas; pero sí conocemos: *a)* que ese poder es limitado, y *b)* que algunas cosas ciertamente no pueden hacerlas. También es cierto el comercio de algunos hombres con los demonios para predecir cosas futuras y obrar hechos portentosos. Incluso pueden aparentar los hombres hacer ellos esto en muchos casos, pero haciéndolo en realidad invisiblemente los mismos demonios. A la luz de estas verdades se han de interpretar los fenómenos extraordinarios del espiritismo y magnetismo.

[93] **q.114 a.5.**—Nótese que no son dos opiniones o sentencias, sino tres, las que se exponen en este artículo. El Santo, por consideración y respeto a otros doctores, identifica la tercera sentencia, que es la suya y distinta de las otras dos, con la segunda, como completando ésta. Aunque en todos los escritos del Doctor Angélico no hay una alusión, al menos directa y explícita, a su persona, no es difícil ver la posible relación del contenido de este artículo con la decisiva victoria espiritual del Santo en el castillo de Rocaseca.

[94] **q.115 a.1.**—Desde los primeros albores de la filosofía nos encontramos ya con el problema difícil de la actividad de los cuerpos, ante la dificultad de explicar ésta, y nos encontramos también en la historia del pensar filosófico con frecuentes desviaciones hacia el ocasionalismo, que sólo concede a los cuerpos ser ocasión de obrar o simples medios a través de los cuales obra Dios solo en las acciones que parecen proceder de los cuerpos. Paralelamente hallamos también afirmada esta auténtica actividad, que Santo Tomás dice ser manifiesta a los mismos sentidos respecto de algunos cuerpos, desde el primer capítulo de la Sagrada Biblia, en que se nos presenta al Creador produciendo los seres materiales y dotándolos de virtud y de operaciones para llenar todas las necesidades corporales del hombre. Santo Tomás, contra su práctica ordinaria, dedica sólo cinco líneas, dos al comienzo y tres al final del artículo, a exponer y probar la tesis, dedicando el resto del largo artículo a refutar las tres clases de errores fundamentales en esta materia. La explicación de la tesis está dada más bien en la solución de las dificultades. Para la prueba le basta con apelar al dictamen manifiesto del sentido común.

[95] **Ibid., ad 5.**—La afirmación de que los cuerpos son substancialmente operativos puede entenderse en dos sentidos. El uno, significando que la substancia corporal es operativa o activa por sí misma inmediatamente, sin necesidad de potencias accidentales distintas realmente de sí; por ejemplo, que la substancia del fuego produce por sí misma otra substancia de fuego como el calor produce la calefacción. El otro sentido, significando no que cuerpo alguno produzca inmediatamente con su sola substancia acción alguna, sino que esta substancia es el principio o raíz de la virtud con que las cualidades activas de los cuerpos producen acciones y efectos substancialmente semejantes a los cuerpos que se dicen obrar; por ejemplo, el fuego, mediante el calor, cuya raíz es la substancia del fuego, produce la calefacción o alteración que conduce a la producción de otro fuego. El primero de estos sentidos es rechazado por el Santo, enseñando que ninguna substancia creada es principio inmediato o próximo o elicitivo de acción alguna. El segundo sentido es el que defiende en este artículo el Santo y el que explica en la respuesta a la dificultad quinta.

[96] **q.115 a.2 título.**—El significado de este título debe tomarse del sentido explicado en el cuerpo del artículo, puesto que, como advierte Cayetano, todo el artículo está motivado por la célebre expresión de San Agustín, que Santo Tomás trata de explicar y justificar en el mismo. Por *razones seminales* entiende aquí Santo Tomás las potencias activas y pasivas de los cuerpos, que son sus principios de generación y corrupción, obrando en virtud de la forma substancial. Aunque este modo de hablar parezca exclusivo para los cuerpos vivientes, sin embargo, así como la palabra *naturaleza,* que se toma de *nacer,* se ha trasladado de los vivientes a todos los seres, así *la virtud*

seminal se ha trasladado o extendido a significar aquí los principios operativos de todos los cuerpos en cuanto éstos se forman o engendran, vivientes o no vivientes, unos a semejanza de otros y unos por virtud de otros. Para hacerse cargo del significado y alcance de este artículo puede verse (por ejemplo, en *De Trinitate* 1.3 c.9: ML 42,878, o en *De Gen. ad litteram* 9,17,32: ML 34,406) la original teoría agustiniana sobre las *razones seminales,* que es de donde toma Santo Tomás la expresión que trata de explicar en el artículo.

[97] **q.115 a.2.**—El principio de que "las denominaciones se toman de lo sumo o más perfecto» se ha de entender lo mismo en razón de perfección o de potencia que en razón de imperfección o de impotencia. Así, en el lenguaje corriente y vulgar, para significar el vigor físico de un fogoso corcel, decimos: «Este caballo marcha veloz con cuarenta arrobas», suponiendo que este peso es el sumo que en tal marcha es capaz de llevar sobre sí; mientras que para significar la impotencia o debilidad de otro, decimos: «Este rocín no puede ni con su pelo», cuando apenas es capaz de moverse (cf. *De caelo* 1 c.11: BK 281a7, junto con el comentario de Santo Tomás).

[98] **q.115 a.3 ad 2.**—Véase cómo reproduce Cervantes este mismo pensamiento en *El Quijote* (p.2.ª c.45): «A ti digo, ¡oh Sol!, con cuya ayuda el hombre engendra al hombre, a ti digo que me favorezcas y alumbres la obscuridad de mi ingenio...» De esta cooperación del sol y los cielos a la generación de los vivientes se tratará detenidamente en la cuestión 119 al interpretar las ideas de biogénesis medievales. Baste repetir aquí que, según ya hemos dicho en la introducción a esta cuestión, la acción de los cuerpos celestes se reduce a facilitar la acción de los agentes terrestres propios de todos los efectos que en la tierra se producen.

[99] **q.115 a.4 título.**—Este artículo y el sexto de esta misma cuestión hacen las veces de introducción o transición natural a la cuestión siguiente, sobre el hado. En el artículo presente reprueba el Santo radicalmente todo género de adivinanzas de los actos humanos por los astros, sean cuales fueren los procedimientos usados y los fines intentados. Para esto refuta los errores de los que creen con Algazel *(Direct. Inquis.* p.2.ª q.4) que los movimientos de la voluntad humana están sometidos a la acción de los cuerpos celestes y que nuestros actos dependen de la constelación bajo la cual se comienzan y ejecutan. Es verdad, como el mismo Santo advierte hacia la mitad del artículo, que «los cuerpos celestes pueden influir indirectamente en nuestro entendimiento y voluntad en cuanto estas potencias inmateriales se suministran para sus actos de las potencias orgánicas, sujetas directamente al influjo celeste»; mas aun este influjo indirecto es muy distinto respecto de la voluntad y respecto del entendimiento, como lo explica también el Santo. Los mismos astrólogos reconocen que el hombre sabio y cuerdo domina a los astros y no se deja arrastrar por las pasiones que ellos promueven a veces con los cambios atmosféricos.—Por actos humanos deben entenderse en este artículo los actos propios del hombre, es decir, los actos que el entendimiento y la voluntad conjuntamente producen por sí mismas o imperan y regulan en otras facultades. En el grado en que tales actos dependen del entendimiento y de la voluntad, en ese mismo grado no están sujetos por necesidad al influjo de los cuerpos celestes. Como curiosidad histórica respecto a esta materia, puede leerse la célebre

constitución del papa Sixto V (1586) sobre los abusos de la astrología y de la adivinación.

[100] **q.115 a.6.**—La terminología que usa el Santo en este artículo, tan netamente escolástica, es de difícil versión literal a la lengua castellana. «Ser accidente» no significa exactamente lo mismo que «ser accidentalmente». Ser accidente es cualquiera de los nueve géneros de predicamentos en que se desmembra el predicamento general accidente; cada uno de estos seres accidentes es *un* ser esencialmente uno y completo, aunque de existencia precaria; tienen todos *una única* esencia; se producen por una *sola* causa; por ejemplo, el ser blanco, o ser músico, o ser médico. Mas lo que aquí se llama ser accidental o accidentalmente es un ser que resulta de la unión accidental de dos seres completos cada uno de ellos; por ejemplo, ser músico blanco o médico cantante; este ser que resulta de la unión eventual de dos seres, cada uno con su esencia y con su causa propia, cuales son el ser músico y el ser blanco o el ser médico y el ser cantante, ni es propiamente *un* ser, ni tiene propiamente *una* esencia, ni es producido por *una* causa natural, sino que es la unión accidental o casual de *dos* seres completos individualmente o por separado; su esencia es la unión de *dos* esencias completas; es producido por el *concurso de suyo fortuito* de causas o agentes. Este carácter múltiple de dualidad y de relación que implican estos efectos hace imposible y es indicio cierto de que la naturaleza no puede producirlos, puesto que ésta está siempre de suyo determinada *ad unum*. Esto exige una causa intelectual que obre sobre lo que naturalmente es fortuito o casual. Para comprender este artículo debe completarse su lectura con la lectura del siguiente. Recuérdese también que «accidental» no se contrapone aquí ni a substancial, como el accidente predicamental, ni a esencia o esencial en el sentido en que se opone el accidente predicable, sino a «esencia» como *ens* o *res* en cuanto trascendentales e identificados con el *unum* trascendental.

[101] **q.116 título.**—Toda esta cuestión no es más que un simple corolario de la doctrina católica sobre la providencia divina y la libertad humana. La Iglesia católica, en perfecta conformidad siempre con los sanos dictados de la razón humana, ha reprobado siempre terminantemente no sólo todas las formas directas de fatalismo y de creencia en el sino, mas también las prácticas de querer adivinar el porvenir de los acontecimientos libres humanos mediante la observación de los astros o de las rayas de la mano y por cien otros medios que suelen usar los que practican las falaces artes de la adivinación, de la magia y de la astrología. Todo lo cual es una condenación del hado en la acepción pagana de esta palabra. Toda esta materia puede verse extensamente tratada en la mencionada histórica constitución de Sixto V, en 1586, sobre todo lo relacionado con las artes de astrología y de adivinación.

[102] **q.116 a.1.**—Como en el lenguaje corriente la palabra *hado* suele tomarse comúnmente en el sentido pagano y nunca o rara vez en el sentido cristiano en que la admite en estos artículos Santo Tomás, es preferible no usarla nunca, aunque se admita su significado recto, siguiendo en esto el prudente consejo que aquí da San Agustín. Sustitúyasela por la palabra *providencia*, ya se tome ésta en sí misma o ya tal como está impresa en las cosas constituyendo la ley natural.

[103] **q.116 a.3 dif.3.**—Recuérdese el doble aspecto del hado, a saber, causal o esencialmente considerado, para deshacer la aparente

antinomia de ser a un mismo tiempo inalterable y alterable. Tomado el hado por la providencia o poder y voluntad de Dios, es decir, causalmente, tiene la estabilidad que en esta objeción le atribuye Boecio, del entender, del ser, de la eternidad y del punto, frente a la instabilidad del raciocinio, de lo que es engendrado, del tiempo y del círculo, que le conviene si se le considera esencialmente o por parte de las cosas, a las que no quita su contingencia y mutabilidad.

[104] **q.116 a.3.**—Aun considerado causalmente o por parte de Dios, el hado no tiene más necesidad e inmutabilidad que la que la voluntad de Dios libremente le ha dado al determinar la disposición o concatenación de los acontecimientos a él sujetos; es decir: si Dios así lo ha previsto y decretado, así será; pero pudiera Dios libremente haberlo decretado de otro modo, y, en tal caso, así lo hubiera previsto y así sucedería.

[105] **q.117 a.1 "Sed contra".**—Estas palabras del apóstol San Pablo son un eco personal del mandato de Cristo al despedirse de los apóstoles en el día de su ascensión y de su vuelta al Padre: *Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todo cuanto yo os he mandado* (Mt. 28,19). Como San Pablo, la Iglesia católica viene repitiendo con su práctica este eco durante veinte siglos, cumpliendo así el mandato de Cristo.—Aunque, como ya hemos dicho, la finalidad propiamente del artículo es explicar el modo de la transmisión de los conocimientos, o sea de la enseñanza de unos hombres por otros, puede también servir el artículo para refutar a los que niegan la posibilidad o la conveniencia de la enseñanza, principalmente como función primaria de la Iglesia.

[106] **q.117 a.1.**—La lectura de este artículo debe completarse con lo que el Santo ha expuesto en el artículo 1 de la cuestión 106, sobre el modo como los ángeles superiores enseñan o iluminan a los inferiores. Allí mismo dijo el Santo: «Y así también entre nosotros los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos comprenden en síntesis, para acomodarse a la capacidad de los demás».

[107] **q.117 a.1 ad 1.**—El maestro, o todo el que enseña, no pasa inmediatamente de los oídos o de la vista del que aprende, y al que hace llegar sensibilizados sus conceptos en forma de sonidos combinados, por el magisterio oral, o de símbolos representativos, en el magisterio escrito, como dice el Santo en la exposición de esta dificultad. Todo lo demás lo ha de hacer el alumno, incluso el fijar en la memoria las fórmulas habladas o escritas que el maestro directamente no pasa de hacer llegar a su vista u oídos. El maestro es, pues, no la causa principal de las ideas y de la ciencia, sino la causa ministerial que suministra al discípulo los materiales e instrumentos con que el discípulo mismo ha de elaborar la ciencia; como el médico que propina o receta la medicina al enfermo para que ésta produzca en él la salud como ayuda de la naturaleza misma del enfermo, que es la causa principal, así el maestro suministra, convenientemente dispuestos y ordenados por él, los materiales y los estimulantes para el ejercicio de la actividad mental del discípulo, que es la que ha de ser la verdadera causa eficiente principal de la ciencia adquirida. «Signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva» *(De verit.* q.11 a.1 dif.4). Es fundamental y lo más esencial en toda pedagogía y enseñanza hacerse cargo y no

perder nunca de vista este carácter activo-positivo, pero principalmente activo, del educando o alumno.

[108] **q.117 a.1 ad 4.**—La diferencia en cuanto a esto entre el que es enseñado y el que aprende por sí solo o entre aprender por enseñanza o disciplina y aprender por invención, como decían los antiguos (cf. CIC., *Tusc.* I 25,60, y SANTO TOMÁS, *De verit.* q.11 a.1), está en que en el primer caso se presupone en el que enseña la ciencia que ha de adquirir el que de él aprende; mas en el que aprende por sí solo no se puede suponer en él actualmente lo que aprende. De ahí que nadie pueda con propiedad ser maestro de sí mismo. «Como puede uno sanar de dos modos, a saber: *a)* por la acción de la naturaleza sola, y *b)* por esta acción más la medicina como instrumento, así puede también uno aprender por sí solo (invención) o por sí junto con el auxilio del maestro (aprendizaje por disciplina)» *(De verit.* q.11, a.1).

[109] **q.117 a.2.**—Advierte Cayetano, y puede desprenderse también de la solución del Santo a la tercera dificultad de este mismo artículo, que esta conclusión se ha de entender del hombre en el estado de viador, o sea en esta vida mortal; pues, si se plantease la cuestión respecto a la vida de la gloria, donde algunos hombres serán superiores a algunos o a todos los ángeles, habría que resolverla en conformidad con la doctrina establecida por el Santo en la cuestión 108, artículo 8, y en la cuestión 106, artículo 3.

[110] **q.117 a.2 ad 3.**—La semilla de un gran árbol—por ejemplo, de una encina—es virtualmente mayor que cualquier arbusto, en cuanto que tal semilla tiene virtud para convertirse en un árbol mayor que el arbusto, cual es la encina. Así, en cuanto el hombre viador puede tener una caridad de tal grado o virtud que se haya de convertir, como la semilla en el árbol, en un grado mayor de gloria que la que actualmente tienen algunos ángeles, puede decirse que es virtualmente mayor que dichos ángeles. ¡Admirables dignidad y elevación del hombre por la gracia que le mereció el Hombre-Dios, Jesucristo!

[111] **q.117 a.3 ad 2.**—La extraña doctrina de esta objeción y de su respuesta sobre las brujas o hechiceras, que parecen tener su origen en las *lamias* de la antigua Grecia, mujeres fabulosas que devoraban a los niños o chupaban su sangre, recógela Santo Tomás, no tanto de la creencia del vulgo cuanto de Pedro Lombardo y de San Jerónimo, como puede verse por las citas del texto, y de Virgilio, Plutarco, Plinio y otros escritores antiguos de fama. En sus *Bucólicas* pone Virgilio en boca de un pastor estas palabras: «No sé qué ojo me fascina los tiernos corderos»: *Nescio quis teneres oculus mihi fascinat agnos» (Bucol.* 3,103). Plutarco censura a los que ridiculizan esta creencia vulgar, afirmando que él mismo ha visto casos de fascinación no sólo en párvulos, sino en personas mayores *(Sympos.* l.5 q.7). Plinio habla de familias africanas y de la Iliria cuyos hijos mataban con la vista a los niños *(Hist. Nat.* l.7 c.2).

Adviértase, en primer lugar, que Santo Tomás se preocupa ante todo, en la solución de la dificultad, de salvar siempre la proporción que debe haber necesariamente entre la causa y el efecto. Esta es su base lo mismo en este artículo que en el artículo 2 de la cuestión 110. Por eso rechaza la solución de Avicena. Aunque la solución que el Santo propone tampoco es experimentalmente aceptable.

Lo que pueda haber de real en esos hechos o efectos atribuídos a las repugnantes hechiceras tiene una explicación más sencilla. No hay necesidad de recurrir a que se emitan partículas de substancias que a través de la atmósfera lleguen hasta los ojos de los tiernos niños, contaminándolos y envenenándolos. La explicación suficiente del fenómeno es de tipo puramente psicológico. Estas mujerzuelas suelen ser extraordinariamente impresionantes y hasta amedrentadoras por su deformidad y por sus rasgos exteriores, cuya efectividad para impresionar aumentan ellas con su centelleante y fija mirada, con sus convulsivos visajes o gesticulaciones y contorsiones faciales. Por otra parte, como ya hace notar Santo Tomás, los niños, debido a su tierna complexión fisiológica y psíquica, a su delicada sensibilidad y a su debilidad mental para reaccionar convenientemente ante la vista de esos seres tan extraños e impresionantes, son extraordinariamente afectables y afectados. Estos dos factores explican suficientemente que la afectividad de los niños sufra en tales casos tales trastornos que puedan incluso llegar a causarles la muerte, como un ruido muy intenso o un color muy vivo pueden llegar a atrofiar el oído o la vista y como una mala noticia puede causar trastornos humorales que lleguen a interrumpir la digestión o a envenenar la sangre e incluso a causar la muerte a personas mayores. El ejemplo de empañarse el espejo, que Santo Tomás trae de Aristóteles, se explica perfectamente por el hálito, que, corrompido y lanzado mediante la respiración, puede no sólo empañar cualquier cuerpo terso, sino hasta corromper y hacer fermentar ciertas substancias, como es un hecho de experiencia cotidiana. Esta infección natural la hacen no sólo, aunque sí de un modo especial, las mujeres cuando están en la época de sus reglas, sino cualquier otra persona de la que procedan emanaciones contaminadas y en descomposición. Se admira Einstein de que a Galileo no se le ocurriese recurrir a la combinación de espejos para ver que la transmisión de la luz no se hace instantáneamente. También nosotros nos admiramos de que a los antiguos no se les ocurriese, en este y otros casos, recurrir a experimentos que a nosotros nos parecen tan elementales y rudimentarios y que a ellos les hubiesen hecho abandonar ciertas opiniones. Pero pensemos que detrás de Einstein y de nosotros vendrán otros que experimentarán respecto a Einstein y respecto a nosotros, idénticas o mayores extrañezas. Santo Tomás, conforme a su norma y práctica de no recurrir sin verdadera necesidad a lo suprasensible, a lo sobrehumano, a lo sobrenatural, trata de dar a estos y parecidos fenómenos extraordinarios una explicación natural. Pero tiene cuidado de advertir, al final de la solución de la dificultad, que no se ha de desechar la posibilidad de que, por permisión de Dios o por hechos ocultos, intervenga en la producción de tales fenómenos la malignidad de los demonios, con los cuales tengan algún pacto tales hechiceras o los fascinadores. Tal pacto no sólo lo han creído posible la Iglesia y sus Padres y doctores, sino que tiene carácter de hecho histórico en la crueldad e inhumanidad con que los poderes civiles de algunas naciones, particularmente Inglaterra y Alemania, han perseguido y sancionado a los supuestos reos de él, como puede verse en el artículo *Witcherapt,* de la "American Catholic Encyclopedia". El protestante Mezel dice en su *Historia de los alemanes* que «más brujas fueron quemadas en Alemania que herejes en España».

Sobre el llamado «mal de ojo» entre los árabes, entre los cuales

está tan generalizada esta creencia, es interesante ver la célebre obra *Coutumes des arabes* c.6 § 60, «Mauvais oeil», por el P. ANTONIO JAUSSEN. O. P. (París 1948).

[112] **q.117 a.4 ad 2.**—En todos estos fenómenos extraordinarios en que el ocultismo, en cuanto a su verdadero fin, a su causa eficiente y a su modo de producirse, juega un papel tan importante, debe tenerse siempre en cuenta: 1.º, que no debe desecharse la posibilidad de una intervención diabólica, incluso directa y personal, aunque de hecho no deba tampoco recurrirse a suponer tal intervención sino cuando conste de ella positivamente o de su necesidad, al estar ciertos de que tal fenómeno en particular, por su condición o sus circunstancias, no pueda haberse producido por otras causas naturales; 2.º, que el demonio pone, hasta donde Dios le permita, su elevadísima condición de ángel, su gran poder, su astucia y toda su perversa voluntad al servicio de su odio a Dios y de su maligno deseo de perder a los hombres de cualquier modo y aun a riesgo de su propia dignidad natural. Muy bien pide la Iglesia en sus letanías: *Ab hoste maligno libera nos, Domine.*—Respecto del alma humana, téngase presente que, con la separación entre ella y el cuerpo por la muerte del hombre, aumenta su poder espiritual y el de su entendimiento y voluntad; pero, en cambio, se disminuye su poder natural sobre los cuerpos y la materia, al quedarse sin el medio natural de contacto físico, que es condición esencial para obrar sobre ellos. Este medio natural es su propio cuerpo.

[113] **q.118 título.**—Aunque el Santo en todo el proceso de esta cuestión habla del alma vegetativa, del alma sensitiva y del alma racional, e incluso menciona alguna vez las almas nutritiva, aumentativa y generativa del hombre, no hace falta notar que en cada hombre hay una sola alma, que, no siendo formalmente sino racional o intelectiva, es virtualmente sensitiva y vegetativa a la vez y posee con eminencia toda la virtud y funciones de las almas inferiores (cf. 1 q.76 a.4). Impudentemente fingió Voltaire creer ver que el Santo ponía en el hombre varias almas, para luego achacarle el error del platonismo sobre la diversidad de almas en un mismo hombre. Véase el cardenal CEFERINO GONZÁLEZ, O. P., *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* t.2 p.249 (ed. de Manila 1864).

[114] **q.118 a.1 título.**—Referida esta cuestión, en concreto, al hombre, es preciso entenderla en la hipótesis de la animación racional retardada, es decir, suponiendo que en la organización y formación embriológicas y fetales del hombre se van sucediendo las almas vegetativa, sensitiva y racional, o al menos la sensitiva y la racional. Si desde el primer momento está el alma racional con virtualidad de sensitiva, no hay lugar a la cuestión del presente artículo respecto del hombre. En este mismo sentido se han de entender las palabras de Aristóteles, que el Santo aprueba en la dificultad 2.ª del artículo siguiente, sobre la no simultaneidad de formación del animal y del hombre. Téngase presente, como ya hemos hecho notar, que esto último no da base en ningún caso para poder decir que el hombre se hace del animal o, al menos, que esto que ahora es hombre fué antes animal. Pues todas estas etapas, hasta la última en que aparece el hombre, son sólo *viales*, que no justifican ni pueden dar base para una denominación.

[115] **q.118 a.1 "Sed contra".**—Véase nota 26 del *Tratado sobre la creación en general*, p.600 del segundo tomo de esta edición de la SUMA.

[116] **q.118 a.1 ad 2.**—Sobre la causa eficiente que produce obra tan maravillosa como es el cuerpo humano, hubo en la antigüedad y en la Edad Media muchas opiniones, algunas de ellas tan peregrinas como la de Mirindolus, según el cual dicha causa era el ángel custodio de cada hombre. Pueden verse estas opiniones en *Estudios de psicología experimental*, por el P. M. BARBADO, vol.2 p.562 (C. S. I. C., Madrid 1948). En este mismo lugar pueden verse las propiedades que los escolásticos, y particularmente Santo Tomás, atribuían a la «virtud formativa» de que habla el Santo en esta solución, y con la cual respondían ellos a la cuestión sobre el desenvolvimiento embriológico humano.

[117] **Ibid., ad 3.**—Ya hemos advertido en la introducción a estos artículos que en la embriología moderna se sustituye esta explicación medieval por la de las «substancias y energías órgano-formativas», claramente localizadas por el microscopio en el embrión y en los elementos germinales.

[118] **Ibid., ad 4.**—Aunque el Santo claramente opina aquí que la virtud activa seminal, terminada su función instrumental al producirse el alma sensitiva, desaparece con la disolución del elemento seminal y la evaporación de la materia gaseosa que en él se sustentaba, en *De potentia* (q.3 a.9 ad 16) afirma expresamente lo contrario, enseñando que estos tres elementos permanecen incluso después del advenimiento del alma racional. No es fácil deducir con certeza cuál fué la sentencia definitiva del Santo en esta cuestión secundaria, debido a que en la cronología de ambas obras no están acordes los historiadores críticos del Santo ni se sabe con certeza cuál de las dos obras es posterior a la otra. Véase P. M. BARBADO, O. P., en *Rev. de Filosofía*, del Instituto Luis Vives, t.2 n.4 (Madrid 1943). Ya hemos advertido, referente a esta cuarta solución del Santo, que los modernos embriólogos no comparten su opinión respecto a las funciones de carácter meramente pasivo o material que él parece suponer en el elemento femenino seminal para la formación del embrión y del feto.

[119] **q.118 a.2 dif.2.**—Efectivamente, incluso en el hombre, el alma sensitiva, que existe formalmente durante el proceso de la generación humana antes de infundirse el alma racional, es causada por el generante y procede de la substancia seminal. Mas el alma sensitiva que, al venir el alma racional, existe en el hombre sólo virtualmente, no es de ningún modo causada del semen, puesto que entitativamente es la misma alma racional, que procede de sólo Dios. El alma sensitiva que existía formalmente se corrompe. El hombre no es, sin embargo, a pesar de esta sucesión de las almas vegetativa, sensitiva y racional, primero planta, después animal y, por último, hombre; ni puede tampoco decirse que esto que ahora es hombre fué primero planta o animal bruto. La razón es porque aquellas almas de carácter vial no estaban como en término definitivamente y perfectamente; lo cual es condición necesaria para que de tales almas pueda tomarse la denominación de ser planta o ser animal. Todo lo que había hasta el advenimiento del alma racional era solamente embrión humano, es decir, un conjunto del semen humano y de un alma formalmente sensitiva y dispositiva para el alma racional. «Embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum sed in

via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi» *(De pot.* q.3 a.9 ad 10).

[120] **q.118 a.2.**—Esta opinión del Santo de considerar como herética cualquier forma de traducianismo, incluso el espiritual, la comparten comúnmente los intérpretes de la doctrina católica desde el siglo XI. Anteriormente, sin embargo, no se creía condenado por la Iglesia el traducianismo espiritual, sobre el que dudaron San Gregorio *(Epist.* 53, *ad Secundinum* l.7), San Isidoro de Sevilla *(De officiis Eccl.* 2,23) y particularmente San Agustín, quien, por su tendencia a considerar el alma humana como un ser completo y ante la dificultad de explicar la transmisión del pecado original, escribió estas palabras: «Como una luz se enciende de otra luz, y sin detrimento de un fuego se origina de él otro, así se haga o transmita del alma del padre el alma a la prole» *(Epist.* 190 c.4 n.15: ML 33,862). San Agustín, al hablar de este modo, sólo conjetura, no afirma categóricamente. Ni en la Sagrada Escritura ni en la doctrina de la Iglesia veía el Santo definido con claridad el origen del alma humana, y, por otra parte, no veía tampoco cómo conciliar el creacionismo con la transmisión del pecado original. Por eso, en su sinceridad científica y en su actitud plenamente ortodoxa a la vez, escribía el Santo a San Jerónimo: «Si la sentencia creacionista no se opone a la doctrina certísima de la transmisión del pecado original, sea también mía tal sentencia; si se opone, no sea tampoco tuya»; y añadía que «él desearía que tal sentencia fuese verdadera» *(Epist.* 166, *ad Hieronymum* a.8 n.25: ML 33,731-732). Hermosamente dice, por otra parte, el Santo en *De Genesi ad litt.* 10,12, para probar la gran probabilidad del creacionismo, que, «si las almas se transmitiesen, al decir Adán respecto de Eva: *Esto sí que es ya hueso de mi hueso y carne de mi carne* (Gen. 2,23), no hubiese dejado de añadir lo que tenía que serle de mayor cariño y amor: *Y alma de mi alma*» (ML 34,109). Sobre esta perpleja actitud de San Agustín advierte Santo Tomás, para justificarla, que «en su tiempo no estaba todavía declarado por la Iglesia que el alma no se origina por transmisión» *(In Epist. ad Rom.* c.4 lect.3). Mas desde el año 1053, en que en el Símbolo de fe de San León IX se define ya expresamente que «el alma es creada de la nada» (D 348), la doctrina creacionista se hace ya explícita y universal en el magisterio de la Iglesia. No fué San Agustín el único que, sin naufragar de ningún modo en la fe, vaciló en esta cuestión difícil, que hoy a nosotros nos parece tan clara: San Jerónimo escribió en su *Epist.* 127 p.1.ª (ML 22,1085) estas palabras: «Maxima pars occidentalium autumant ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima». Esta actitud, errónea, si se quiere, objetivamente, pero sana y laudable, de San Agustín y de otros Padres en la encrucijada entre la doctrina católica definida del pecado original y la no definida ni entonces cierta de la creación del alma racional, se repite en la Edad Media con San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura, etc., respecto a la universalidad de la redención y la concepción inmaculada de la Virgen. Sin duda que estos grandes santos y devotos de la Virgen pensaban y hubiesen hablado como San Agustín de haber existido un San Jerónimo que les hubiese dado ocasión para ello. Los grandes santos y grandes teólogos nunca han dejado sobreponerse los dictados de la vía afectiva a ninguna definición expresa de la Iglesia antes de que no quedase ninguna sombra de conflicto entre aquéllos y éstas, aunque se tratase de cuestiones tan caras como la de salvar la grandeza del alma humana o el privilegio más excelso de la Virgen María.

[121] **Ibid., ad 2.**—Esta cuestión sobre el modo de multiplicación del alma racional se trata aquí sólo para negar que no viene en sí misma de los progenitores humanos, como viene el cuerpo y vienen las almas vegetativa y sensitiva mientras están formalmente en el embrión humano. El lugar propio de tratar directamente del origen positivo del alma humana es en 1 q.90 a.2. Entiéndase lo mismo respecto a la repetición oportuna que en esta respuesta hace el Santo de su opinión sobre la animación humana retardada. El aspecto formal de esta cuestión 118 es determinar lo que contribuye y lo que no contribuye el hombre con su acción al origen del alma humana.

[122] **Ibid., ad 4.**—Para que pueda decirse con verdad que una causa produce eficientemente un compuesto, cual es el hombre engendrado, no se requiere, dicen Cayetano y Báñez comentando esta respuesta, que tal causa produzca todas las partes componentes o al menos algunas de ellas; es suficiente con que efectivamente cause la unión de tales partes, de la cual unión resulta el compuesto: el que hace una casa, quizás no ha producido ninguna de sus partes, ni el cemento, ni la piedra, ni la madera, ni el acero, etc., sino que solamente une y junta estos materiales de tal forma que de la unión de los mismos resulte la casa. El hombre que engendra produce mediante su virtud el cuerpo del engendrado; si no produce también el alma racional *en cuanto al ser* de ésta, que es efecto exclusivo de Dios creador, produce *su estar en* el cuerpo, su unión con éste, de la cual resulta el hombre. Es, pues, el hombre que engendra, verdadera causa eficiente del hombre engendrado, y éste es, a la vez, semejante a aquél en naturaleza específica y distinto de él individualmente; por lo cual hay verdadera generación en el sentido estricto y más propio de esta palabra. En algún sentido no hace el hombre ni el alma humana ni la materia del cuerpo del hombre engendrado, pero sí hace que tal materia adquiera tal forma y de ello resulte otro hombre de igual naturaleza, que es el concepto propio de generación estricta.

[123] **Ibid., ad 5.**—Adviértase en esta respuesta uno de tantos casos en que Santo Tomás hace uso de la distinción entre lo material del pecado (entidad o ser natural del acto pecaminoso) y lo formal del mismo (desorden de la voluntad o disconformidad del acto con las normas inmutables de obrar), afirmando que Dios es causa de lo primero sin ser causa de lo segundo. No faltan quienes tienen por simple sutileza sofística semejante distinción al verla usada por los defensores de la moción divina a todo acto humano entitativo bueno o malo. Es verdad que Santo Tomás no sabemos que haga alguna vez uso de las palabras *material* y *formal* respecto del pecado. Pero nadie podría negar o dudar que el sentido de estas palabras y el de las palabras *entidad* y *privación de ser* o *lo natural del acto* y *lo desordenado del mismo* es incuestionablemente idéntico en absoluto.

[124] **q.118 a.3 título.**—Este artículo es una refutación de las opiniones de Orígenes, de los priscilianistas y de algunos modernos teosofistas, todos los cuales enseñan erróneamente que las almas humanas fueron creadas simultáneamente con los ángeles, siendo después destinadas, por sus pecados y según la diversidad de éstos, a informar sucesivamente diversos cuerpos. Orígenes, no obstante, no parece haber expuesto esta opinión como definitiva, sino más bien

como tentativa, según se desprende de su modo de hablar en *De princ.* 2,8 (MG 11,224). Los teosofistas afirman que, en virtud del karma, esto es, de la ley fatal de expiación, las almas, preexistentes a los cuerpos, se van uniendo a éstos sucesivamente. Semejante doctrina está condenada por la Iglesia (D 203 236 2189 etc.). Acerca de la opinión de San Agustín sobre este particular, véase Santo Tomás (1 q.90 a.4). La conclusión del Santo en este artículo: que «las almas humanas son todas creadas en el momento de infundirse a sus respectivos cuerpos y, viceversa, que son infundidas en el momento de ser creadas», no sólo es filosóficamente cierta, sino de fe, como perteneciente al magisterio solemne de la Iglesia. Sin embargo, no se debe confundir este aspecto de la cuestión con el hecho de que ni según la razón ni según la fe se haya determinado definitivamente el momento de tiempo en que se hacen simultáneamente la creación y la infusión. Unicamente se ha de exceptuar de esta incertidumbre el alma sacratísima de Nuestro Señor Jesucristo, «cuyo cuerpo, por la virtud infinita del agente que lo formó, quedó perfectamente dispuesto en el primer instante» (3 q.33 a.2 ad 3).

[125] **q.118 a.3.**—Pudiera igualmente argumentarse con estas palabras para probar que también será contra la perfección, e/incluso contra la naturaleza del alma, estar separada del cuerpo después de la muerte del hombre, y, por tanto, ser natural y demostrable naturalmente la resurrección de los cuerpos o no poder demostrarse naturalmente la inmortalidad del alma, puesto que *nihil violentum durabile,* nada puede permanecer siempre en un estado contra c preternatural. Luego, o no se demuestra naturalmente que el alma humana es inmortal, o se demuestra también naturalmente la resurrección de los cuerpos después de la muerte del hombre. Pudo esto haber influído algo en la opinión particular de Escoto y de Cayetano sobre el valor efectivo de la supuesta demostración apodíctica de la inmortalidad del alma, que tan categóricamente formulan en tesis y conclusión algunos de los manuales de filosofía y de teología, a base incluso estos últimos de argumentos de razón. Para responder a esta objeción, adviértase que el alma necesita del cuerpo para su perfección y naturaleza específica y para ejercer los actos o funciones que son del compuesto humano como sujeto de las mismas. Carecer, empero, de estas últimas funciones no es contra la naturaleza y perfección individuales del alma; y ésta, una vez que ha recibido su especificación por la unión con el cuerpo, la tiene y conserva siempre por el orden que perpetuamente dice a tal cuerpo. No hay, pues, igualdad c paridad entre la existencia separada del alma antes y después de estar unida al cuerpo. Separada después de la unión, puede tener algo que no le era posible tener separada antes de haber estado unida, a saber: su especificación e individuación.

[126] **q.119 a.1 título.**—Para la inteligencia del título de este artículo atiéndase a las palabras con que el Santo comienza la respuesta del mismo: «Aquello—dice—pertenece a la verdad de una cosa que pertenece a su ser». Preguntar, pues, si el alimento se convierte en verdad de la naturaleza humana, equivale a preguntar si el alimento se hace o se convierte en verdadero ser de la naturaleza humana, esto es, si realmente se convierte en verdadera naturaleza humana. Se habla aquí de la verdad ontológica de las cosas, que es su autenticidad o el estar conformes a su norma, constando efectivamente de los elementos esenciales de que deben constar. Lo opuesto de esta verdad es la adulteración o mixtificación, que consiste en que a una cosa le falte o le sobre algún elemento esencial para ser lo que debe ser, con lo cual deja de estar conforme a su norma, bien sea ésta la patente artificial, si se trata de las cosas industriales, o las ideas arquetipas existentes en la mente divina, si se trata de las naturales. Convertirse, pues, en verdad de la naturaleza humana es lo mismo que pasar a ser verdadera naturaleza humana.

Se plantea aquí esta cuestión porque el Maestro de las Sentencias (*Sent.* 2 dist.30 c.14: Q. R. I. 467) admitía que el alimento fuese un alivio y fomento de la naturaleza humana e incluso que pasaba a ser carne y sangre del hombre; pero negaba que parte alguna de dicho alimento se convirtiese en verdadera naturaleza humana. Según Pedro Lombardo, en cada hombre hay una parte de la substancia del cuerpo de Adán, que permanece en él toda la vida, y sin que nada se convierta en ella, pero que, no obstante, se aumenta o se expansiona con el crecimiento físico del hombre. Esta opinión del Maestro de las Sentencias tiene los inconvenientes manifiestos que Santo Tomás le señala en el artículo. Está también en contra de la ciencia contemporánea si es cierto, como enseña ésta, que cada individuo de la especie humana renueva totalmente sus tejidos celulares cada siete años; lo cual excluye igualmente la segunda opinión de que habla, y a la que refuta el Santo en el cuerpo del artículo.—Lo que afirma aquí el Santo sobre la limitación de la forma del sol y de la luna a la sola materia que actualmente estas formas informan, entiéndese según las antiguas ideas sobre la naturaleza de los cielos.

[127] **q.119 a.1.**—Esta tercera hipótesis, de aumento por creación o, al menos, de no disminución a pesar de la substracción continua, se supone que tuvo lugar en el hecho milagroso de no disminuirse la verdadera cruz del Salvador a pesar de las partecitas que de ella se fueron tomando por siglos para los *Lignum crucis,* según nos lo atestigua la tradición.

[128] **q. 119 a.1 ad 2.**—La carne *secundum speciem,* o específicamente, y la carne *secundum materiam,* o materialmente, no son dos cosas numéricamente distintas, sino una sola y misma carne, mirada, en el primer caso, bajo el aspecto de la especie a que determinadamente pertenece—por ejemplo, carne humana o carne porcina—, y, en el segundo caso, bajo el aspecto de ser una cosa material con sus diversas partes, sin atender a la forma y propiedades que le convienen por ser de tal o cual especie determinada. La formalidad específica de la carne humana, o sea la carne específicamente humana, permanece siempre la misma, no se cambia por la nutrición y asimilación; la carne de que se compone el cuerpo de cada individuo tiene durante toda la vida de éste la misma forma y propiedades humanas; mas, considerada en sí misma, o sea prescindiendo de esta forma y propiedades humanas, se cambia constantemente, debido al constante metabolismo de los seres vivientes; según la ciencia, en el hombre, como ya hemos dicho, se renueva totalmente cada siete años.—Los escolásticos entendían por partes *formales* del cuerpo humano aquellas que son de naturaleza estable y fija, que retienen la forma o naturaleza común; por ejemplo, los huesos, los músculos, los nervios; y por partes *materiales* entendían las partículas que tienen una permanencia y carácter transitorios en las diversas partes formales del cuerpo. Esta terminología no es, sin embargo, equivalente en significado a

la de carne formal y materialmente considerada, según lo que acabamos de explicar.

[129] **q.119 a.1 ad 3.**—El *humidum radicale* no es alguna parte fija o determinada del cuerpo humano, sino cualquier materia corporal que está ya en su último proceso evolutivo, es decir, que está plena y totalmente informada por el alma humana y es perfectamente substancia o materia humana. Se llama *radical* porque el alma humana está ya perfectamente radicada en tal materia y ésta tiene, además, la virtud de ser como la raíz de que los alimentos asimilados pueden convertirse en substancia específicamente humana. Por eso decían los antiguos que, si este *humidum radicale* se perdía, no había medio de restaurarlo, puesto que es él mismo la raíz o causa de toda restauración en el ser viviente, y al faltar él no queda en el ser virtud o causa restaurativa. En cambio, el *humidum nutrimentale* es la substancia o materia humana que no es todavía completa y perfectamente humana ni está en ella terminativamente el alma, haciéndola específicamente humana, por estar todavía en el proceso de transformación; tal materia es vialmente humana; son los elementos no finalmente asimilados, que se están asimilando por la virtud del *humidum radicale*. El *humidum nutrimentale* pasa a ser o se convierte en *humidum radicale* en su última etapa de evolución.

El *humidum radicale* es, pues: *a)* todo lo que el nuevo ser recibe por la generación propiamente tal, y *b)* todo lo que por la nutrición *(humidum nutrimentale)* y la ageneración se ha convertido ya plena y perfectamente en substancia humana.

Admitida la tesis de la ciencia moderna, según la cual cada siete años el hombre cambia o renueva totalmente su substancia corporal o celular, tendríamos que en la vida del hombre, cada ciclo de siete años, sus tejidos celulares serían, como si dijéramos, de segunda, tercera, cuarta mano. Ahora bien, así como el vino que procede por conversión del agua en él va gradualmente perdiendo su virtud conversiva, estos tejidos, o *humidum radicale,* van disminuyendo también en capacidad de convertir en *humidum radicale* el *humidum nutrimentale;* y como todo lo que se disminuye se acaba, llega un momento en que el ser sujeto a este proceso evolutivo de generación y corrupción por asimilación y desgaste pierde totalmente su virtud asimilativa o agenerativa, y entonces, al no interrumpirse el proceso de desgaste y corrupción, viene la muerte, como sucede en la edad decrépita (a.1 ad 4). Este es el verdadero y obvio sentido de la tercera vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios a base de la limitada y extinguible potencia subjetivo-activa que tienen para existir todos los organismos vivientes sujetos a este doble proceso de desgaste y reparación interior, o sea de autocorrupción y autogeneración.—Hoy no admite la ciencia, como parece admitir el Santo en esta respuesta, que la sangre no sea perfecta y actualmente elemento específico humano. Distinguiendo, sin embargo, entre el elemento serológico y el citológico que hoy distingue en ella la ciencia, se podría seguir manteniendo la opinión del Santo respecto al elemento serológico y la opinión de los modernos respecto al elemento citológico. No hay no obstante, ningún inconveniente en rechazar y abandonar tal opinión de Santo Tomás ante las incuestionables conquistas biológicas del análisis microscópico, del que el Santo no tuvo la ventaja de disponer. Lo mismo puede decirse respecto a si la sangre se forma del *humidum nutrimentale* o por evolución de las células óseo-medulares.

[130] **q.119 a.1 ad 5.**—Este ciclo septenario, o lo que sea, de pérdida y reparación totales de la substancia material específicamente humana o de desgaste y nutrición, en ningún modo impide la continuación de la unidad numérica del hombre ni la transmisibilidad del pecado original, que parecen haber sido las dificultades que movieron al Maestro de las Sentencias a negar la conversión del alimento en verdadera substancia humana. Efectivamente, la continuidad de la unidad numérica de un ser puede salvarse de tres modos: 1.º Sin pérdida o cambio alguno de la forma ni de la materia de tal ser, al modo como los antiguos concebían la permanencia de los cielos. 2.º Perdiendo sucesivamente algo de su materia y de su forma substanciales, pero sin llegar nunca a perderlas por completo y compensando estas pérdidas con la anexión de otras substancias, como sucede en algunos animales imperfectos. 3.º Cambiando sucesivamente algo de la materia sin ningún cambio substancial de la forma y reparando las pérdidas materiales con permanencia o continuidad de orden, de disposición y de figura de las partes materiales. Este tercer modo es el que se verifica en el hombre. Santo Tomás expone esta doctrina más detallada y extensamente en el capítulo 81 del libro IV de la *Summa contra Gentes,* al refutar el error de Orígenes, que negaba la identidad numérica del cuerpo del hombre antes y después de la resurrección de los cuerpos, debido, según Orígenes pensaba, a estos cambios continuos de la naturaleza material del hombre.

[131] **q.119 a.2 título.**—Por "lo superfluo del alimento" no entiende aquí el Santo «lo que está de más», o «alimento excesivo», ni tampoco el desecho o restos del alimento, sino el sobrante o remanente de lo que el individuo necesita para su nutrición y reparación individual, o sea lo que, siendo alimento ya en potencia próxima para convertirse en substancia actual del sujeto que lo ha tomado, no es necesario ni absoluta ni relativamente para el fin primario del alimento, que es reparar las pérdidas en todos los individuos y hacer posible el crecimiento o desarrollo en algunos. Sobre el contenido de este artículo recuérdese lo que se ha dicho en la introducción particular a estas dos últimas cuestiones de la SUMA.

[132] **q.119 a.2 ad 4.**—Por *substancia corpulenta* entiende San Agustín la materia corporal concreta de que consta cualquier cuerpo humano determinado; por *razón seminal* entiende el Santo la virtud activa generativa que existe en la substancia seminal activa, o sea en el semen. Una y otra proceden, para el común de los hombres, de Adán, del modo siguiente: la substancia corporal de cualquier hombre viene en parte, o sea al principio, de sus progenitores, y en parte, del alimento asimilado y convertido en substancia humana por la virtud de la substancia recibida de los genitores; esto se va verificando en cada uno de los hombres procedentes de Adán en generación directa sin discontinuidad. Para la formación del cuerpo humano se necesitan ambos elementos: la substancia corpulenta, o materia de que se haga tal cuerpo—que, según los antiguos, procedía exclusivamente de la madre, y según la embriología actual, procede de la madre y del padre—, y la razón seminal, o virtud activa que la forme. Al tomar el Espíritu Santo materia de la sacratísima Virgen María para formar el cuerpo sacratísimo de Jesucristo Nuestro Señor, Cristo procedió de Adán según su substancia corpulenta. Mas al

no intervenir virtud alguna formativa natural para formarse la sacratísima humanidad de Cristo, sino que milagrosamente la formó el mismo Espíritu Santo, Cristo no procedió de Adán en cuanto a la virtud formativa. Lo primero hace que Cristo sea verdadero hombre y verdadero hijo de la Santísima Virgen; lo segundo le deja absolutamente exento de contraer de hecho el pecado original, como lo han contraído todos los demás hombres, e incluso de deber contraerlo, como debió contraerlo la Inmaculada Madre de Dios. «Tal nacimiento humano, en efecto, era debido al que es Dios bendito sobre todas las cosas por todos los siglos. Amén». Digno centro y coronación de toda la obra divina de la creación y digno remate de la Primera Parte de la SUMA TEOLÓGICA como declaración humano-angélica de Santo Tomás sobre «Dios y su obrar» (Apéndice II).

Cierra el gran Cayetano su insuperado comentario a esta Primera Parte de la SUMA con las siguientes palabras:

«Y así termina la exposición audaz de obra tan divina. Exigía ciertamente tal exposición otro Tomás; el cual como todavía no se ha dado, cualquiera que, entre tanto, lea estas mis dilucidaciones *(imaginationes,* dice modestamente Cayetano), que examine las razones de lo dicho y, si son rectas, que las siga; si no, que las corrija; y que aproveche, al menos, tomando de ellas ocasión. En alabanza y gloria del omnipotente Dios, de la beatísima Virgen y de Santo Tomás. Roma, año del Salvador 1507, día 2 de mayo. En el convento de Santa María supra Minervam, año de mi edad 39. *Benedictus Deus.* Amén».

II. INFLUJO DE LA CAUSA PRIMERA EN EL OBRAR DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

(1 q.105 a.5)

El artículo 5.º de la cuestión 105 de la Primera Parte de la SUMA, *Utrum Deus operetur in omni operante:* "Si Dios obra en todo el que obra", es el lugar clásico de la SUMA en que Santo Tomás trata *ex professo* de la histórica cuestión del concurso divino, o sea, del hecho y naturaleza del obrar o influjo de Dios, como Causa primera universal, en el obrar de todas las criaturas, como causas segundas particulares.

Este es, pues, igualmente el lugar propio para exponer con alguna mayor extensión, en forma de apéndice, este tema de importancia y trascendencia incuestionables, no sólo históricamente, sino también desde el punto de vista doctrinal filosófico-teológico.

No es ésta, en efecto, ninguna cuestión bizantina—como tal vez a algunos agradaría que se la considerase—, si no se quieren tener por tales los problemas más fundamentales que se refieren a las relaciones entre el ser y obrar de Dios y el ser y obrar de sus criaturas. La cuestión del concurso divino representa en la línea del obrar lo que en la línea del ser representa la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia en las criaturas. Una y otra cuestión son marco general y principio fundamental para encuadrar y comprender debidamente todo cuanto se refiere a las diferencias esenciales entre Dios y las criaturas, la una en cuanto al ser y la otra en cuanto al obrar. En realidad, ambos temas son una misma y sola cuestión, y lógicamente una misma y sola debe ser su solución. En uno y otro caso nos encontramos en las fronteras entre Dios, como ser y obrar por esencia, y las criaturas, como ser y obrar por participación. Sabido es que el obrar sigue siempre al ser, tanto en la naturaleza o condición como en cuanto a la duración. Por eso, como sólo Dios es ser actual por esencia y sólo El puede dar inmediatamente el ser, pues sólo El precontiene el ser individual de todos los seres, así sólo El es obrar actual por esencia y sólo El puede dar inmediatamente el obrar actual cada vez que algún ser le reciba pasando de la potencia al acto de obrar

Del mismo modo que es necesario no sólo que Dios dé el ser por la creación en el comienzo, para tenerlo, sino también que continúe su acción creativa mientras dura el ser, para continuarle por la conservación directa, así es necesario que Dios continúe su acción en forma de concurso propiamente tal, para que en virtud de este concurso se sostenga y lleve a cabo el obrar siempre causado y ya comenzado por la moción previa. Como la conservación es la continuación exigida de la creación respecto al ser creado para que éste se

mantenga en la existencia, así el concurso simultáneo es la continuación exigida de la moción previa respecto al obrar creatural para que éste continúe llevándose a cabo. Lo mismo en el caso del ser que en el del obrar, se trata, respecto de la criatura, de una potencia que no es su ser ni su obrar ni precontiene éstos de tal modo que sea ella capaz de producirlos por sí sola; pues, si bien en el primer caso se trata de una potencia meramente pasiva y en el segundo de una potencia operativa, ésta está en un estado pasivo siempre que no tiene la actualidad de obrar.

Por otra parte, el mismo obrar de todas las causas creadas y la misma determinación de la voluntad libre son una modalidad de ser producido; luego la misma necesidad de la universal causalidad divina inmediata en cuanto al ser lleva consigo también una causalidad universal e inmediata en cuanto al obrar de la criatura y en cuanto a la determinación de la voluntad libre creada.

A nuestro entender, Suárez dice esto mismo cuando escribe: "Si la causa depende de Dios en el ser, de igual modo depende también el efecto de ésta, pues ambos tienen el ser por participación; luego, como la causa depende en el instante en que obra, así su efecto en el instante en que es causado" [1].

No creemos sea preciso insistir aquí en que la determinación y todo el obrar de la voluntad libre creado sean verdaderos efectos de ésta, y, por tanto, que se deba extender a ellos esto que Suárez afirma en general respecto a la causa y efecto que tienen el ser por participación.

Se ve, pues, que ambas cuestiones son una misma bajo los distintos aspectos o líneas del ser y del obrar. Por eso han podido los tomistas tomar indistintamente, y sin incurrir en oposición o contradicción, unos la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas, y otros la necesidad del concurso previo divino como cuestión eje del tomismo.

* * *

No es nuestra aspiración decir algo nuevo donde tanto se ha dicho y escrito durante cuatro siglos bien repletos de literatura filosófico-teológica acerca del tema. Es más modesto nuestro intento. Sólo nos proponemos entresacar de esta vasta literatura, en visión de síntesis y de conjunto, lo más esencial de ella aspirando a la claridad y brevedad que pide la finalidad de esta edición de la SUMA, para la que se escribe este apéndice. Por esto mismo procuraremos también no dar a la exposición un marco demasiado metafísico. Atenderemos más al aspecto filosófico que al teológico, entre otras razones porque este último ha sido el aspecto principal bajo el cual se trató la cuestión en el apéndice II del tomo I de esta edición de la SUMA y porque bajo ese mismo aspecto se volverá a tratar especialmente en el *Tratado de la gracia* (1-2 q.109 ss.).

Para no mezclar distintos matices o aspectos de la cuestión, dividiremos nuestra exposición en tres partes, estudiando primero la cuestión en sí misma; luego, la cuestión en Santo Tomás; por último, añadiendo ciertos esclarecimientos recientes de la solución tomista.

[1] «Si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo, sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instante quod fit» (SUÁREZ, *Disp. met.* 22 s.1 n.87).

I. *La moción divina considerada en sí misma. Principios de solución*

A) ALGUNAS NOCIONES PREVIAS

Al influir Dios en el obrar de las criaturas, El y éstas contribuyen, o *concurren*, a una misma acción, y de ahí que, al tratar de determinar la índole de este influjo por parte de Dios, se plantea la cuestión bajo el título de "naturaleza del concurso divino".

1) La palabra *concurso* puede significar: *a)* la simple simultaneidad o coincidencia de dos seres en un lugar, tiempo o acción, sin ninguna influencia ni dependencia de uno respecto del otro; por ejemplo, el concurso de gente en una fiesta o romería, los que en un mismo tiempo y lugar hacen un curso académico o en las oposiciones aspiran a algún premio o puesto; *b)* la coincidencia en producir cada una parcialmente un mismo efecto numérico dos causas *parciales unívocas* que mutuamente se completan *cuantitativamente*, necesitando o no completarse; por ejemplo, dos caballos que llevan un carro, o el ejemplo de los remeros, tan favorito y preferido de ciertos autores; *c)* la coincidencia de dos causas *totales análogas* que producen ambas y cada una *totalmente* un mismo efecto numérico, con influencia de una y dependencia de otra *cualitativas;* por ejemplo, el niño que necesita que el maestro escriba con él ayudándole no con *más* o *mayor* fuerza a mover la pluma, sino con *otra* virtud que él no tiene, es decir, con la habilidad o arte de que el niño carece y que es necesaria para hacer las letras.

Este tercer modo es, analógicamente, el del concurso divino de que aquí se trata. Ha de entenderse esto en el marco tomista, pues atendiendo al ejemplo favorito de ciertos autores, que es el de los remeros, esta modalidad del concurso sería lo segundo, no lo tercero. La criatura, en cuanto tal, y, por consiguiente, toda criatura necesita siempre para obrar no sólo *más* o *mayor* virtud que la propia, sino *otra* virtud cualitativamente distinta de la que ella tiene; virtud que sólo Dios la puede tener y la puede dar. Las causas, pues, que concurren en este modo son, en cuanto tales, análogas, no unívocas, y ambas producen totalmente el efecto.

2) El concurso o influjo, en esta última acepción, admite cinco modos o formas diversas, que son a la vez cinco grados progresivos del mismo. Este puede ser: 1) *mediato* o *inmediato;* 2) *moral* o *físico;* 3) *previo y a la vez simultáneo* por continuación de sí mismo o *puramente simultáneo;* 4) *general* o *especial;* 5) *eficaz de suyo y "ab intrinseco"* o *eficaz por otra causa y "ab extrinseco"*.

El influjo es *mediato* por parte de Dios si Dios sólo tiene parte en la acción de la criatura mediante algo que Dios da a la criatura, con lo cual ésta ejecuta la acción; es decir, si Dios sólo contribuye a la acción de la criatura, en cuanto que ha dado a ésta la virtud o potencia de obrar, los hábitos, los auxilios interiores, etc.; o en otros términos, algo que sólo se refiere directamente al acto primero de la criatura, que es el mero poder obrar, y no al acto segundo, que es el obrar actual. Si, además de dar todo esto, Dios pasa a tener

alguna parte directa e inmediata en la acción misma, el concurso es *inmediato*.

Si el influjo o concurso se realiza sólo a través del entendimiento y la voluntad en cuanto tales, es decir, sólo iluminando al entendimiento, hay concurso extrínseca y objetivamente a la voluntad, entonces hay concurso *moral*. Este concurso *moral* no es propiamente inmediato, sino mediato. Si se aporta inmediatamente a la acción algo más que no es de este carácter moral, es decir, algo que el que concurre produce directamente en la acción misma como causa eficiente con su propia acción formal o virtualmente transeúnte, el concurso es *físico*. Podrá ayudar a comprender este doble influjo moral y físico la comparación del diverso modo en que el entendimiento mueve objetivamente a la voluntad, y la voluntad eficientemente al entendimiento.

La acción física directa e inmediata por parte de Dios puede preceder, en orden de naturaleza, a la acción de la criatura y ser causa inmediata de ella, o ser sólo simultánea con éste sin originarla propiamente en sí misma; por ejemplo, la mano del niño que *primero es movida* por la del maestro a escribir y *escriben después ambas al mismo tiempo*, o dos remeros que comienzan ambos a bogar independientemente uno de otro y llevan ambos la embarcación dependiendo uno de otro. En el primer caso, el concurso de Dios es *previo* [2] en cuanto al comienzo de la acción y es, además, simultáneo en la continuación de la misma. En el segundo caso, el concurso divino es sólo o meramente *simultáneo*.

Si esta acción y moción de Dios, en el concurso previo, se entiende sólo en la dirección de una acción buena individualmente indeterminada, a la manera como el viento impulsa mediante las velas a la nave en una dirección fija, pero no hacia un punto determinado, el concurso se llama *general* o *indiferente;* mas si la moción es a una acción concreta particularmente determinada, como el timonel dirige la nave a un puerto o punto determinado, el concurso recibe el nombre de *especial* o *previo determinado* [3].

Por último, si la moción divina es suficiente de suyo y por sí misma consigue de hecho el fin intentado al mover Dios a la criatura, el concurso divino se dice que es *eficaz por sí mismo* o *ab intrinseco;* si, por el contrario, el éxito y la eficacia de la moción divina se hacen depender intrínsecamente de algo distinto de la misma acción divina, es decir, de la aceptación y correspondencia contingentes de la criatura al ser movida, no porque la voluntad divina libérrimamente así lo quiera dejar al arbitrio de la criatura, sino porque se juzga tal dependencia indispensable para poder salvar la libertad humana, entonces se dice que el concurso divino no es eficaz *de suyo* o *ab intrinseco*, sino *ab extrinseco*.

[2] Está claro que tal prioridad no se puede entender en razón de tiempo, sino sólo en razón de naturaleza o de causalidad. En la doctrina tomista, esta prioridad de naturaleza existe siempre que la criatura obra positivamente, lo mismo en el comienzo que en la prosecución y en el remate o término de la acción, pues siempre Dios es causa del obrar entitativo creatural. En cambio, la acción de Dios y la acción entitativa de la criatura son siempre simultáneas en razón de tiempo, tanto en el comienzo como en la prosecución y el remate de la acción o término.

[3] Por concurso *general* no se entiende aquí el concurso que Dios presta a *todas* las criaturas y en *toda* acción y efecto de las mismas, sea cual fuere; tampoco se toma en contraposición al influjo *especial* que Dios dispensa a algunos seres racionales en el orden sobrenatural de la gracia; ni, finalmente, en el sentido de la providencia divina general, que responde a la voluntad antecedente de Dios, con la que Dios da sólo los medios *suficientes* para la acción completa de la criatura y el comienzo infaliblemente efectivo de tal acción; sino que se entiende en el sentido, ya explicado, de *no determinado* o *no singularmente específico* en cuanto a la acción y efecto que en concreto ha de producir la criatura bajo tal influjo de Dios. En conformidad con esto ha de entenderse asimismo el concurso *especial*. Por eso hemos dicho *general o indiferente* y *especial* o *previo determinado*.

Adelantando aquí una idea sólo como exposición conceptual, para prevenir una posible mala inteligencia respecto a esta última división del influjo o concurso divino dentro de un sector de doctrina netamente tomista, hemos de advertir que en el tomismo no cabe hablar de concurso divino simplemente no eficaz *ab extrinseco*. Respecto de Dios, sapientísimo, omnipotente y actualísimo, no cabe pensar en una acción simplemente ineficaz o indeterminada en sí misma. La acción de Dios es siempre eficaz y determinada. Pero si creen algunos tomistas que se puede hablar de una acción divina que, siendo siempre eficaz de suyo en cuanto a todo lo que Dios quiere y determina que lo sea, quede, sin embargo, *algo* en algún caso fuera de tal acción divina a lo que Dios *libérrimamente condiciona* el hacer o no hacer El todo lo que con verdadera voluntad antecedente quiere. Para comprender esto téngase en cuenta que en toda acción de la criatura, libre o no libre, se deben distinguir estos tres aspectos o etapas: *a)* el comienzo de la ación; *b)* su continuación o prosecución, y *c)* el coronamiento o término de la misma. Ahora bien, dicen estos autores que Dios puede mover la criatura libre a una acción intentando que la criatura ponga indefectible e incondicionalmente las tres etapas, y entonces las tres se consiguen indefectiblemente por parte de Dios y libremente por parte de la criatura, en virtud de tal moción; o puede Dios querer que la criatura ponga de este modo indefectible y libre sólo el aspecto primero o comienzo de la acción, dejando el éxito de las otras dos etapas, de la prosecución y del coronamiento, siempre a la virtud y eficacia de la misma divina acción, pero condicionando Dios mismo el éxito de su acción, en cuanto a estos últimos aspectos, al modo de reaccionar libremente la criatura, de tal modo que El haga o no haga la prosecución y el remate de la acción criatural según que la criatura quiera o no quiera secundar la acción divina.

Así, la acción de Dios siempre es eficaz en cuanto a lo que El quiere que lo sea y como El quiere que lo sea, por el mero hecho de quererlo, ya lo quiera en cuanto a todo o ya sólo en cuanto a algo, es decir, en cuanto a las tres etapas distinguidas o sólo en cuanto al comienzo de la acción de la criatura.

B) Opiniones diversas

Las diversas sentencias u opiniones sobre la naturaleza del influjo o concurso de la primera causa en el obrar de las causas segundas se reducen a afirmar o a negar algunos de los modos que se acaban de exponer. Hay, en efecto, quienes sólo admiten, como hecho, el concurso *mediato*, negando todos los demás modos [4]. Según esta sen-

[4] El primero que suele citarse como defensor de esta opinión es Durando (*In Sent.* 2 d.1 q.1), si bien él la defiende únicamente respecto al orden natural. Después de cuatro siglos de tanto escribir y disputar sobre el tema, vuelven hoy, no sin cierta lógica, algunos suarecianos, en las fluctuaciones e inconsistencia substanciales que caracterizan su sistema, a preferir esta sentencia que Suárez calificó de «próxima a herejía», equiparando extrínsecamente la sentencia contraria a dogma católico: «Haec sententia—escribe Suárez refiriéndose a la afirmación del concurso *inmedia-*

tencia, Dios daría a la criatura, al menos en el orden natural, *sólo* las potencias o facultades de obrar, sin tener ninguna otra intervención en las acciones que la criatura ejecuta con esas potencias o facultades de obrar.

Otros admiten, además del mediato, el concurso inmediato de Dios. Pero de éstos, unos, los llamados *agustinianos,* admiten sólo el concurso *moral,* negando el físico. De los que admiten el concurso físico, unos admiten sólo el concurso físico *puramente simultáneo,* rechazando el concurso previo [5]. De estos que rechazan el concurso previo divino, algunos lo rechazan en absoluto, es decir, todo concurso previo, como los molinistas puros, mientras que otros rechazan sólo el previo especial individualmente determinado, admitiendo sólo el *general* o *indiferente* [6].

Santo Tomás y los que comúnmente se entiende por tomistas han enseñado siempre, con sólo variaciones accidentales, la necesidad absoluta, para todas las acciones de las criaturas, del concurso o influjo divino *inmediato, físico, previo* y a la vez simultáneo, *especial* o *determinado* y eficaz *ab intrinseco.* Niega, pues, la escuela de Santo Tomás que para cualquier clase de acción creatural sea suficiente por parte de Dios el concurso mediato, o el concurso moral, o el concurso meramente simultáneo, o el concurso previo sólo general, y niega, además, incluso la posibilidad de un concurso divino no eficaz *ab intrinseco,* tal como lo quiere concebir la escuela molinista.

C) La tesis tomista

1. La tesis, por consiguiente, tomista puede formularse detalladamente del modo siguiente:

Dios, como Causa primera y universal de todo ser y de todo obrar, concurre a todas y cada una de las acciones positivas de las criaturas como causas segundas, pasando o elevando primeramente sus potencias operativas del estado o condición de potencialidad o indiferencia, en que se hallan antes de obrar, al estado o condición de

---

to—probatur ex communi consensu scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate ut de catholico dogmate» *(De concursu* l.1 c.4 n.1; *Disp. met.* d.22 s.1 n.6).

[5] Los nuevos defensores declarados de esta sentencia son J. Stuffler, S. I. *(Divi Thomae doctrina,* etc. [Insbruck 1923] p.30); L. Fuetscher, S. I. *(Akt und Potenz,* trad. por C. Ruiz Garrido [Madrid 1948] p.280); Iglesias, S. I. *(De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante,* Buena Prensa, Méjico 1946).

Otros, como, por ejemplo, I. Hellín, S. I. («Pensamiento» [1946] p.467-476), y Martínez del Campo *(Theol. Nat.* n.598), no se han atrevido a volver a esta sentencia, pero confiesan que «las razones de los que la defienden son atendibles y de peso». Era necesario presentar esta doctrina como de Santo Tomás, para poderla defender con mayor garantía de seguridad, y así se ha hecho. J. Donat, S. I., llega incluso a decir no sólo que «es incierto que Santo Tomás enseñe el concurso simultáneo (p.241), sino que «el Santo en ningún lugar se propone expresamente la cuestión del concurso inmediato, y ni le afirma ni le niega expresamente» *(Theodicea* [Barcelona 1944] p.242). Inexactamente, según nos consta de la mente del autor, se suele atribuir también esta sentencia al profundo pensador y teólogo contemporáneo J. B. Manya, canónigo-magistral de Tortosa, cuyo auténtico modo de pensar puede verse en su obra original *Theologumena...*

[6] Como primer defensor de esta tercera sentencia sistemáticamente, se suele citar a Luis de Molina, S. I. (1535-1600), del cual reciben su nombre el sistema del molinismo y los molinistas que le siguen. «Quo fit—dice Molina—ut concursus Dei generalis *non* sit influxus Dei *in causam secundam,* quasi illa *prius mota* agat, et producat suum effectum, sed sit influxus Dei immediate *cum causa in illius actionem et effectum»* *(Concordia* etc., q.14 a.13 disp.26 p.168-8).

[6] Defienden esta sentencia, entre otros, Billot, *De Deo Uno* q.14 th.22; Remer, *Theol. Nat.* l.3 c.3 a.6; Mattiussi, *Le XXIV Tesi* c.13, y algunos otros que pueden verse citados por Remer

obrar actualmente, en que se encuentran siempre que obran, y en el modo concreto y determinado en que obran; continuándose después, al obrar las criaturas, la misma acción divina, cada vez más intensa y perfecta, según lo requiere el acto, en forma de concurso o cooperación simultánea hasta el fin de la acción de la criatura.

Lejos de excluirse de este previo influjo universal divino las acciones libres de la voluntad humana, es preciso que se incluyan con mayor razón y necesidad, puesto que hay en la voluntad libre mayor indeterminación y potencialidad pasiva operativa y puesto que en el obrar de toda potencia libre se produce más entidad o ser que en el de todas las demás causas. Téngase siempre en cuenta que en la indeterminación y potencialidad pasiva operativa de toda potencia creada, mientras no obra, y en la producción del ser que se verifica en toda acción positiva de la criatura, funda apodícticamente el tomismo la necesidad metafísica del concurso previo o premoción física.

La formulación de la tesis hecha por Santo Tomás, de una manera algo extraña, a la que luego aludiremos al tratar de dilucidar la mente del Santo en esta cuestion, es un caso típico del estilo tajante, conciso y categórico del santo Doctor. Es, textualmente, la siguiente: "Así Dios es causa de *toda acción (cuiuslibet actionis): a)* en cuanto da la facultad de obrar, y *b)* en cuanto la conserva, y *c)* en cuanto la *aplica* a obrar, y *d)* en cuanto en virtud suya obra toda otra virtud. Y si a todo esto añadimos que Dios se identifica con su propia potencia de obrar y que está dentro de cada una de las cosas, no como parte constitutiva de éstas, sino como conservador de las mismas en el ser, síguese que El obra inmediatamente *en todo el que obra,* sin excluir el obrar de la *voluntad* y de la naturaleza" [7]. Es evidente que esta moción, tal como la describe Santo Tomás, es una verdadera *premoción física.* Cualquiera que lea el artículo, verá la imposibilidad de referir la conclusión del Santo a una simple *moción moral.* En la exposición y prueba de la tesis se ha preocupado el Santo de distinguir bien entre ambas mociones, como para no dejar lugar a duda sobre el contenido de la conclusión.

Lo más esencial, pues, y característico de la tesis tomista es que Dios *aplica* a obrar toda potencia creada, sin excluir la voluntad libre, *moviéndola* y elevándola *eficientemente* del estado de poder obrar al de obrar de hecho, y continuando después obrando con la criatura la acción que ésta produce verdaderamente con sus propias potencias operativas.

Esta premoción física, activamente considerada, es la acción misma de Dios, que se identifica con la divina substancia [8] en cuanto produce en la criatura no el obrar de ésta propiamente, que es efecto activo propio de la criatura y de Dios a la vez, sino el que la criatura obre de hecho, en lo cual, como dice Santo Tomás *(De pot.* q.3 a.7

---

[7] «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit...; sequitur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae» *(De pot.* q.3 a.7).

[8] No debe olvidarse nunca esto, para no dar demasiado valor argüitivo a las dificultades que necesariamente han de surgir al tratar de comprender la moción divina y de armonizarla con la libertad creada, como si la moción divina fuese perfectamente comprensible o unívoca con cualquier moción creada. Cualquier acción de Dios es tan incomprensible y análoga respecto a las acciones de las criaturas como lo es la substancia misma o el ser mismo de Dios.

ad 3), Dios solo es activo y la criatura es totalmente pasiva. ("In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura").

Pasivamente considerada, la premoción divina es una entidad o forma de carácter *vial* terminativamente producida por Dios, que se recibe y se tiene por las causas segundas *sólo* en el tránsito de éstas del poder obrar al obrar de hecho, y que, como acabamos de decir, es causa de la actualidad del obrar creatural. Semejante forma o acto vial es convenientemente llamado por la escuela benedictina "acto segundo *causal*", puesto que en realidad no es ni el acto primero o virtual, que es la potencia de obrar, ni el acto segundo o formal, que es la operacion, sino que es algo medio entre ambos, algo que los une y causa de diverso modo la actualidad de uno y de otro; es el *proceder* el acto segundo u operación del acto primero o facultad de obrar.

Para distinguir, pues, esta moción divina del concurso meramente simultáneo, conviene notar los siguientes puntos, que separan contradictoriamente las sentencias que defienden la premoción o el concurso [9]:

LA CAUSA PRIMERA

A) *En la sentencia tomista:*	B) *En la sentencia molinista:*
1) Influye física e inmediatamente en las mismas causas segundas, a la vez que en sus acciones y efectos;	1) No influye inmediatamente en las causas, sino sólo en sus acciones y efectos [10];
2) hace *previamente* que obren las causas segundas y obra después con ellas;	2) no hace físicamente que obren las causas, sino que solamente obra así con ellas, al menos con las libres;
3) obra físicamente como motor y guía del obrar de las causas;	3) obra físicamente sólo como cooperadora y concausa [11];
4) obra con las causas segundas como sirviéndose de ellas;	4) obra más bien como asociada por las causas segundas;
5) *aplica* las causas a su acción poniéndolas en acto de obrar;	5) es más bien como utilizada por las causas libres.
6) hace: *a)* por sí sola que las causas segundas obren, causando en ellas el ejercicio o actualidad de la acción, y *b)* causa con ellas la acción y el efecto de las mismas.	6) inmediatamente sólo causa con las causas segundas la acción y efecto de las mismas.

[9] Es de capital importancia advertir esto y notar bien estos puntos de divergencia hoy que los modos de hablar de muchos defensores del mero concurso simultáneo parecen tender a producir cierto confusionismo al adoptar y usar con distinto sentido una terminología netamente premocionista.—Así, por ejemplo, J. Donat, S. I., en su *Theodicea*, admite que «la causa creada no contiene eminente ni formalmente la acción y el efecto que produce y, por tanto, no puede ser causa adecuada de ellos, pues produciría ella más perfección que tiene y un efecto superior a sí» (p.242); que «el concurso activo divino es anterior en naturaleza a la acción creada, por cuanto es causa de la misma» (p.244); que «la criatura es aplicada a obrar por el concurso simultáneo» (p.250); que «la causa segunda no obra sino movida por el concurso simultáneo, el cual puede llamarse *moción*» (ibid.); que «la causa segunda obra como instrumento de Dios» (p.244). Como todo este influjo o concurso, según el contexto manifiesto del autor, es físico y en la nomenclatura común no se concibe un instrumento que obre sin ser movido, no es fácil comprender con qué lógica rechaza el autor la premoción física con tanto horror en la tesis 39 de su *Teodicea*.

[10] «Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius nota agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum» (*Concordia* q.14 a.13 disp.26, ed. Rabeneck, p.165 [24]).

[11] «... non secus ac, cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium» (ibid., p.170 [27]).

La oposición de sentido, aunque no siempre de palabras, entre los que defienden el concurso meramente simultáneo y los que enseñan la moción divina previa es bien manifiesta. En este supuesto sentido de cada una de ellas es como deben defenderse o refutarse una u otra sentencia.

2. Uso y sentido de la nomenclatura "predeterminación" y "premoción físicas"

En un intento de precisar bien su sentencia y de hacerla inconfundible con otras sentencias afines, a veces, en la terminología, los tomistas han usado frecuentemente palabras duras que, al ser entendidas por otros distintamente de como ellos las usaban, han resultado desfavorables para el sistema tomista. Algunos tomistas, atendiendo sólo al sentido que en su mente tenían dichas palabras y seguros de la objetividad del contenido de las mismas, parecen haberse regocijado en recalcar e insistir cándidamente en el uso de tales palabras, mientras que otros autores, ajenos al tomismo, han explotado la odiosidad material de tales palabras, fingiendo entenderlas ellos y haciéndolas entender a otros en un sentido peyorativo que no tienen en la mente de los tomistas. Tales son, por ejemplo, las palabras *determinación, predeterminación física, premoción física*. No se ha precisado el origen histórico de las dos últimas. Pero es cierto que no aparecen en los tomistas hasta varios lustros después de las primeras discusiones acres en el siglo XVI. Y parece también cierto que su acuñación no es del campo tomista, sino de fuera [12].

El auténtico sentido de la dura nomenclatura *predeterminación física* y *premoción física*, en la mente de los tomistas, no es el de andar Dios a empellones físicamente irresistibles con la voluntad libre, como descaradamente lo presentan a veces algunos autores, sino que significa el obrar *íntimo y sólo posible a Dios* por el que la criatura libre, siempre que obra, es previamente movida por el entendimiento y la voluntad efectiva de Dios, no en razón de sola causalidad final, sino en razón de causalidad eficiente *real y eficazmente* (=físicamente), dejándolo todo lo perfecto que puede ser la libertad humana o creada. El efecto de esta moción divina es para los tomistas tan infalible como si dependiese de causas necesarias y, a la vez, tan contingente o libre como si de sola la voluntad libre dependiese. Este es el verdadero sentido de toda predeterminación o premoción física tomista. Es curioso que el propio Báñez, a quien tan corriente como inexactamente se da en algunos sectores la paternidad de estas expresiones, escribiese en un manuscrito que se conserva en Roma: "Mas por cuanto

[12] El lector interesado puede ver algo sobre estos orígenes en la obra del P. V. CARRO, O. P., *El Maestro Pedro de Soto, O. P., y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* (Madrid 1950) t.2 c.6 n.3 p.630-640; y en P. SYNAVE, O. P., *S. Thomas d'Aquin et la prédétermination non necessitante:* Revue Thomiste, 32 (1927) 240-249; M. J. CONGAR, O. P., «*Prae determinare*» *et* «*Prae determinatio*» *chez S. Thomas:* Revue des Sc. Phil. et Théol. 23 (1934) 363-371.

aquella palabra *determinar* tiene alguna obscuridad, *siempre he usado yo de la palabra deliberar*" [13].

El tomista, pues, no tiene por qué hacer reparo en afirmar la determinación *ad unum* de la criatura libre bajo la moción divina; pero con la condición de que se entienda tal determinación por parte del sujeto, al que la moción divina quita la indiferencia o indeterminación potencial privativa de acto; y no por parte del objeto, sobre el cual la voluntad conserva, o más bien recibe, por la moción perfecto dominio de terminación objetiva. Dios, ciertamente, no mueve a la voluntad, ni puede moverla, a un acto abstracto, o en común, o indeterminado, sino que la mueve, y tiene que moverla, siempre que ésta obra, en virtud de los principios metafísicos y de los hechos de filosofía natural, a un acto singular, individualizado, *determinadísimo* hasta el último detalle de entidad física y de bondad moral, *ad unum*, en todo el rigor de la palabra. Pero nótese que, al mover Dios así la voluntad, la mueve y la determina a que ella se mueva terminativamente y se determine de este modo a sí misma, como repite tantas veces Santo Tomás [14]. Dios mueve *causalmente;* la voluntad es la que se mueve *formalmente;* la una es determinación *causal*, es decir, determinativa del sujeto del acto humano; la otra es determinación *formal*, por la cual la voluntad libre se determina a sí misma objetiva o terminativamente; algo así como Dios es el determinante causal de la vivificación del cuerpo por el alma al crear e infundir ésta, mientras que el alma es el determinante formal de tal vivificación. Por eso hemos llamado anteriormente, con la escuela benedictina, a la moción divina activamente considerada "acto causal", es decir, algo que no es ni el acto primero o virtual (que es la potencia de obrar) ni el acto segundo o formal (que es la operación actual de la criatura), sino algo intermedio que une los dos, haciendo que la voluntad libre ponga realmente con su potencia libre su acto productivo del efecto final.

D) Las pruebas de la tesis tomista

Tres géneros de argumentos o pruebas se pueden aducir para demostrar apodícticamente la moción divina tal como es ésta afirmada por la tesis tomista. Unas, directas, tomadas de las exigencias lógico-metafísicas de las cuatro causas de la misma moción divina. Otras, indirectas, a base de los inconvenientes que inevitablemente lleva consigo el mero concurso simultáneo. Y otras, en fin, extrínsecas o de autoridad.

1. Pruebas directas de la moción divina por sus cuatro causas

Antes de entrar en la formulación y exposición de estas pruebas vamos a exponer el hecho existencial y los principios de carácter metafísico en que se fundan.

---

[13] *Opuscula varia de Auxiliis*. Arch. Gen. Ord. Praed., sign.XIV 144.

[14] «Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod, seipsum movet, et sic non repugnat libertati quod Deus est causa liberi arbitrii» *(De malo* q.3 a.2 ad 4).

a) Carácter del obrar de las causas segundas

No nos referimos aquí al aspecto formalmente existencial del obrar de las criaturas, es decir, a que obren o no obren, que es la cuestión del ocasionalismo [15], sino al aspecto esencial de tal hecho, o sea, a la índole o naturaleza de todo obrar creatural.

El hecho, bajo este aspecto, es el siguiente: *a)* toda criatura, al obrar, pasa siempre del estado de potencialidad al estado de actualidad, del sólo poder obrar, que es no obrar actual, al obrar; *b)* hay en todo obrar actual creatural *algo real* que no se encuentra ni formal ni eminentemente en el solo poder obrar de las criaturas; *c)* en todo obrar de la criatura, a diferencia de lo que sucede en Dios [16], se produce siempre terminativamente *algo de ser, un ser nuevo*, que no existía antes de tal obrar, y que es: *a)* el obrar mismo, y *b)* el término o efecto de la acción creatural.

No es preciso insistir ahora sobre estos tres puntos, que, en sí mismos, creemos nadie ha de negar [17]. No obstante, se esclarecerán más adelante al utilizar este hecho como premisa menor de alguna de las pruebas.

b) Principios metafísicos de solución

Principio primero: *Quidquid movetur, ab alio movetur*. Principio universal, que en castellano equivale a "el que es movido, es movido por otro", o "el que recibe, recibe de otro", o también a "nadie da, ni a sí ni a otro, lo que él mismo no tiene". Principio tan elemental como metafísico, o mejor, tan metafísico como elemental. En la página 775 de este volumen queda expuesto el significado aristotélico-tomista de las palabras *mover* y *ser movido*. *Mover* es todo acto de hacer pasar a un sujeto de poder ser o estar a ser o estar de hecho; de poder tener, a tener; de poder hacer, a hacer cualquier cosa, sea material o inmaterialmente. *Ser movido* significa esto mismo en sentido pasivo.

Entendidos así los términos y teniendo presente que todo el que es realmente movido recibe algo real que no tenía, fácilmente se verá, por una parte, la equivalencia entre la formulación latina del principio y la traducción que de ella hemos hecho en español, y por otra parte, la verdad evidente e innegable del principio así formulado.

Ante la fuerza lógica, avasalladora, de principio universal tan incuestionable y tan constatado por los hechos de experiencia cotidiana, que basta por sí solo para evidenciar la necesidad de la premoción física y la insuficiencia del concurso meramente simultáneo,

---

[15] Santo Tomás pone como preámbulo del célebre artículo que comentamos (I q.105 a.5) la refutación o exclusión del ocasionalismo como extremo opuesto, en algún sentido, al mero concurso simultáneo, para sentar su tesis, media entre ambos. En la tesis tomista se ha de salvar que las causas segundas obran verdaderamente y, a la vez, que no pueden pasar a obrar por sí solas.

[16] «Potentia Dei semper est coniuncta operationi, sed operatio non semper est coniuncta effectui» *(De pot.* q.1 a.1 ad 8). En el obrar creatural sucede lo contrario: la potencia no siempre está unida al acto; mas al acto de obrar se sigue siempre terminativamente el efecto correspondiente.

[17] Hacemos esta afirmación a pesar del sentido, para nosotros incomprensible dentro de un marco escolástico, que puedan tener las siguientes palabras de un autor contemporáneo: «Causa activa per transitum ad actum agendi non mutatur... quia in potentia activa transitus de potentia ad actum est actio; iam vero actio non est in agente, quia actio est dependentia, et dependentia est in re dependente, quae est effectus, sed non in eo a quo res dependent, quod est causa» (I. Hellín, S. I. *Theologia Naturalis* n.233).

ha habido quienes, para no verse forzados a admitir sus ineludibles consecuencias, optaron por tratar de desnaturalizar y desvirtuar con una nueva formulación el principio tal vez más trascendental y de mayor uso de Santo Tomás. Hecho este cambio de formulación, a la formulación antigua y tradicional se la ha calificado de *sistemática,* es decir, que no tiene valor más que según los conceptos de un sistema particular, en este caso el sistema aristotélico-tomista.

Tal vez no se ha reparado en que, al tratar de desvirtuar de este modo dicho principio, se ha procedido de manera semejante a como procedió Kant al ver que su sistema y el principio de causalidad no podían subsistir ambos simultáneamente. En ambos casos, en lugar de reexaminar los respectivos sistemas y reformarlos, si era preciso, conformándolos a indubitables principios universales y universalmente aceptados, se ha preferido desnaturalizar los principios para acomodarlos a los respectivos sistemas.

La nueva formulación que se hizo del principio fué ésta: "Quidquid movetur, ab alio *etiam movetur*", queriendo que, hecha esta innovación, el significado del principio sea el siguiente: "Todo lo que es movido, es movido o solamente por otro o, al menos, *también* por otro", con lo cual el principio no excluiría el que una cosa, es decir, la voluntad libre, pueda moverse a sí misma como causa primera de su moción pasiva. Se recurre frecuentemente, para legitimar tal restricción o limitación del principio, a lo que se llama *acto virtual* o potencia operativa, es decir, a un acto que se supone tiene virtualmente capacidad activa para producir o causar algo *que es más* que él, o sea, el acto formal de obrar.

A los que para rechazar la tesis tomista se acogen al subterfugio de esta nueva formulación del principio, se les puede preguntar si el acto segundo o formal, que es la operación actual, es o no más que el acto virtual, y si hay o no en todo acto formal algo positivo real que no tiene el acto primero o virtual, que es la potencia activa de obrar. Si se responde que no, se debe admitir que no hay entre ambos actos ninguna distinción real, en cuyo caso la criatura nunca está en acto primero sin estar al mismo tiempo y realmente en acto segundo, lo cual es propio de Dios. Mas si se dice que en el acto segundo o formal hay algo real que no hay en el virtual, de ningún modo podrá ser el acto virtual suficiente para producir el acto formal, a menos que se admita que alguien puede dar lo que realmente no tiene ni es en sí, o que lo más pueda venir de lo menos, lo mayor de lo menor.

Contra la conclusión de este dilema pudiera objetarse que el alma humana es sólo virtualmente vegetativa o sensitiva y que Dios se dice que es sólo virtualmente todas las cosas que no son El, y, sin embargo, de Dios proceden actualmente todas las cosas creadas, y el alma racional produce también actualmente con su sola virtualidad vegetativa y sensitiva las acciones vegetativas y sensitivas del hombre.

Pero adviértase que hay dos modos de tener o de ser algo virtualmente. A veces se posee virtualmente un acto de un modo completo y perfecto, al ser o poseer formalmente una forma superior en la que va incluído de modo *eminente* el acto virtual: tal es el caso del alma humana, del ángel y de Dios, que poseen *virtualmente* las perfecciones entitativas de sus respectivos seres inferiores de un modo incluso más perfecto que las poseen *formalmente* dichos seres inferiores.

Otras veces se tiene o se es el acto virtualmente de un modo *incompleto e imperfecto;* tal es el caso de todas las potencias creadas mientras están en el estado de mera potencialidad activa. Se comprende que mientras en el primer caso no hay ninguna potencialidad pasiva que para obrar necesite completarse en su género con otra potencialidad activa, sí la hay en el segundo caso, que, como hemos dicho, se da en todas las potencias creadas operativas en tanto que están desprovistas de propio acto formal, que es la operación. Son potencias, o facultades operativas *en potencia,* que equivale a ser operativo-pasivas.

Respecto al carácter *sistemático* que algunos contemporáneos quieren atribuir al principio en su formulación corriente, para desojarlo de su valor universal, no deja de ser extraño que tal formulación tradicional haya sido de carácter universal por tantos siglos, desde Aristóteles hasta el final del siglo XVI, y que al aparecer el nuevo sistema del molinismo, al cual no se adaptaba el principio, y al cambiar éste para adaptarlo a dicho sistema, pasase automáticamente la nueva formulación a ser la auténtica y verdadera, y la antigua sólo tuviese valor según los conceptos de un determinado sistema y, en consecuencia, sólo dentro de tal sistema.

Los principios, como las cosas, no son ni se hacen objetivamente, porque se afirmen, aunque se afirmen por muchos y repetidamente a intervalos bien calculados, a estilo de las consignas políticas en esta época nuestra de *ismos* y de *slogans.* Con esto podrán tales principios llegar a aceptarse, a estar en la mente de algunos o de muchos a fuerza de repetirse, pero no llegarán nunca a ser o dejar de ser en sí mismos. No hay más *fiat* efectivo que el divino. Para cualquiera que entienda los términos del gran principio tomista, será éste siempre evidente en sí mismo, analítico y universal, tal como desde Aristóteles hasta nuestros días se viene formulando.

PRINCIPIO SEGUNDO: *Omne agens agit propter formam,* o también: *Operari sequitur esse:* "El obrar sigue al ser"; "Todo agente obra por una forma y según ella". Cada ser obra según lo que es y como es, y nunca más de lo que es ni más de como es. El obrar nunca puede superar al ser del agente, ni en cuanto a la substancia ni en cuanto al modo. Todo efecto procede de su acción causativa; ésta procede de la potencia operativa, la cual procede, a su vez, de la naturaleza o forma del supuesto o ser que obra [18]. Por tanto, es preciso que el efecto, la acción y la potencia estén precontenidos formal o eminentemente en el ser de que proceden, sin que sea posible que de ningún modo le excedan o rebasen. Cual sea, pues, el ser, tal será, a lo sumo, el obrar. Si el ser es esencialmente *segundo, contingente* y por *participación,* el obrar ha de ser también esencialmente, y, por tanto, siempre, *segundo, contingente* y *por participación.*

"Obrar esencialmente *segundo*" quiere decir que, como el ser esencialmente segundo no comienza ni se da en ningún instante sin otro ser anterior que primero le cause y conserve, así el "obrar esencial-

[18] Esto se cumple con todo rigor lo mismo en Dios que en las criaturas; si bien en Dios no hay más distinción real y procedencia estricta que entre El y las criaturas, pues en El «la potencia no se denomina principio por orden a la acción, sino por orden a la cosa hecha»: «Potentia in Deo non dicitur sicut principium actus, sed sicut principium facti» *(Cont. Gent.* 2,10). En Dios nunca está la potencia sin el acto, aunque sí el acto sin el efecto: «Potentia in Deo semper est coniuncta operationi, sed operatio non semper est coniuncta effectui» *(De pot.* q.1 a.1 ad 8).

mente segundo" no puede comenzar ni continuarse en ningún instante sin otro obrar anterior que lo comience y lo sostenga en el ser mientras es. A la creación y conservación, indispensables en la línea del ser segundo, corresponden, con la misma necesidad metafísica, el comienzo y continuación pasivos en la línea del obrar; y como la creación y conservación positivamente directa no las puede hacer más que la Causa primera, así sucede con el comienzo y la continuación del obrar. Tal comienzo y continuación del obrar se hacen, respectivamente, por el concurso previo y el simultáneo divinos.

Esta dependencia y necesidad, por ser esenciales respecto del ser creado, no hay razón para exigirlas y suponerlas solamente respecto al acto primero operativo, o sea a la facultad de obrar, sino que con igual o con mayor razón se han de exigir y suponer respecto al acto segundo o formal, que es el obrar.

En algún sentido, este principio es una consecuencia del anterior. Efectivamente, si nadie da lo que él mismo no es o no tiene, cada uno obrará (que es dar) según lo que es o tiene. Y así, el obrar seguirá siempre al ser y será conforme a él.

Por eso el principio "omne agens agit propter formam" no exigiría el concurso divino previo si realmente la esencia se identificase con la existencia en los seres creados. En esta hipótesis, toda forma precontendría en sí la perfección esencial y *existencial* que el efecto ha de recibir. En el caso contrario, la determinación y especificación *esenciales* de los efectos de las causas segundas se han de atribuir a sus propias causas; pero el ser determinados y específicos *existencialmente* no puede venir sino de la causa primera o ser subsistente. Esto mismo soluciona la dificultad que contra la tesis tomista se toma a veces del siguiente texto de Santo Tomás: "Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo eius similitudinem imitatur effectus" *(De pot.* q.1 a.4 ad 3).

PRINCIPIO TERCERO: A modo de principio de tipo existencial y como obvia conclusión de los dos principios anteriores, se formula la siguiente proposición: *Quidquid est, a Deo est;* es decir, todo lo que es ser positivo, de cualquier modo que lo sea, necesariamente ha de proceder de Dios y ser causado inmediatamente por Dios [19].

Si cada agente obra según lo que es y ninguno puede producir más de lo que es, y no siendo las criaturas por su esencia o forma de ser sino "poder ser", y no "*todo* poder ser", sino sólo "*tal* poder ser", restringido a las notas específicas e individuales a que se limita la esencia de cada una de ellas, es obvio que ninguna puede producir sino, a lo sumo, la *taleidad* del ser particular, es decir, tal ser particular, no en cuanto *ser,* sino en cuanto *tal* ser. Es, pues, necesario que algún otro agente produzca la razón de ser, siempre que se produce u origina cualquier ser. Este agente no puede ser otro que Dios, que es el único cuya forma o esencia es el ser, y el único que precontiene en sí eminentemente todas las razones de ser genéricas, específicas e individuales.

Esta es la razón, primeramente, de que sólo Dios pueda crear: porque en la creación, aunque se produce siempre *tal ser,* lo propio de ella es producir el ser en cuanto *ser,* no en cuanto *tal* ser (que, en contraposición, es lo característico de la generación).

[19] «Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse» (1 q.44 a.1)

Es, además, la razón de que en toda producción, sea cual fuere, parcial o total, generación o creación, haya de intervenir siempre Dios como Causa primera e inmediata, puesto que en toda producción verdadera se origina siempre o el ser simplemente o tal *ser.*

Ninguna causa o agente creado pasa estrictamente de producir al *fieri* o el hacerse de sus efectos, que será siempre de su misma naturaleza específica e individual, como una proyección real y positiva de la naturaleza misma del agente. Y por eso, todos los efectos de las causas creadas son siempre unívocos, aunque, entitativamente considerados, éstos no sean de la misma naturaleza específica de sus causas, fuera del caso de la generación estricta de los vivientes. El carpintero, por ejemplo, y lo mismo cualquier otro agente creado, no hace más que *unir de tal modo* la forma y la materia, de cuya unión resulta la mesa o el ser que se dicen producir, sacando la forma de la materia misma preexistente. Aun en el caso de la generación estricta de los vivientes, el generante no hace más que ser causa de que tal materia, ya existente, adquiera tal forma, ya salga esta forma de tal materia por la acción del generante o ya sea creada por Dios consecuentemente a la acción generativa del hombre y a la disposición que mediante esta acción hace el generante en la materia, si se trata del alma humana [20].

Nos hemos extendido en la exposición de estos principios para que aparezca, por una parte, la verdadera naturaleza de toda la causalidad eficiente creada y para que se vea claro, por otra, cómo "el ser es efecto propio y exclusivo de Dios [21], y, por consiguiente, que, dondequiera que haya verdadera producción de ser, allí ha de intervenir inmediatamente, por necesidad, su causa *propia,* que es Dios, sin la cual no puede producirse ningún efecto.

c) De las cuatro causas de la moción divina

Sabido es que todo el ser de un efecto le viene de sus cuatro causas, sin que pueda nunca tener más entidad que la que éstas le comuniquen. Del examen, pues, de las cuatro causas de la moción divina se puede deducir todo el ser y necesidad de la misma, según lo que de aquéllas se deduzca.

Estas cuatro causas son: *a)* la *causa eficiente* de la moción divina es Dios, que mueve a las criaturas, o mejor, a las potencias operativas de éstas en estado de potencialidad, pasándolas a obrar o al estado de actualidad; *b)* la *causa material* es la criatura o potencia que es movida; *c)* la *causa formal* es aquello que intrínsecamente constituye el tránsito o paso del estado de potencialidad al de actualidad, que antes hemos llamado "el proceder la acción", y *d)* la *causa final* es el efecto o ser que es producido al obrar actualmente la criatura, es decir, la actualidad de la acción misma y el término o efecto de ésta.

[20] Esto no es obstáculo para que los agentes creados se digan y sean verdaderas causas de sus efectos; pues el «ser» es término y consecuencia natural del *fieri,* o de la disposición que ellos hacen directamente. «El hombre—dice Santo Tomás—engendra semejante a sí en cuanto por la virtud de su substancia seminal se dispone la materia para recibir el alma humana» (1 q.118 a.2 ad 4).

[21] «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus Dei» (1 q.8 a.1). «Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi si habeat esse causatum... Illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem» (1 q.3 a.3).

Supuestos ya el hecho y los principios que anteriormente hemos expuesto, no es preciso insistir mucho para hacer ver cómo sale lógicamente de la conjugación de uno y otros la conclusión apodíctica de la moción divina bajo los cuatro aspectos de sus cuatro causas. No creemos que sea necesario sino formular escuetamente tales argumentos.

Repetimos que nadie niega ni puede racionalmente negar, por separado, ninguno de los principios ni los hechos existenciales con los cuales se confeccionan tales pruebas. Por eso, repetimos también que tanto los que han tratado de desnaturalizar y desvirtuar tales principios, como Stuffler, y los que con él han optado por volver a la negación de todo influjo o concurso inmediato de Dios, nos parecen más lógicos que los que, manteniendo tales principios, siguen defendiendo el solo concurso simultáneo.

Efectivamente, si Dios ha de causar inmediatamente todo el ser causado, no se puede dejar de admitir, en virtud de los principios precedentes y sin echar la lógica por la borda, que Dios ha de causar la entidad o ser de la determinación y actuación de la causa indeterminada y en estado de potencialidad; mayormente si se trata de la voluntad libre, precisamente por haber en ésta más indeterminación y potencialidad, que es más carencia de ser actual. O se niegan, pues, los principios y el concurso inmediato de Dios, o no parece que sea posible no admitir el concurso previo divino.

d) Formulación de los cuatro argumentos directos

1.º *Causa final de la premoción física: producción de la acción y del efecto real de ésta.*—Dondequiera que se produce el ser, allí ha de intervenir Dios inmediatamente como Causa superior, primera y universal. Mas siempre que la criatura obra se produce algún ser [22]. Luego en toda acción de la criatura, o causa segunda, ha de intervenir Dios inmediatamente como Causa primera universal y superior.

La premisa mayor es la afirmación incuestionable que ya hemos explicado en el tercer principio, a saber: que el ser es efecto propio de Dios y que Dios es la causa propia del ser. La consecuencia y la conclusión del argumento se fundan en la prioridad del ser respecto a la *taleidad* del ser y en la prioridad necesaria del obrar de la causa primera respecto al obrar de la causa segunda. Podrán algunos tratar de evadir la fuerza de este argumento acudiendo al cómodo expediente de *afirmar* que todo lo que en este argumento y en los demás hay que salvar, se puede salvar sin necesidad de la premoción física. Pero, si es tan fácil el afirmarlo, no lo es tanto el probarlo. La insubstancialidad de la afirmación en los manuales que la hacen es bien patente a cualquier sincero lector.

2.º *Dios, causa eficiente de la moción divina.*—La condición de ser Dios el único ser por esencia lleva consigo la exigencia absoluta de la universalidad de su causalidad inmediata en orden al obrar causado, como la lleva también en orden al ser causado. Mas todo el obrar de las criaturas es obrar segundo y causado, como lo es el ser de las mismas. Luego la condición de Dios como ser único y soberano por esencia exige la universalidad de su causalidad inmediata respecto de todo el obrar de las criaturas o causas segundas.

[22] «Omne enim operans est aliquo modo causa essendi; vel secundum esse substantiae vel secundum esse accidentale» (*Cont. Gent.* 3,57).

La premisa mayor del silogismo es el segundo principio que antes hemos enunciado y explicado. Si sólo Dios tiene por esencia o forma la actualidad del ser en cuanto ser, y todo agente ha de obrar por una forma según la cual es, Dios, y sólo Dios, ha de ser la causa primera de todo ser y obrar, puesto que sólo El es actual y esencialmente todo el ser y todo el obrar, porque el obrar mismo de las criaturas es un modo o forma de ser.

De esta conclusión no se pueden excluir la acción misma pecaminosa y el obrar de la criatura al producir su autodeterminación (según ya hemos explicado), aunque ello no deje de presentar las dificultades de que hablaremos más adelante. "Cum actio etiam peccati—dice Santo Tomás—sit ens quoddam... sequeretur si *actiones* peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis" [23]. "Siendo incluso la acción pecaminosa un modo de ser, si tales acciones no procediesen de Dios se seguiría que algún ser positivo no procedería de Dios, y en tal caso Dios dejaría de ser la causa universal de todos los seres, lo cual es contra la naturaleza y perfección del primer ser".

3.º *Causas material y formal de la premoción física: la potencialidad creatural de obrar y el tránsito de ésta a la actualidad.*—La causa segunda no puede obrar sin ser previamente movida por la Causa primera. Luego siempre que la causa segunda obra, es previamente movida por Dios.—La causa segunda para pasar a obrar: *a)* necesita recibir algo real, y *b)* esto sólo la Causa primera lo tiene y se lo puede comunicar.

Que necesite recibir algo real, está claro por la distinción real que es preciso admitir entre el acto primero, o virtual, que es la potencia de obrar, y el acto segundo o formal, que es la operación misma. Que sólo de Dios pueda recibir la criatura lo que necesita para obrar, se deduce también con evidencia de que sólo la Causa primera posee con eminencia el obrar individual de cada una de las causas particulares o segundas.

Esta realidad recibida, indispensable, que necesita la causa segunda para obrar, es el nexo del acto primero con el segundo; es aquello mediante lo cual es elevada la criatura del acto virtual al formal; es una entidad *vial* que, naturalmente, sólo la tiene la criatura bajo esa forma en el tránsito de uno al otro acto, del acto primero al acto segundo, del estado de potencialidad al de actualidad. En recibir esto la criatura es en lo que consiste la premoción física pasivamente considerada.

Esta insuficiencia del acto virtual sólo para obrar la expresa categóricamente Santo Tomás del siguiente modo: *Quantum cumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo* (1-2 q.109 a.1): "Todo lo perfecto que se quiera suponer a cualquier naturaleza corporal o espiritual, jamás podrá ésta ejecutar alguna de sus acciones sin ser movida por Dios".

Tan esencial como es a la criatura *ser y existir por participación*, o sea, ser ente potencial, o actual *segundo*, le es ser *causa por par-*

[23] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.2.

ticipación, que es ser causa segunda: nunca la criatura en su línea de obrar se rebasará a sí misma en su línea de ser. Y de ahí que, como no puede la criatura comenzar a ser ni continuar existiendo por un solo instante sin la creación y conservación divinas, así tampoco puede ni comenzar a obrar ni continuar su operación por un solo instante sin recibir de Dios el comienzo y la continuación de su obrar por la moción previa y por el concurso simultáneo de su primera causa, que es Dios.

Lo más a que puede llegar la criatura en la línea de obrar es a ser: *a*) causa; *b*) eficiente; *c*) principal; *d*) segunda. De esto no puede pasar. Jamás en lo positivo podrá llegar a causa primera. Pues, como no puede ser ni causa, ni eficiente, ni principal, sin tener actualmente el constitutivo formal de cada una de estas tres modalidades esenciales de ser, así tampoco puede ser causa *segunda* sin tener actualmente el constitutivo formal de esta modalidad, el cual consiste en obrar por el impulso efectivo de otra causa y después, por tanto, de ella. No es suficiente para salvar el carácter o condición de causa segunda que se tenga recibido o de otro el acto primero o facultad de obrar; esto bastaría para que la causa fuese segunda en cuanto al acto primero operativo, pero no para que lo sea en cuanto al acto segundo o formal, que es más principal.

Véase cómo expone esto Santo Tomás, saliendo al paso de los que creían que es suficiente con que la voluntad humana tenga su ser recibido de Dios para no tener ya nunca carácter de primer principio.

"Sed hoc videtur inconveniens ut quod a se esse non habet, a se agere possit, cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod *virtus* et *operatio* ab alio sit. Et praeterea... non posset vitari quin esset primum agens, *si eius actio* in aliquod prius agens non reduceretur sicut in causam": "Parece imposible que aquello que no tiene el ser por sí sea capaz de obrar por sí solo, cuando ni siquiera puede permanecer por sí solo en la existencia lo que no es por sí. Toda virtud o potencia dimana de la esencia, y, a su vez, toda operación viene de la potencia operativa; de aquí la necesidad de que todo agente cuya esencia es otro, su virtud operativa y su operación sean igualmente por otro. Por otra parte... resultaría inevitable que no tuviera carácter de *causa primera* ese agente *cuya acción* no se redujese a la acción de otro agente previo como causa" [24].

Si causa—escribe Suárez—*pendet a Deo in esse; ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti quo fit* [25]: "Si en su ser depende la causa de Dios, también depende su efecto, pues ambos son igualmente seres por participación; luego como la causa depende en el instante en que obra, así el efecto en el instante en que es producido".

No sabemos si al escribir tales palabras pensaría el autor en la determinación de la criatura libre, que es un ente y un efecto por participación como otro cualquiera.

---

[24] *In Sent.* 2 d.37 q.2 a.2.
[25] *Disp. met.* 22 s.1 n.7.

e) La potencia que no sería potencia

Se dice que, según esto, la potencia de obrar creada es una potencia que no sería potencia, puesto que *puede obrar,* que es ser potencia, y no puede obrar *por sí sola,* que es no ser de suyo potencia.

Se podría decir igualmente que, si la potencia en el sentido tomista es potencia por suposición y no es potencia en realidad, por necesitar ser movida previamente por otro para obrar, la potencia en el sentido del concurso meramente simultáneo es también una potencia que no es potencia, puesto que se supone que no puede obrar sin dicho concurso. Pero con esto no se resuelve nada.

La potencia que verdaderamente es potencia por suposición y no es potencia en realidad, por no poder obrar de ningún modo, es la potencia que, por una parte, no es ni tiene ella su acto de obrar y, por otra, tampoco la recibe de otro. Y tal sería toda potencia creada en la hipótesis del concurso meramente simultáneo.

En el sentido tomista, toda potencia *creada* no es simplemente potencia, sino que es potencia creada, potencia *segunda;* y si no se repite constantemente que es tal, es porque, por obvio, se da por entendido. Ahora bien, esto significa que podrá llegar tal potencia a no necesitar de nada en su orden de potencia creada, o segunda, para salir al acto, pero que siempre necesitará lo que es esencial a tal orden, es a saber: que obre *después* de otra causa y *por influjo previo de ella,* la cual es potencia o causa primera. Así y sólo así puede la potencia creada obrar y ser auténticamente potencia. Esta es verdadera potencia aunque sólo en su orden de potencia segunda y con todas las exigencias esenciales de éstas. La potencia segunda, tanto como no darse nunca sin el constitutivo de potencia, necesita no darse nunca sin el constitutivo de segunda.

En cambio, si la potencia no tiene en sí formalmente ni recibe de otro el acto y tampoco le puede ella sola producir, como se demuestra apodícticamente por la distinción real entre el acto virtual de poder obrar y el acto formal de obrar, entonces sí que es y no es potencia, puesto que en este caso no hay posibilidad alguna de que salga al acto una *supuesta* potencia semejante. La potencia, pues, en el sentido de Molina, ni en su orden de segunda ni de ningún modo sería auténtica potencia.

2. Argumento indirecto en favor de la tesis tomista

Sin admitir la tesis tomista del concurso previo no se ve cómo pueden evitarse en realidad los siguientes cuatro inconvenientes que de la negación de tal tesis lógicamente se siguen. Advierta el lector que, aunque la tesis tomista lleva también consigo el inconveniente de poderse difícilmente armonizar con el hecho de la libertad creada y con la existencia del pecado, pues no se trata de negar en ello tales dificultades, éstas son dificultades de armonización entre dos verdades ciertas por separado, en tanto que los cuatro inconvenientes que vamos a exponer brevemente son conclusiones *ciertas* de la tesis del mero concurso simultáneo.

Estos inconvenientes son los siguientes:

a) Supuesto el mero concurso simultáneo, no toda entidad positiva procedería inmediatamente de Dios, pues no procedería inmediatamente de El la determinación libre de la criatura, o al menos la aceptación libre de los auxilios divinos ofrecidos, determinación y

aceptación que son verdadera entidad producida. Por eso hemos dicho que no carece de lógica la nueva postura de Stuffler y los que con él niegan el concurso inmediato de Dios.

b) Dios no tendría un dominio positivo supremo sobre las decisiones y determinaciones de la voluntad libre. Podría, sí, impedirlas no cooperando con la voluntad creada, y podría también influir de algún modo en ellas externa y circunstancialmente, colocando a la criatura libre en tales o cuales circunstancias propicias y ante tales o cuales estímulos para obrar; pero no podría Dios hacer que la criatura libre obrase indefectiblemente a su divino imperio y arbitrio, a menos que para huir del mal llamado *determinismo* divino, que los defensores del mero concurso simultáneo tanto aborrecen y se esfuerzan en evitar, se prefiera caer en el *determinismo* de las circunstancias, que, como veremos, no sólo es para la razón incomprensible, sino también evidentemente absurdo.

c) La acción de Dios sería por necesidad indeterminada en sí misma hasta llegar la determinación de la criatura a aceptar los auxilios y a obrar, dependiendo, por tanto, la acción de Dios de la acción de la criatura y teniendo Dios que esperar por ésta para obtener la acción deliberada de la criatura y para obrar El con ella. Adviértase que una cosa es suponer esto en algunos casos porque Dios así libérrimamente lo dispone, y otra suponerlo siempre y como una ineludible necesidad para Dios en todo obrar libre de la criatura.

d) Y, por último, la ciencia divina dependería también, del modo que su acción, de la criatura en lo referente a las determinaciones libres de ésta. Puesto que para Dios no puede haber más causas propias de conocimiento que las causas ontológicas del ser, hasta que la criatura libremente se determinase no podría Dios conocer con certeza ningún acto libre de la misma. Y sobre esto advertimos lo mismo que sobre el inconveniente anterior.

El juego de auxilios divinos *ofrecidos (concursus oblatus) y aceptados* o *conferidos (concursus collatus),* a que recurren los defensores del concurso meramente simultáneo para obviar estos tan palmarios cuan serios inconvenientes, no podrán nunca salvar estas cuatro cosas: la universalidad de la causalidad divina inmediata, el dominio positivo supremo de Dios, la actualidad suma del obrar divino y la independencia absoluta de la ciencia divina, sin un influjo físico e infaliblemente decisivo de Dios sobre todo el obrar creatural. Por eso no se decidirán nunca tales autores a afirmar simple y categóricamente qué es antes en razón de naturaleza: la aceptación de tales auxilios y del concurso divino por la criatura o el influjo causal y decisivo de los auxilios y concurso sobre la determinación y el obrar de la criatura. No les será nunca cómodo afirmar taxativamente si la eficacia, no *del obrar,* sino *para* obrar, le viene a la criatura de los auxilios o si la eficacia *actual* de los auxilios les viene a éstos de la aceptación previa de la criatura libre, al menos como condición *sine qua non.* Aceptar la primera de estas suposiciones es encajarse de lleno en el tomismo; aceptar la segunda hipótesis es arriesgarse a los cuatro inconvenientes predichos.

3. Argumento extrínseco o de autoridad

No vamos a acumular aquí de nuevo textos confirmatorios de la tesis tomista tomados de la Sagrada Escritura, del magisterio de la Iglesia, de los Santos Padres, de la liturgia, etc. En el volumen I

(p.671-681) puede ver el lector una copiosa serie de ellos. Sólo añadiremos o repetiremos algunos de los más explícitos, haciendo antes sobre todos ellos las siguientes observaciones:

1.ª El valor de algunos de estos textos podría aparecer muy distinto, según que se los mire aisladamente o en unión con los otros. Tomados en conjunto y apoyados o interpretados unos por otros, pueden dar el sentir de las diversas fuentes de autoridad teológica, aunque alguno de ellos, tomado por sí solo, pueda en ocasiones parecer no muy pertinente o probatorio. No hay, pues, por qué "sonreírse" ante la aparente impertinencia de algunos de estos textos particulares que suelen aducirse.

2.ª Lo mismo en la Sagrada Escritura que en el magisterio de la Iglesia o en los Santos Padres y en Santo Tomás, nos encontramos respecto a este particular con una doble clase de textos. Unos en que se expresan y afirman simultáneamente la moción divina y la libertad humana o el concurso previo y el simultáneo divinos respecto a las acciones libres del hombre, y otros en que sólo se afirma una de estas cosas sin negar ni afirmar expresamente la otra. Tipo de esta primera clase de textos es el siguiente, de las Lamentaciones de Jeremías: *Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos* (5,21). Tipo de la segunda clase es este del profeta Joel: *Convertíos a mí de todo corazón* (2,12), o este de Zacarías: *Volveos a mí, dice Yavé Sabaot, y yo me volveré a vosotros* (1,3). El no expresar los textos de la segunda clase la moción previa de Dios, no quiere decir que se niegue ni se da con ello ningún derecho a suponer que no existe tal moción, expresamente afirmada en los textos de la primera clase.

Esta observación, muy importante, no es nuestra; es del concilio Tridentino, que en la sesión 6, capítulo 5, dice literal y muy oportunamente: "Cuando, pues, se dice en las Sagradas Escrituras: *Convertíos a mí y me convertiré a vosotros* (Zach. 1,3), se nos avisa de nuestra libertad; y cuando respondemos: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos* (Lam. 5,21), confesamos que somos *prevenidos* por la divina gracia". "Unde in sacris Litteris cum dicitur: *Convertimini ad me et ego convertar ad vos* (Zach. 1,3), libertatis admonemur; cum respondemus: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (Lam. 5,21), Dei nos gratia praeveniri confitemur" (D 797).

a) El sentir de la Iglesia respecto a esta cuestión no cabe expresarse más claramente que en el siguiente pasaje del Catecismo del concilio de Trento para los párrocos [26]: "Y no solamente conserva el Señor y gobierna con su providencia todas las cosas que existen, sino que también a las que se mueven y hacen algo las impele con íntima virtud al movimiento y acción, de tal modo que, sin impedirla, *previene,* sin embargo, la eficacia de las causas segundas" [27].

b) Respecto a los Santos Padres, no queremos citar más que a San Agustín y San Bernardo, que son los más explícitos y los menos susceptibles que sus palabras puedan entenderse en el sentido de un

---

[26] Este Catecismo, aprobado por la Iglesia y considerado por todos como expresión compendiosa de todo el sentir dogmático-moral de la misma, no fué redactado precisamente por solos dominicos, y vió, además, la luz pública veinte años antes que la obra de Báñez.

[27] «Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et agunt aliquid intima virtute, ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen» (p.I.ª c.2 n.22).

mero concurso moral o físico simultáneo. La ampliación y contraste que se advierten en el lenguaje de ambos, particularmente en San Agustín, al hablar de este tema, difícilmente pueden dejar lugar a ninguna duda sincera sobre su modo de pensar en este punto.

San Agustín dice: "Cierto que queremos cuando queremos; pero aquél hace que queramos el bien, del que fué dicho: *... Dios es el que obra en nosotros el querer*. Sin duda que nosotros obramos cuando obramos; pero El hace que obremos al dar fuerzas eficacísimas a la voluntad... El, en verdad, comienza a obrar para que nosotros queramos, y, cuando ya queremos, con nosotros coopera completando la obra. Para que, pues, nosotros queramos, sin nosotros comienza El a obrar, y, cuando ya queremos y de grado obramos, con nosotros coopera. Con todo, si El no obra para que queramos o no coopera cuando ya queremos, nada en orden a las buenas obras de piedad podemos. De la moción de Dios para que nosotros queramos está escrito: *Dios es quien obra en nosotros al querer;* y de la acción con la que coopera cuando ya queremos y de voluntad obramos, dijo el Apóstol: *Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman*". "Certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum: *Deus est qui operatur in nobis et velle*. Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati, qui dixit, etc.... Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et si volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De operante illo ut velimus, dictum est: *Deus est enim qui operatur in nobis et velle*. De cooperante autem cum iam volumus et volendo facimus: *Scimus,* inquit, *quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*" [28].

"Es Dios el que hace en nosotros el querer y el obrar según su buena voluntad. Por consiguiente, nosotros queremos, pero es Dios el que obra en nosotros el querer; nosotros obramos, pero es Dios quien hace que obremos según su buena voluntad". "*Deus est enim qui operatur in nobis et velle et operari pro bona voluntate*. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari pro bona voluntate" *(De dono pers.* 13,33: ML 45,1013).

No será fácil imaginar cómo se pueda hablar con más claridad y precisión en el sentido de la tesis tomista. Sin embargo, sucede con San Agustín como con Santo Tomás: a algunos nunca falta una base para fingir cualquier interpretación de los mismos.

San Bernardo escribe: "Por consiguiente, si es Dios quien obra en nosotros estas tres cosas, es decir, quien nos hace pensar el bien, quien nos mueve a desearlo y quien nos da el poder de llevarlo a cabo, claro está que lo primero lo realiza sin nosotros. Nos previene ante todo inspirándonos el buen pensamiento; nos une a su voluntad por el consentimiento del libre albedrío, cambiando nuestro mal deseo en buena voluntad y dándole al albedrío la facultad de consentir; y, en fin, Dios se constituye dentro de nosotros y en el fondo de

[28] *De gratia et lib. arb.* c.16 n.32; c. 17 n.33; ML. 44,900-901.

nuestra alma el artífice y operario de lo que luego sale al exterior, como si nosotros fuéramos los autores. Está fuera de duda que nosotros no podríamos prevenirnos a nosotros mismos. Por tanto, la voluntad es la que coopera, y esta cooperación se la reputa como merecimiento... Dios, por consiguiente, es el autor del mérito, puesto que El es quien *aplica* nuestra voluntad a la obra y quien pone la buena obra delante de la voluntad" [29].

No puede dejar de verse en San Agustín, San Bernardo y Santo Tomás una doble unidad y uniformidad de pensamiento y de lenguaje, bien concretados en este punto: *a)* los tres santos Doctores se esfuerzan en hacer resaltar la doble acción de Dios respecto al obrar creatural: una acción que previene, que es previa a la acción de la criatura libre, y otra que la acompaña y la guía, dejando ambas a salvo la libertad humana; *b)* asimismo aparece claramente el interés de los tres Doctores en hacer resaltar el carácter estrictamente pasivo de la criatura ante la primera de estas dos acciones divinas: "ut ergo velimus, *sine nobis operatur*" (San Bernardo); "in operatione qua Deus operatur movendo naturam, *non operatur natura*" [30]. Al "moventur ut se moveant" de Santo Tomás, para salvar la acción previa de Dios y, a la vez, la libertad y acción de la criatura, corresponde exactamente el "aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant", o el "sic in nobis operatur ut et nos operemur" de San Agustín [31].

4. Los cuatro determinismos

Pretender, pues, huir del tan injusto como equivocadamente llamado determinismo divino—tan temido por ciertos autores, quizás por incomprendido—es condenarse a tener que aceptar algunos de los otros auténticos determinismos, que aparentemente podrán tener menos dificultad o menor dureza que el supuesto en la moción previa divina, pero que en sana filosofía envuelven una manifiesta contradicción, por estar en franca oposición con los principios metafísicos y con los postulados más elementales de la filosofía natural.

Supuestas la potencialidad e indeterminación de la voluntad libre antes de obrar, ésta debe determinarse: a) o *por sí misma,* haciendo necesario cambiar el principio de causalidad, para que algo se mueva estrictamente a sí mismo y pueda dar lo que no tiene; b) o *por su objeto,* que necesitaría para esto ser visto y presentado por el entendimiento de tal modo que aun en el presente estado de actividad terrenal llenase toda la capacidad volitiva de la voluntad (contra los dictados de la psicología tradicional); c) o *por los auxilios y circunstancias congruas* en que es previamente colocada la voluntad, en cuyo caso tampoco queda lugar al concepto de libertad; d) o, finalmente, *por Dios,* que con suavidad y eficacia infinitas de un modo íntimo, sólo a El posible, dé con su moción a la voluntad el que ésta libremente se determine a sí misma.

La única de estas cuatro motivaciones efectivas que se pueden suponer para la voluntad libre, que al menos, aun reconociendo sus dificultades de comprensión, por la natural limitación del entendimiento humano para comprender la análoga o infinita acción di-

[29] *De gratia et lib. arb.* c.14 n.46 y 51: ML 182,1026 y 1030.
[30] SANTO TOMÁS, *De pot.* q.3 a.7 ad 3.
[31] *Serm.* 13,3,3: ML 38,108.

vina, no está en abierta contradicción con los fundamentales principios filosóficos y teológicos, es el inexactamente llamado determinismo divino o predeterminación divina. Como ha dicho Reinstedler, "la sentencia tomista parece ser *más verdadera*, como fundada en una deducción estrictamente lógica; es, sin embargo, *más dura*, porque pone abiertamente ante la mente humana el estupendo misterio de la predestinación. En cambio, la sentencia molinista es *más suave*, más halagadora al corazón amante de la libertad, porque parece encubrir el misterio" [32].

E) Las grandes dificultades contra la tesis tomista

La razón principal, si es que no la única, para rechazar la doctrina tomista de la moción previa divina respecto al obrar libre de la criatura racional son las serias dificultades que, sin duda, presenta la admisión de tal doctrina. Si los tomistas, dice Zigón, pudiesen hacer ver la armonía de la premoción física con el hecho cierto de la libertad y del pecado, apenas quedaría razón alguna para no admitir su sistema [33].

Efectivamente, ni los principios metafísicos ni los hechos existenciales, de que con perfecta lógica se deduce la tesis tomista. han sido ni pueden ser puestos razonablemente en duda. Lo que sucede es que resulta dura para algunos la conclusión apodíctica tomista por las dificultades que surgen ante ella.

Nosotros, antes de entrar en la solución de tales dificultades, queremos hacer sobre ellas las siguientes observaciones:

1.ª Tales dificultades se encuentran en realidad lo mismo en el concurso simultáneo que en la premoción física. En realidad, si hay quienes con sinceridad no ven cómo salvar la santidad de Dios y la libertad humana en el hecho de que Dios mueva la voluntad libre a todo acto humano, difícilmente podrán esos mismos autores salvar tal santidad y libertad ante el hecho de que Dios, de eficacia omnipotente e indefectible en su obrar, concurra a la acción libre o pecaminosa de la débil criatura. El serio problema que presenta esta dificultad viene a ser el mismo en ambos sistemas, a menos que, siguiendo la práctica de Cicerón al negar la indefectible presciencia divina para salvar la libertad humana, se mire sólo a salvar las prerrogativas del hombre libre, desentendiéndose de los derechos divinos. Un vulgar refrán castellano viene a decir que tanto peca el que mata como el que coopera al homicidio *ayudando* a matar. De hecho, para salvar hoy estos mismos escollos, se echa mano fuera del tomismo exactamente de las mismas distinciones que los tomistas acuñaron para salvarlos ellos dentro de su sistema, o se recurre a expedientes de cuestionable seriedad científica.

Decir, por ejemplo, con el manualista Donat, S. I. (l.c., p.252), que la concordia entre el obrar divino y la libertad o el pecado humanos "es un misterio innecesario, no de la revelación divina, sino

[32] *Elem. Phil. Theol. Nat.* l.3 c.2 a.4.

[33] «Sí possent nobis thomistae, supposita sua doctrina de physica praedeterminatione ad actum peccati et quidem conformiter cum eiusmodi doctrina, quocumque modo intelligibili declarare in quonam, non obstante praedeterminatione physica ad unum, consistat culpa libera creaturae et quid possit dici Deus ultra adhuc permittere, vix remaneret ratio aliqua, cur necessario respuendum esset eorum systema. Sed praecise hoc est impossibile» (Zigon, *Divus Thomas, arbiter controversiae de concursu divino*, p.109 n.104, Goritiae 1923).

inventado por ciertos autores", no deja de ser cierta candidez del autor o de suponerla en los lectores [34]. El *mysterium iniquitatis* de que nos habla San Pablo (2 Thess. 2,7) y el enigma de la libertad humana radican en la naturaleza misma de estas materias, junto con la limitación natural del entendimiento humano, y no han desaparecido ni es fácil que desaparezcan por completo con ninguna de las sentencias que puedan excogitarse para armonizar y salvar las exigencias del obrar de Dios y el de las criaturas, especialmente de la criatura libre.

2.ª En esta cuestión tan metafísica es preciso evitar todo intento de *imaginar* la moción divina y toda sombra de antropomorfismo o de univocismo. El obrar de Dios, como el ser divino, no sólo es análogo con el de las criaturas, sino que lo es con distancia infinita.

3.ª El hecho de que, a pesar de ver claramente dos cosas o dos extremos por separado, cuales son en este caso la necesidad de la moción divina y la existencia de la libertad humana, no se alcance a ver la concordia o armonía de ambos, no puede nunca legitimar la negación de alguna de esas dos cosas o extremos. Con razón San Agustín, con fina ironía, censura a Tulio tal práctica cuando éste niega la presciencia divina de los futuros por no ser capaz de armonizarla con el hecho de la libertad humana; siendo cierto que no hay en tal conciliación menor dificultad que en conciliar la moción divina con la libertad humana.

4.ª Es una máxima normativa de sentido aristotélico que "mil dificultades en contra no pueden anular o debilitar una demostración apodíctica". Se entiende siempre que tales dificultades sean no contra la materia o la forma de la demostración, sino de conciliación de la conclusión con otra verdad establecida, cuales son las dificultades contra la premoción física. No se olvide nunca, por una parte, que nos hallamos, en nuestro caso, en las fronteras del obrar humano y el divino, y, por otra parte, que todo nuestro conocimiento natural de Dios y del obrar divino es analógico y que en la analogía, al menos en la de sentido tomista, lo más es siempre la diversidad, y lo menos, la igualdad: "simpliciter diversa *secundum quid eadem*". De este modo no nos extrañaremos de que queden siempre oscuridades en esta cuestión tan difícil. Mas no por ello hemos de abandonar los principios ni tergiversar su interpretación. Pío XII alaba precisamente a Santo Tomás por su valentía *(victrici fortitudine)* en sostener los principios y tranquilamente conducirlos a sus últimas consecuencias, sean éstas cuales fueran [35].

Dificultad 1.ª: Libertad humana y moción divina

Es imposible, se dice, que, si Dios mueve a la voluntad humana a algo determinado: *a)* se mueva ella a la vez por sí misma; y *b)* que pueda dejar de moverse a lo que es movida. Ahora bien, ambas cosas son indispensables para el acto libre. Luego la moción previa divina es incompatible con el hecho de la libertad humana.

[34] Ya el gran Zumel, en el siglo XVI, echaba en cara a ciertos autores esta misma candidez o ligereza, con las siguientes palabras: «Nam certe ut hispano sermone dicitur, volunt «apear este misterio y vadear llano este archipiélago», ostendentesque pacto clare componatur divina praedestinatio et motio gratiae Dei actualis efficax cum libertate arbitrii nostri. Quae tamen difficultas antiquis Patribus fuit semper admiratione insignis» (Informe de Zumel sobre las doctrinas de Molina, en 1959. Publicado por V. Muñoz, O de M., en la revista mercedaria «Estudios» [Madrid 1951] p.533).

[35] AAS (1950) p.735.

Con varios siglos de anterioridad a los clásicos antipremocionistas, Santo Tomás se había puesto a sí mismo esta dificultad con mayor precisión y fuerza. "Lo que es movido por otro—dice Santo Tomás—es coaccionado; mas la voluntad libre no puede ser coaccionada; luego no es movida por otro; y, por tanto, la voluntad no puede ser movida por Dios: *Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur;* voluntas non potest cogi; ergo non movetur ab aliquo extrínseco; et ita non potest moveri Deo" (1 q.105 a.4 dif.1). A lo cual responde el mismo santo Doctor:

"Se dice que lo que es movido por otro es coaccionado cuando es movido contra su propia inclinación; mas si el que mueve es quien da la propia inclinación, no hay coacción; como no la hay en el cuerpo que es movido hacia abajo por su propio causante. Así, Dios, al mover la voluntad no la coacciona, pues es El quien da a la voluntad su propia inclinación": *Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam quia dat ei eius propriam inclinationem* (ibid.).

En 1-2 q.10 a.4 escribe asimismo el Santo:

"Si Dios mueve a algo la voluntad, es imposible que la voluntad no se mueva a ello; no es esto, sin embargo, *imposible en absoluto.* Y, por tanto, no se sigue que la voluntad sea movida por Dios con necesidad o coacción": *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossible est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur;* non tamen est impossibile simpliciter. *Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.*

La respuesta, por tant , escueta y global del mismo Santo Tomás a esta dificultad es la siguiente:

a) Dios, como Causa primera, mueve la voluntad, sin coaccionarla, a que ésta, como causa segunda, libremente se mueva o determine a sí misma.

b) Bajo tal moción divina, la voluntad creada se moverá *infaliblemente, indefectiblemente,* pero *no necesariamente.*

Es decir: bajo la moción divina, la voluntad obrará de hecho aquello a que Dios la mueve, con infalibilidad y absoluta certeza, pero conservando al mismo tiempo la potencia de no obrar; al modo como un hombre puede estar todo el día de hecho sentado en casa infaliblemente, con potencia, no obstante, para levantarse y salir de casa en cualquier momento del día [36].

Lo curioso es que esto no se admita por algunos respecto del obrar de Dios, cuando necesariamente se admite por todos, equivalentemente, si se piensa en cristiano, respecto a la infalible presciencia divina de cualquier futuro libre.

[36] «Quamvis enim nullius potentia sit ad hoc quod duo opposita sint in eodem tempore in actu, tamen nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis *sub distinctione,* aequaliter et eodem modo: sicut potentia mea est ad hoc quod eras in ortu solis vel sedeam vel stem; non tamen ut utrumque sit *simul,* sed aequaliter vel stare non sedendo, vel sedere non stando... Etsi enim ponamus quod aliquis sit in domo semper per totam diem, tamen non est impossibile eum in domo non esse in quacumque parte diei: quia non ex necessitate est in domo per totam diem, sed contingenter» *(De caelo et mundo* l.1 c.12 lect.16 n.6).

Para comprender la respuesta de Santo Tomás es conveniente advertir estas dos cosas. Primera, que, como dice el Santo, moverse libremente es moverse por sí mismo, es decir, por principio intrínseco; mas es posible que tal principio intrínseco sea a la vez movido por otro principio extrínseco; lo cual hace que no haya necesariamente oposición entre moverse por sí y ser movido por otro; mover la voluntad es inclinarla a su acto y objeto; de ahí que cualquier inclinación de la voluntad que venga de Dios, autor de la naturaleza, será siempre natural y conforme a la voluntad movida, nunca coacción [37].

La segunda cosa que hay que tener en cuenta para entender tal solución es que el concepto de *infalible* tiene en realidad mucha mayor amplitud y extensión que el concepto de *necesario.* El *infalible* incluye, en efecto, al *necesario* y puede también incluir al *libre;* es decir, que puede algo ser infalible sin ser necesario. Esto, que no se suele negar, como hemos dicho, respecto de la presciencia divina de los futuros libres, sin razón rehusan algunos admitirlo como posible cuando se trata de la moción divina de la voluntad libre. Aunque sólo sea un ejemplo y doblemente deficiente, algo puede ayudar a comprender esta posibilidad el hecho del niño que puede escribir libre o necesariamente, pero siempre infaliblemente, bajo la acción poderosa del maestro, que mueve y le hace mover a él su mano para escribir. Es preciso, pues, no confundir o identificar los conceptos de *infalible* y de *necesario,* que en esta cuestión juegan un papel tan importante. Lo que exige la causalidad divina en esta materia es sólo la indefectibilidad e infalibilidad de su efecto; lo que, en cambio, se requiere por parte de la criatura libre es la libertad de acción; si son, pues, compatibles infalibilidad y libertad, son compatibles la moción divina y la libertad humana. Si puede algo ser infalible sin ser necesario, Dios puede hacerlo. Y la libertad no está en oposición con la infalibilidad, sino con la necesidad de coacción. San Anselmo escribe a este propósito:

"Como aquello que Dios quiere no puede no ser, cuando Dios quiere que la voluntad del hombre no sea coaccionada o impedida por necesidad alguna para querer o no querer, y al mismo tiempo quiere que algo proceda de la voluntad, en tal caso necesariamente se hace lo que Dios quiere y a la vez queda la voluntad libre: *Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse, cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum et vult effectum sequi voluntatem tunc necesse est voluntatem esse liberam et esse quod vult* [38].

No hay compatibilidad entre ser movida la voluntad libre por Dios y el *no moverse* ésta *de hecho.* Pero sí hay perfecta compatibilidad entre moverse la voluntad infaliblemente bajo la moción divina y moverse la voluntad al mismo tiempo libremente, es decir, *conservando la potencia de no moverse;* de tal modo que el acto humano resulte

[37] «Moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio» (1 q.105 a.4 ad 2).
«Cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet, et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa liberi arbitrii» *(De malo* q.3 a.2 ad 4). «Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium» *(De verit.* q.21 a.1 ad 2).

[38] *De concordia praescientiae et praedest.* c.3: ML 158,515.

tan infalible como si de solas causas necesarias dependiese y, a la vez, tan libre como si sola la voluntad libre le produjese.

Este obrar la voluntad libre con potencia al mismo tiempo para no obrar es lo esencial y constitutivo de la indiferencia objetiva o libertad actual y objetiva, que es la verdadera y perfecta libertad, la única que podemos suponer en Dios, a quien de ningún modo puede convenir la libertad potencial o indiferencia subjetiva de indeterminación a obrar, puesto que ésta, como potencial e indeterminada, es una imperfección. Por eso, al mover Dios la voluntad creada libre, lejos de privarla de libertad, le da ésta, al quitarle la indiferencia o libertad potencial, que como tal no *es* libertad, y darle la libertad actual o ejercicio de la misma.

Es preciso no confundir ni identificar la indeterminación del sujeto a obrar y la indeterminación del mismo a escoger su objeto; a las cuales responde la doble determinación del sujeto, una subjetiva, o a obrar, y otra objetiva, o del objeto a querer [39].

Es asimismo de capital importancia entender rectamente las distinciones tomistas en esta materia entre los conceptos de *infalible* y de *necesario* y entre la incompatibilidad de la moción divina y el obrar libre de la criatura *in sensu composito* e *in sensu diviso*.

Infalible es lo que ciertamente ha de ser, al modo como lo es todo lo que la ciencia divina ha previsto desde toda la eternidad; *necesario* es lo que no puede dejar de ser ni ser de otro modo, como lo son, además de ser infalibles, los acontecimientos no libres conocidos en la presciencia eterna de Dios.

La distinción de incompatibilidad no se ha de referir a la posibilidad de componer o de separar la moción divina, por una parte, y el obrar de la criatura libre, por otra parte, sino al *obrar de hecho* la voluntad bajo la moción divina, por una parte, y al *poder no obrar* de la misma voluntad bajo tal moción, por otra parte. No se quiere decir con esta distinción que la voluntad bajo la moción divina pueda obrar o no obrar *de hecho*, sino que bajo tal moción infaliblemente obrará *de hecho*, pero conservando al mismo tiempo la *potencia real* de no obrar. Así, por ejemplo, la proposición *el justo puede pecar mortalmente* es falsa *in sensu composito* y es verdadera *in sensu diviso*, en cuanto son actualmente incompatibles la justicia o carácter del justo y el pecar mortalmente; mas, sin embargo, le queda al justo la potencia real de pecar mortalmente al dejar de ser justo. Recuérdese asimismo el ejemplo de Santo Tomás, que arriba hemos transcrito (p.1144), de cómo puede uno estar infaliblemente todo el día sentado en casa, con potencia, no obstante, para salir en cualquier momento.

Una objeción contra esta solución.—Se dirá que para qué es y qué es una potencia tal de obrar, que bajo la condición de la moción divina nunca ha de salir de hecho al acto de obrar.

Se puede preguntar igualmente qué es y para qué sirve, en el orden moral y en el orden de la intención divina, la libre potencia humana de obrar el mal, si, contra lo que suponen el vulgo y ciertos liberales, en ese orden moral y en la intención divina no se nos ha dado la libertad para obrar nunca el mal de hecho, sino para que,

[39] En *De malo* (a.8 ad 3) dice el Santo: «Deus movet quidem voluntatem immutabiliter, propter efficientem virtutis moventis; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.»

pudiendo obrar el mal, no lo obremos, y de ese modo tengan valor y mérito nuestros actos libres.

En ambos casos se nos deja la potencia de no obrar, o de obrar el mal, para salvar mediante ella la libertad, aunque tal potencia en el primer caso *no ha de salir de hecho* al acto, y en el segundo caso *no debe* salir nunca. En el orden del ser, que es orden de verdad y de bondad, son lo mismo "no salir nunca de hecho" y "no deber salir nunca".

En ninguno de los dos casos es, pues, inútil ni ininteligible tal potencia. En la simultaneidad del acto de obrar y de la potencia para no obrar consiste precisamente la libertad actual. Semejante libertad no sólo puede, sino que tiene que ser causada por Dios, si ha de existir. Si los modos de ser son ser o entidad, nadie sino Dios los ha de causar. Tales modos no pueden ser ajenos a la intención y voluntad de Dios. Véase cómo lo expone Santo Tomás:

"El libre albedrío es causa de su acción, pues que por él se mueve el hombre a sí mismo a obrar. No es, sin embargo, de la esencia de la libertad que lo que es libre sea causa primera de sí, como tampoco se requiere para ser causa de otro que el causante sea causa primera de ello. Dios, pues, es causa primera que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como a las naturales al moverlas no les quita que sus actos sean naturales, así al mover las causas voluntarias no les quita que sus acciones sean voluntarias, sino al contrario, *causa esto en ellas,* pues obra Dios en cada uno según la condición de cada cual": *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium movet seipsum ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut non ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae,* sed potius hoc in eis facit; *operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* [40].

En cambio, "de la esencia de toda virtud inferior es que ésta sea principio de la operación conservándose dentro de *su orden,* esto es, que obre siempre como instrumento de la virtud superior, de tal modo que, suprimida esta virtud superior, la virtud inferior no es capaz de obrar": *De ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium,* in suo ordine, *id est,* ut agat *ut instrumentum superioris virtutis; unde exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet* [41]. *Hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia eius* [42].

No se quiera, pues, en un acucioso esfuerzo por salvar su libertad, sacar al hombre del marco de criatura y de causa segunda en que está esencial y entitativamente. Somos, sí, automotores; pero no automotores simplemente o primeros, sino automotores en nuestro orden de criaturas o causas segundas, automotores en serie, siempre segundos, cuando no terceros, que necesitamos esencialmente que nos hagan a nosotros y a nuestra virtud de obrar, y nos conserven, y nos cuiden, y nos fomenten, y *nos den la manivela para ponernos en mar-*

[40] 1 q.83 a.1 ad 3. Cf. 1 q.19 a.8; 1-2 q.10 a.4 ad 1; *In Perih.* 1 lect.14.
[41] *De pot.* q.3 a.7 ad 5.
[42] *In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2.

cha, y después nos conduzcan al término fijo. Si nos llamamos simplemente autodeterminantes, también llamamos simplemente automotores, aunque lo entendamos en su orden de terceros, a todo ese infierno de artefactos humanos semovientes que van por la tierra, el agua y el aire, no obstante que éstos para moverse en su orden necesitan del hombre, como de motor segundo, todo lo que nosotros en nuestro orden necesitamos de Dios, como de motor primero inmóvil [43].

Dificultad 2.ª: El pecado y la moción divina

Si Dios mueve a la voluntad libre en toda acción, Dios mueve al hombre a la acción pecaminosa, a pecar, lo cual es horrendo de decir y de pensar.

También esta dificultad se la puso a sí mismo Santo Tomás en diversos lugares de sus obras; por ejemplo, en todo el artículo 2 de la cuestión 79 de la *Prima secundae* y en *De pot.* q.3 a.7 dif.15. En este segundo lugar dice:

"Si, pues, Dios obra en la voluntad y en la naturaleza como causa primera en la segunda, se seguiría que los defectos de las acciones de la voluntad y de la naturaleza deberían atribuirse más a Dios que a la naturaleza y a la voluntad, lo cual es absurdo": *Si ergo Deus operatur in voluntate et natura, sicut causa prima in secundam; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.*

Adviértase, en primer lugar, que la solución de la dificultad incumbe por igual a todos los que admiten cualquier clase de concurso divino inmediato. Asustarse, en efecto, de que Dios mueva al hombre a la acción pecaminosa que éste ejecuta torciendo al mal la moción divina al bien, y no creer malo e indecoroso para Dios, primer motor, que Dios esté siempre, como instrumento y ser pasivo, dispuesto a concurrir a todas las abominables torpezas que al hombre se le pueden ocurrir, es una lógica que desconoce o se desentiende del corriente dicho español que anteriormente hemos recordado al lector, y que Santo Tomás expresa por estas palabras:

"Del mismo tenor parece ser que el hombre ejecute él algo y que consienta o concurra con otro que lo ejecute, conforme a aquello de la Epístola a los Romanos (1,32): *No sólo son reos de muerte los que obran el mal, sino también los que consienten a los que le obran*": *Eiusdem rationis esse videtur quod homo aliquid faciat et quod facienti consentiat, secundum illud Rom. 1,32: "Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus"* (2-2 q.40 a.2 dif.3).

Pero volvemos a repetir que nada se resuelve con insistir en esto. Con este recurso de "volcar la pala" o de "tú igual" o "tú más", únicamente se confiesa la propia debilidad. En lugar de esto, tratemos de explicar el hecho.

El pecado es un acto físico, privado de orden moral, en el que hay

[43] Este pensamiento lo encontramos casi incontables veces en la liturgia de la Iglesia: *Ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur.* «Rogámoste, Señor, *prevengas* nuestras acciones con tu inspiración y las acompañes con tu ayuda, para que todas nuestras obras comiencen siempre por ti y por ti sean llevadas a término.»

que distinguir bien estas tres cosas: *a)* el acto físico, o mejor, la entidad física del acto; *b)* la privación de orden moral; *c)* la unión del acto físico y de la privación de orden moral, o sea el acto y la privación unidos. Por ejemplo, en el homicidio: *a)* quitar a otro la vida; *b)* privadamente y sin derecho a ello; *c)* quitar la vida a otro privadamente y sin el derecho para ello. Algo así como en el hombre hay que distinguir también: *a)* el cuerpo; *b)* el alma, y *c)* el cuerpo y el alma unidos, que es lo que constituye el hombre, no el cuerpo ni el alma solos o por separado. El acto físico humano es siempre algo entitativo, algo bueno, porque "omne ens bonum est", y, por tanto, algo causado siempre por Dios como causa primera universal de toda entidad y por el hombre como causa segunda particular. La privación de orden moral, que es el elemento formal o, como si dijéramos, el alma del pecado, y la unión de esta privación con el acto físico que es la formación o comisión del pecado, no son algo positivamente entitativo; son malas moralmente, y éstas Dios no las causa ni las puede causar nunca, porque propiamente esta *privación* de orden y este hacer el acto *sin* tal orden no son *efectos*, sino *defectos*, los cuales, como tales, piden y sólo pueden atribuirse a una causa *deficiente* que los cause, no en cuanto causa, sino en cuanto deficiente [44].

Adviértase también que una cosa es *lo material del pecado materialmente considerado*, que es: *a)* o la entidad física, y otra cosa *lo material del pecado formalmente considerado*, que es *b)*, o sea, la entidad en cuanto sujeto actualmente de la privación. Como son cosas distintas el animal, la ceguera y el ciego, así lo son el acto humano, la pecaminosidad y el pecado, o acto pecaminoso.

Es necesario tener esto presente para comprender la solución tomista de la dificultad del pecado mediante la distinción de que Dios contribuye a lo material del pecado, no a lo formal del mismo. Dios no sólo no contribuye a hacer la privación de orden moral, o sea, a lo formal del pecado, sino que tampoco contribuye a hacer la unión de tal privación y el acto físico; es decir, no contribuye ni a lo formal del pecado ni a *lo material del pecado formalmente considerado*. El no atender a este triple aspecto del pecado ha sido tal vez la razón de que no se haya concedido por algunos autores el debido valor a la distinción entre lo material y lo formal del pecado [45].

[44] Aunque, a primera vista, la unión del acto físico y de la privación moral, en lo cual, como hemos dicho, consiste la comisión del pecado, parece ser una entidad positiva, puede fácilmente verse que no es tal con sólo reparar en que el pecador hace esa unión a modo de una mera consecuencia *voluntariamente no evitada* al hacer el acto físico sin el debido orden moral. Por una precedente mala disposición de la voluntad libre, el entendimiento *deja* de mirar a la razón de honesto o deshonesto según la cual *debía* de presentar la acción a la voluntad para que ésta, conforme a esa razón de honesto y deshonesto, abrace o rechace el acto; después de esto, el entendimiento mira sólo a lo útil o agradable de la acción, se lo presenta así a la voluntad, y ésta, aunque lo útil o agradable sea deshonesto, lo abraza, consumándose el pecado, como una consecuencia *voluntariamente no evitada* al *dejar* (= algo puramente negativo) de mirar a la razón de honesto o deshonesto en la acción físicamente considerada.

[45] Esta distinción se encuentra equivalentemente en Santo Tomás, que señala la distinción entre *quod est naturae*, lo cual dice que es siempre bueno y a ello coopera Dios, y *quod est inordinatae voluntatis*, que es malo y a ello no coopera Dios (1 q.118 a.2 ad 5).

También usa la distinción de que Dios «es causa del acto del pecado, pero «no del pecado», «como la virtud motiva es causa de todo el movimiento de la pierna coja, incluso del movimiento defectuoso, pero no del defecto, que se debe sólo a la curvatura de la pierna».

«Actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo... Sed

Como el pecado, en cuanto mal, nunca es ser o entidad, pues el bien y el ser son recíprocos, sino falta o carencia de ser debido, es decir, un fallo o hueco defectuoso, que no puede darse sino en un sujeto que es ser, y, por tanto, bueno [46], es preciso distinguir también entre la causa del ser o de lo bueno que hay en el acto del pecado y la causa del no ser, del defecto, de lo malo. De lo bueno o entidad, que es el acto físico, son causa Dios y el hombre. De lo malo, que es no sólo la privación de orden moral, sino también y principalmente la unión hecha del acto físico y la privación, es causa primera y única el hombre [47].

Volvemos a repetir que nos hallamos en presencia del misterio de iniquidad, que es el pecado, según la expresión paulina. Misterio será siempre el pecado. Pero podemos intentar correr algo su velo y vislumbrar algo de él.

Supuesto ya que Dios mueve a la criatura al bien determinado siempre que ésta obra, es un hecho que la criatura, siempre que peca, resiste o hace fallar esta moción divina al bien. Dios no puede *mover sino al bien,* y al bien precisamente bajo la razón de moral y honesto. Dios mueve efectivamente en toda acción a la criatura libre; mas ésta conserva la triste facultad de fallar o dejar de proseguir la moción divina al bien moral atendiendo, a veces, sólo al bien útil o deleitable, aunque percibiendo que se aparta del bien honesto o moral y con ello ofende a Dios. En obrar en estas circunstancias consiste el pecado.

Recuérdese que en todo objeto o acción se pueden mirar los aspectos de bien honesto o mal deshonesto, de bien útil o mal nocivo y de bien deleitable o mal penoso. Por mala disposición previa de la voluntad, el entendimiento puede de hecho, porque así Dios lo deja al arbitrio de la criatura, dejar de mirar [48], en algunas mociones divinas, al aspecto moral de honestas o deshonestas, y fijarse sólo en el aspecto de útiles o nocivas o de deleitables o penosas, y presentar a la voluntad tal objeto o acción como aceptable o no aceptable bajo

---

peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu... Defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione» (1-2 q.79 a.2).

En la cuestión 16, artículo 5, dificultad 3, de la Primera Parte de la SUMA se propone el Santo a sí mismo la siguiente dificultad: «Que alguno peque es una verdad; luego, si toda verdad proviene de Dios, esto proviene de Dios». A lo cual responde: «Non-ens, et privationes, non habent ex seipsis veritatem... Unde quidquid est veritatis in hoc quo dico, *istum fornicari est verum,* totum est a Deo. Sed, si arguatur, *ergo istum fornicari est a Deo,* est fallacia accidentis».

[46] En el pecado, o mejor, en el acto pecaminoso, siempre ha de haber mezcla de mal y de bien, de no ser y de ser. El mal o defecto no puede subsistir si se destruye totalmente el bien o el ser. Si agrandamos el hueco de una puerta o ventana hasta consumir totalmente la pared, nos quedamos a un tiempo sin pared y sin puerta o ventana.

[47] «Huius defectus *absolute causa prima* est ex parte creaturae» (S. TH., *In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2). Para el mal se basta la criatura a sí misma y no necesita ser causa segunda. Dios, que esencialmente es el ser y todo el ser, es el único que puede ser causa primera del ser, y de ningún modo puede ser causa o cuasi-causa del no ser. La criatura, que esencialmente es sólo una pequeñísima porción de *poder ser,* nunca puede ser causa primera del ser, pero es, en cambio, la única que puede ser causa o cuasi-causa del no ser. La razón de esto, respecto de Dios y respecto de la criatura, es la misma: «Omne agens agit propter formam et secundum formam». Recuérdese, una vez más, que la criatura esencialmente es sólo *poder ser,* que es no ser.

[48] Se dice *dejar de mirar,* y no simplemente *no mirar,* porque la comisión de todo pecado, de omisión o de comisión, exige ver de algún modo el objeto o acción bajo la razón de honesto o deshonesto.

alguno de estos dos últimos aspectos, pudiendo suceder que lo que bajo estos aspectos es aceptable o no aceptable a la voluntad, sea, por el contrario, no aceptable o aceptable mirado bajo la razon moral de honesto o deshonesto.

Y como la criatura racional tiene la obligación de guiarse principalmente y ante todo por la consideración de la razón moral de honesto o deshonesto para aceptar o rechazar cualquier objeto o acción, y, por defecto de la voluntad, el entendimiento no atiende a tal razón moral, sino a las razones de utilidad o deleite, presentando el objeto o acción como aceptables o rechazables según las razones de útil o nocivo o de deleitable o penoso, bajo estas mismas razones acepta o rechaza de hecho la voluntad lo que debería rechazar o aceptar en cuanto moralmente deshonesto u honesto; en lo cual está el pecado, de comisión o de omisión. Por donde se ve claro cómo la criatura libre puede cometer por sí sola y como causa primera el pecado formalmente considerado bajo la moción de Dios al bien, o sea, al pecado materialmente considerado.

El pecado está inicialmente en *dejar* de mirar el bien o el mal moral, para lo cual se basta la criatura a sí misma, por ser esto algo negativo. Después de esto, Dios prosigue, por respeto a la libertad y por sus inescrutables juicios, dispensando connaturalmente la moción y cooperación a la acción entitativamente considerada, a que El había comenzado a mover y cooperar bajo la razón de bien moral, sin excluir de dicha moción la posibilidad física de que la criatura siguiere en ella la dirección hacia el bien útil o deleitable deshonestos, pudiendo y no debiendo seguir tal dirección.

De este modo concurre Dios a lo positivo, a lo bueno, a lo natural, a lo entitativo, a lo material del pecado materialmente considerado, sin tener ninguna parte ni en el desorden de la acción (lo formal del pecado) ni en la unión de la entidad y del desorden (lo material del pecado formalmente considerado), que lo hace todo y sola la criatura, puesto que todo es negativo o privativo, y esto no supone más que una causa deficiente. ¡Triste autosuficiencia, o potencia, la de la criatura libre para el mal! La tiene recibida de Dios como un don, pero para que ella nunca lo actúe, y bajo este aspecto es un gran bien. Pero la criatura pasa de hecho a actuarlo, y éste es el aspecto triste de tal autosuficiencia o potencia.

El misterio está para nosotros en desconocer por qué Dios continúa moviendo a la acción física y cooperando con la criatura después que ésta ha torcido el curso bueno de la acción al *dejar* de mirar al aspecto que debía y mirar *solamente* a lo que se le presenta como aceptable o rechazable bajo el aspecto del bien útil o deleitable, y al aceptar y proseguir la acción desviada del bien moral tal como se la presenta el entendimiento.

Por lo demás, bien claro aparece de este modo que Dios no tiene en absoluto ninguna parte en lo formal del pecado, y se salva así, además, que Dios produzca inicial y cooperativamente, como causa primera, lo material del mismo. Así parecen salvarse perfecta y simultáneamente la universalidad de la acción divina respecto a todo lo que tiene ser y la santidad de Dios en el acto de cometer el hombre el pecado bajo la moción divina.

Es un hecho, al menos, que el hombre siempre peca: *a)* mirando

a un bien"; *b)* por *dejar* que se reduzca el horizonte de su vista y perspectiva mentales; *c)* porque su último juicio práctico, que precede siempre a toda acción, se refiere a los aspectos de útil o deleitable de ésta, debiendo referirse siempre y primordialmente al aspecto honesto o deshonesto de la misma. El que no va a misa en día festivo por continuar el descanso, por salir de caza o por atender a un negocio, no haría esto si, en lugar de mirar el acto de ir o no ir a misa en relación con la honestidad o deshonestidad del mismo, no lo comparase *solamente o principalmente* con el placer y utilidad que el no ir a misa le puede reportar. El que, en reacción ante una adversidad, profiere una blasfemia, lo hace porque, en lugar de atender a lo honesto o deshonesto de la reacción ante tal adversidad, que le haría sufrir resignadamente y abstenerse de la blasfemia, mira sólo a la utilidad o deleite de compensación que encuentra en envalentonarse y reaccionar de ese modo contra los hombres o contra Dios ante la propia adversidad de que los cree a ellos responsables. Esto mismo sucede respecto de cualquier otro pecado que el hombre comete.

Dificultad 3.ª: El mérito y demérito de las acciones humanas

Rspecto a esta tercera dificultad, nada se suele añadir ni a la exposición ni a la solución que de la misma hace Santo Tomás (1 q.105 a.4). Como el movimiento, dice el Santo, se ha de atribuir más al motor que al móvil o ser movido, si Dios mueve la voluntad, se seguirá que las acciones de ésta no se le han de imputar como mérito o demérito. A lo cual responde: Si la voluntad fuese movida por Dios de tal modo que a la vez no se moviere ella también por sí misma, sus obras no le serían de mérito ni de demérito; mas como el ser movida por Dios no excluye que se mueva ella a sí misma, le queda el mérito o el demérito de sus acciones.

En el lugar, tantas veces citado, *De pot.* q.3 a.7, pueden verse otras dificultades de menor importancia que las tres mencionadas, expuestas y resueltas con la luminosa claridad característica del Angélico.

Plácenos terminar esta breve exposición objetivá de la doctrina tomista acerca de la moción divina y la libertad humana con las palabras, tan sensatas y equilibradas, del piadoso y ecuánime, aunque tan temido y calumniado, P. Domingo Báñez: "Fuerte cosa es que haya teólogos que les parezca que quitamos la libertad al hombre, cuando Dios, que es el prototipo, se aduna por su gracia con la voluntad de la criatura, alumbrándole el entendimiento y el juicio de la indiferencia de los medios al fin y juntamente dándole luz con que eficazmente le persuade y le hace tener un dictamen singular y le comunica imperio para que su voluntad *elija* lo que absolutamente quiere Dios que escoja, y así se verifica lo que San Pablo dice: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est,* y: *qui spiritu Dei aguntur, hi sunt fili Dei* (1 Cor. 16.17; Rom. 8,14).

De suerte que, cuando el ímpetu de nuestra voluntad es llevado y gulado por el ímpetu de Dios amorosamente, no por eso deja de ir con perfecta libertad, pues no le quitan aquel juicio universal en que juzga la indiferencia del medio al fin. Antes va caminando con miedo

[49] «Nullus enim intendens ad malum operatur» (PSEUDO-DIONYSIUS: *De div. nom.* 19: MG 3,716 y 732).

de que es *posible cesar* del amor de Dios y faltar a su ley, por la potestad que en sí siente, antes de conseguir el último fin, que es ver a Dios, donde ya la voluntad no quedará con la libertad de *poder dejar* de amar a Dios, porque la vista clara de Dios la descubre estar en El todos los bienes juntos, en un sumo e infinito bien, y así ya no puede tener aquel juicio de que le puede convenir querer algún bien fuera de Dios. Pero aun entonces queda libre para amar a las criaturas conocidas en su propia especie, enderezando este amor a Dios, y así los ángeles y los santos en el cielo libremente oran por nosotros" [50].

II. La cuestión de la moción divina en Santo Tomás

El primer adversario, en forma sistemática, de la moción previa divina e iniciador del sistema que de su autor recibe el nombre de molinismo, francamente y sin ningún reparo presentó al principio su nueva doctrina como opuesta a la doctrina y enseñanzas de Santo Tomás [51]. Pero pronto se comenzó a presentar la *nueva doctrina* del nuevo sistema del concurso meramente simultáneo como la doctrina auténtica de Santo Tomás, negándose que la llamada premoción física o concurso previo de Dios se encontrase en los escritos del Santo [52], y atribuyendo la paternidad de la doctrina tradicional al P. Do-

[50] De un manuscrito de Báñez, que se conserva en el Arch. Gen. Ord. Praed. de Roma: *Opuscula varia de Auxiliis.* Trácio el P. V. CARRO, *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P.* vol.2 p.623.

[51] Después de referir Molina el pensamiento de Santo Tomás en 1 q.105 a.5 (bien, aunque demasiado sumariamente expuesto, excepto en lo que se refiere a creer que el concurso previo de Santo Tomás excluye o, al menos, no lleva consigo el concurso simultáneo), añade Molina por su cuenta, antes de exponer su nueva doctrina: «Duo sunt quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. Primum est, quod non videam quidnam sit motus et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit» (LUIS MOLINA, S. I., *Concordia liberi arbitrii* q.14 a.13 d.26). Esta obra de Molina (1595) tardó en recibir entre los suyos el favor del espíritu corporativo que después le dió tan célebre permanencia, y sin el cual probablemente hubiese sido relegada al olvido como lo fueron otras, entre ellas las del P. Jerónimo Pérez, O. de M., y las de otros, dominicos y mercedarios, que antes de Molina defendieron idénticas o parecidas ideas que él. Entre los censores de Molina sobresale San Roberto Belarmino, quien, según su propio testimonio, «circa librum Molinae de *Concordia*... admonuit Patrem Generalem, *antequam his ulla exoriretur,* esse in Molina multas propositiones male sonantes, et scriptas illi exhibuit».

Estas proposiciones parecen ser algunas de las que en su obra *Bellarmin avant son cardinalat* p.292, menciona el P. Le Bachelet y copia el P. Astrain en su *Historia,* etc., t.4 p.163 nt.1. Entre estas proposiciones están las siguientes: «Acerbe invehitur in sententiam *quam fatetur* esse D. Thomae et communem apud Scholasticos»; «Dicit sententiam S. Augustini de praedestinatione turbasse multos doctissimos homines et paene fuisse causam ruinae ipsorum». Reprueba San Belarmino, además, a Molina que «*animis magnifice loquitur* de sua sententia de praedestinatione, quae tamen nova est et valde obscura». Véase *Censura Romana, Censura Censoris I* («qui censor supponitur fuisse Card. Bellarminus») en la edición crítica de la *Concordia,* por I. Rabeneck, S. I., p.707 [26] (Madrid 1956)... Sobre estas mismas vicisitudes de la obra de Molina merecen leerse las cartas del propio Molina publicadas por Stegmüller bajo el título *Geschichte des Molinismus.* Véase también P. V. Carro en su obra *El Mtro. Pedro de Soto,* etc. (Madrid 1950) t.2 p.535 ss.

[52] Para algunos modernos no se encuentra ya tampoco en los escritos de Santo Tomás el concurso simultáneo *inmediato,* según nos han descubierto Stuffler y los que como él piensan. Nada tendrá ya de extraño que dentro de algún tiempo no se encuentre en el Santo ninguno de los concursos, y entonces, al ser esto de-

mingo Báñez (1528-1604), en lo que con razón se ha llamado *Comedia Bañeciana* (correspondiente a la *Comedia Egidiana* respecto de la cuestión gemela de ésta la distinción real entre la esencia y la existencia en las cosas creadas). En el caso de la moción divina, la comedia pudiera tener por protagonista el *Catecismo romano* del concilio de Trento, publicado, como hemos dicho, veinte años antes que la obra de Báñez, y en el que con palabras explícitas se contiene substancialmente la misma doctrina. Pero, naturalmente, *Catecismo* tan respetable no se prestaba tan ventajosamente a ser caracterizado como personaje de comedia como el sapientísimo confesor y director espiritual de Santa Teresa.

No es fácil explicar este persistente empeño, particularmente entre los escritores y profesores españoles, de atribuir a Santo Tomás la doctrina de ciertos autores, no sólo en las cuestiones *De auxiliis*, sino también en casi todos los problemas filosóficos y en los teológicos que con aquéllos se relacionan. En el mismo Suárez hallamos ya esta preocupación por atribuir a Santo Tomás sus propias doctrinas, haciendo uso de la terminología del Santo con sentido distinto. Nos lo dice el P. Carlos Giacon, S. I., hablando de los principios metafísicos, que son como "l'ossatura di tutta la metafisica scolastica", cuya doctrina "fu bensi nel Suárez mantenuta nelle espressioni, ma non compresa nella sua intima intelligenza" [53].

Ciertamente que parecen forzar a este juego y darle carta de legitimidad, por una parte, algunas normas particulares, recordadas, explicadas y refrendadas con carácter perpetuo por León XIII en la *Gravissime Nos*, de 30 de diciembre de 1892, y más recientemente por el papa Pío XII [54], y, sobre todo, la perseverante trayectoria de la Santa Sede, ordenando en el Código de Derecho Canónico y en multitud de solemnes documentos que se enseñe la doctrina de Santo Tomás y que *sancte inviolateque* se retengan sus principios y se sigan sus métodos (can.1266 § 2), y, por otra parte, algunas fórmulas directrices eclesiásticas posteriores.

Mas la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades había salido también al paso de este juego, a fin de que mediante él no se intente desvirtuar la doctrina de Santo Tomás, preferida por la Iglesia, y con aprobación del papa San Pío X promulgó un elenco de proposiciones filosóficas—las 24 tesis tomistas—, declarando que en ellas se contienen ciertamente los principios fundamentales de Santo Tomás: *Sacra haec Congregatio, supradictis, thesibus rite examinatis et Sanctissimo Domino subiectis, de eiusdem Sanctitatis Suae mandato, respondet eas plene continere sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora* (AAS [1914] p.384).

Con ello la Iglesia señala una vez más el camino para la recta enseñanza de la doctrina de su preferencia, en la cual se refugia siempre en los momentos de mayor peligro doctrinal. Y así vemos que tanto León XIII, ante el racionalismo, como Pío X, ante el modernismo filosófico, y Pío XII, ante el modernismo teológico de la teología nueva, unánimemente señalan con Pío XI el puerto de refugio: *Ite ad Thomam:* "Acudid a Tomás" (AAS [1923] p.322).

fendido por autores de nota, se tendrá por intransigencia y encastillamiento el seguir defendiendo lo que todavía hoy tirios y troyanos siguen, generalmente, defendiendo.

[53] *La seconda Scolastica* (Milán 1944) I p.52.

[54] AAS (1946) p.384.

Se comprende, pues, la preocupación de la Santa Sede por evitar que interpretaciones como las suarecianas, apoyadas por un extenso sector de profesores y escritores y que afectan a todo el cuerpo doctrinal metafísico de Santo Tomás, desvirtúen su fuerza y hagan vanas las normas y orientaciones de la Iglesia, dadas con tanta perseverancia y en todos los tonos, desde la legislación del Código hasta la exhortación a profesores y alumnos de Roma. Para evitar en adelante esas torcidas interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás promulgó la Sagrada Congregación el elenco de las proposiciones tomistas como interpretación auténtica de la doctrina del santo Doctor.

Las doctrinas, por consiguiente, a éste contrarias tendrán que apoyarse sólo en su propio valor, mas no en la autoridad de Santo Tomás ni en las preferencias de la Iglesia, que declara suya la doctrina de Santo Tomás: *cuius doctrinam suam Ecclesia fecerit* (Pío XI: AAS [1923] p.314).

A poco de ser promulgadas las 24 tesis de Santo Tomás y con ocasión del centenario de la muerte de Suárez (1917), un padre jesuíta, sincero tomista, redactó y dió a conocer reservadamente a los cardenales de Curia y a los consultores de la Sagrada Congregación un elenco, con sus citas bibliográficas, de otras 24 tesis antitomistas, enseñadas todas ellas por el eximio Suárez, contrarias a cada una de las de Santo Tomás promulgadas por la Sagrada Congregación [55].

Otro jesuíta de nuestros días, el ya citado P. Carlos Giacon [56], tan entusiasta de Santo Tomás como poco apreciador del Suárez metafísico, al historiar la Escolástica, conceptúa la formulación de las 24 tesis tomistas como eje de la restauración escolástica en su tercera época, que comienza con León XIII, distinguiendo netamente el tomismo verdadero de los otros sistemas escolásticos, más o menos inficionados de adherencias nominalistas.

Como era de suponer, la promulgación por la Sagrada Congregación de las 24 tesis tomistas, en cuya redacción intervino algún prestigioso profesor jesuíta [57], causó no pequeña confusión entre los seguaces de Suárez, llegando algunos, no obstante haber sido promulgadas las tesis con autorización de S. S. Pío X, a poner en duda que realmente reflejaran la doctrina auténtica de Santo Tomás y tratando de distinguir entre la doctrina de éste y la de la nueva escuela tomista o neotomismo, al que atribuyen la doctrina de las tesis. Ello obligó a nueva declaración de la Sagrada Congregación, publicada por orden de S. S. Benedicto XV, confirmando, como era lógico, las anteriores afirmaciones de la Sagrada Congregación: *a)* las 24 proposiciones contienen y expresan realmente la doctrina auténtica de Santo Tomás: *Omnes illae viginti quatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt; b)* deben proponerse en las escuelas católicas como normas directivas seguras: *eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.*

Frente a la escuela de Billot, Mattiussi, Remer, Geny, Giacon, Boyer, Meseneo, etc., que cada vez se acercan más al verdadero tomismo, expresado en las 24 tesis, porque entienden que éste es el camino recto y único para llegar a la unidad doctrinal tan anhelada y hoy necesaria, otros, como Fuetscher, siguen situándose franca-

[55] Cf. *La Ciencia Tomista* (1917) vol.16 p.384 y 181-200.285-308.

[56] *La seconda Scolastica* (Milán 1944) I p.32 y 51-52.

[57] Cf. C. GIACON, S. I., *La grandi tesi del tomismo* 2.ª ed. (Milán 1948) pref. p.5.

mente contra Santo Tomás para seguir a Suárez en otras 24 tesis opuestas a las del Doctor Común. Sin dejar de parecernos leal esta postura, no nos es fácil, sin embargo, comprender cómo dentro de ella se pueden hacer ciertas protestas de fidelidad al magisterio de Santo Tomás cuando se rechazan, por ejemplo (véase HELLÍN, *Theodicea:* BAC, 1950), las principales de sus *cinco vías* y el principio en que se fundan para probar la existencia de Dios, a pesar de que en la misma encíclica *Studiorum Ducem,* junto a ciertas palabras, que tanto se ha pretendido explotar, se dice: "Quibus autem argumentis Thomas Deum esse docet eumque unum esse ipsum esse subsistens, ea sunt hodie quoque, sicut aevo medio, *omnium firmissima* ad probandum: iisdemque liquido confirmatur Ecclesiae dogma in Conc. Vaticano solemniter enuntiatum" (AAS [1923] p.317). Cualquiera podrá comprender que no se es discípulo de Santo Tomás por admitir la existencia de Dios o tratar de demostrarla, que es ser teísta, y teísta intelectualista, sino por demostrarla con las pruebas y principios de Santo Tomás. De otro modo, serían igualmente tomistas Descartes o Kant. Por otra parte, si se dice que hay derecho a disentir de Santo Tomás o de su interpretación común siempre que así lo haga algún "autor de nota", cabe preguntar: ¿Qué queda *propio* de Santo Tomás que no haya sido negado por algún autor de nota? Y entonces, ¿a qué se reducen y qué sentido tienen las recomendaciones de la Santa Sede y los Papas respecto de Santo Tomás? La mente e intenciones de la Iglesia están bien claras, y toda *dispensa* que en esta parte pueda haber, nunca tendrá otro valor que el de una *dispensa particular,* como lo muestra el hecho de que jamás se haya publicado ninguna de tales dispensas en el órgano oficial, *Acta Apostolicae Sedis,* como se ha publicado el mandato común de seguir a Santo Tomás. Entre no pocos, especialmente los españoles (cf. C GIACON, S. I., *Suárez,* 2.ª ed. [Brescia, 1945] p.124), prosigue aún la *Comedia Suareziana,* hasta repetirse incluso en algunos centros docentes españoles, como consigna de última hora, que las recomendaciones de Su Santidad Pío XII en favor de la doctrina de Santo Tomás se han de entender en el sentido de la escuela suareziana. La comedia, sin embargo, va llegando a su fin al desaparecer el disfraz. Es mucho el peso de la Sagrada Congregación, refrendado por dos Papas, con la interpretación auténtica del pensamiento de Santo Tomás [58].

Volviendo, después de esta introducción de carácter general, a la tesis tomista particular de la moción divina, veamos si tal tesis se encuentra realmente afirmada por Santo Tomás.

Bajo cuatro aspectos se nos presenta con toda claridad la mente de Santo Tomás respecto a la tesis de la moción divina. Estos aspectos son: 1) los textos explícitos en que el Santo, hablando ex profeso de esta materia, enseña categóricamente la doctrina de la premoción; 2) los principios doctrinales del Santo, de los cuales se deduce con toda evidencia la tesis, y a los cuales nunca el Santo contradijo; 3) el modo especial de hablar Santo Tomás al afirmar la tesis premocionista, y 4) el hecho singular de plantearse y resolver el mismo Santo Tomás, con casi cuatro siglos de antelación, *todas* las dificultades que desde fines del siglo XVI suelen ponerse contra esta tesis, y que en realidad son las únicas razones que se aducen contra ella [59].

[58] Hoy más que nunca se necesita moralmente un poco más de uniformidad y estabilidad para el pensamiento humano, incluso en las materias filosóficas, si, como nos ideciona la experiencia, no se quiere venir a parar de hecho en un confusionismo filosófico. Esto es lo que la Iglesia prevé y provee en sus mandatos y recomendaciones sobre la doctrina de Santo Tomás señaladamente en la encíclica *Humani generis,* de Pío XII, sin llegar, no obstante, con esto a una intervención cual la que ejerce en materias dogmáticas de fe y costumbres.

1. Textos explícitos de Santo Tomás

Como la universalidad de la causalidad divina, así en orden al ser como en orden al obrar creados, es para Santo Tomás la verdad más fundamental referente a las relaciones de Dios y las criaturas, la encontramos expresamente afirmada y reafirmada en ambos aspectos casi en innumerables lugares de sus escritos. Lo que V. Remer, S. I., afirmó [60] respecto a la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas, verdad que lleva envuelta la universalidad de la causalidad divina en cuanto al ser, se podrá igualmente repetir respecto a la universalidad de la moción divina en todo el obrar creatural.

Efectivamente, para cada texto algo dudoso que en este punto ocasionalmente pudiera encontrarse respecto a la mente del Santo en sus escritos, hay muchos otros textos clarísimos y explícitos en lugares en que ex profeso trata el Santo la cuestión. Y ciertamente que para conocer la opinión o mente de un autor no es de gran sinceridad científica querer dar más valor exegético-doctrinal a uno o varios textos dudosos y esporádicos que a muchos otros textos claros y estampados conscientemente por el mismo autor al tratar ex profeso el tema o cuestión que se discute. Esto mismo se debe advertir si en algún caso el Santo afirma *solamente* el concurso divino simultáneo o solamente la autodeterminación de la voluntad libre, frente a tantos otros casos en que afirma simultáneamente el

[59] El nombre de *premoción física,* como hemos dicho, no se encuentra ni podía encontrarse en los escritos de Santo Tomás, puesto que es una *tautología* o redundancia de palabras, que sólo razones históricas, no existentes en tiempo del Santo, pueden legitimar. Estas razones son el distinguir bien el contenido de la tesis tomista de otras tesis o doctrinas que, negando su contenido, usan a veces equívocamente la palabra *moción.* Por lo demás, toda moción auténtica es, por esencia, premoción o moción previa: «Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa» (SANTO TOMÁS, cf. *Cont. Gent.* 3,149). Otro tanto debe decirse de la fórmula *predeterminación física,* que no usaron en tal sentido Santo Tomás ni los primeros tomistas, y que sólo tomistas posteriores se vieron, quizás inconscientemente, precisados a usar, atrayendo con ella sobre el tomismo cierta odiosidad, no por el significado auténtico de la misma, sino por la materialidad de la palabra misma, haciéndose históricamente una vez más inexacto el viejo aforismo escolástico «de nominibus non est curandum». La terminología propia de Santo Tomás y de los primeros tomistas, que es la auténtica, es a base de las palabras «applicat», «movet», «prius agit», «inclinat», «sufficienter et efficaciter interius inclinando» y las inequívocas que a éstas equivalen, tanto al hablar de la moción general o natural como al hablar de la moción especial o de la gracia, si bien el sentido no es en ambos casos exactamente idéntico. Las otras fórmulas no son ni de acuñación ni de uso espontáneo tomista, aunque para el lector inteligente y sincero expresen lo mismo que las auténticas. Véanse P. CONGAR, O. P., en *Rev. de Sc. Phil. Théol.* (1934) p.363-371), y P. CARRO, O. P., *El Mtro. P. de Soto y las controversias político-religiosas del siglo XVI* (Madrid 1953) t.2 p.630-640.

[60] «Haec propositio continet manifestam sententiam S. Thomae, non solum quia necessario cohaeret cum principiis totius philosophiae Sti. Doctoris, sed etiam quia et dissertissimis verbis traditur. Atque hic notatum velim S. Doctorem oleum et operam, ut aiunt, perdidisse, si, ut nonnulli contendunt, per haec argumenta totius repetita nihil aliud voluisset propugnare quam distinctionem rationis, quam omnes concesserunt, concedunt et in posterum concedent animo per quam libenti» (*Sum. Phil. Schol. Ontol.* l.1 c.3 a.2).

concurso previo y el simultáneo o la autodeterminación humana y la moción divina, haciendo depender siempre aquélla de ésta.

Esto supuesto, vea el lector los siguientes textos que damos de muestra sobre la verdadera mente de Santo Tomás, aparte de los contenidos en los artículos 4 y 5 de la cuestión 105, a que se refiere todo este *Apéndice:*

"Necesariamente se ha de afirmar que todo lo que de cualquier modo tiene ser, lo tiene por Dios": *Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse* (1 q.44 a.1).

"Es manifiestamente imposible que lo que no tiene por sí el ser, pueda obrar por sí... Por tanto, todo aquello que de otro tiene la esencia, de otro ha de tener también la virtud de obrar *y el obrar mismo*. Y, pues la acción pecaminosa es un ser, si tales acciones no procediesen de Dios, se seguiría que algún ser de esencia positiva no procediese de Dios, con lo cual Dios dejaría de ser la causa universal de todos los seres... Comunica, pues, [Dios] al agente el ser, la potencia, o poder de obrar, y el obrar *(esse, posse, agere)* y todo lo que de perfección hay en el agente": *Videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit... Unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit... Cum actio peccati sit ens quoddam... sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis... [Deus] influit agenti* esse, posse et agere, *et quidquid perfectionis in agente est (In Sent.* 2 d.37 a.1; 1 q.49 a.2; 1-2 q.79 a.2).

"Ningún agente creado puede obrar de modo alguno sino en virtud de la moción divina": *Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae* (1-2 q.109 a.9).

"Todos los efectos de las causas segundas proceden de una predefinición divina": *Omnes effectus secundi ex eius [Dei] praedefinitione proveniunt (De verit.* q.3 a.7).

"Tales efectos han sido determinados en la causa primera": *Huiusmodi effectus in causa prima omnes eunt determinati* (ibid., q.8 a.2).

Respecto a la voluntad libre en particular, que es donde principalmente los defensores del mero concurso simultáneo niegan la moción divina, véanse los siguientes textos:

"Como la voluntad puede cambiar su propio acto de una a otra cosa, así y mucho más se lo puede cambiar Dios": *Sicut voluntas potest mutare actum suum in alium... ita, et multo amplius, Deus* (ibid., q.22 a.8).

"Solamente Dios, que da a la voluntad su inclinación, puede cambiar ésta de una cosa a otra según le plazca": *Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult* (ibid., a.9).

"Sólo Dios puede mover la voluntad como causa eficiente sin coaccionarla": *Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia (Cont. Gent.* 3,88).

"No pudiendo algunos entender cómo puede Dios causar en nosotros la moción de la voluntad sin perjuicio de la libertad, recurrieron a interpretar mal estos textos: *El corazón del rey está en manos de Dios, que le puede inclinar a donde quiera* (Prov. 21); *Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil. 2,13), diciendo que Dios obra en nosotros el querer y el obrar en cuanto nos da la virtud de querer, mas no de tal modo que nos haga querer esto o aquello...; defender lo cual es evidentemente contra la Sagrada Escritura, pues se dice en Isaías (26,12) que *cuanto hacemos es Dios quien para nosotros lo hace,* que es decir que Dios no sólo nos da la potencia de querer, sino también la operación... Dios nos es, por consiguiente, la causa no sólo de la voluntad, sino también del acto de querer": *Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere: ut scilicet dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, in quantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud. ... Quibus quidem auctoritatibus Sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Isaiae 26,12: Omnia opera nostra operatus est in* nobis, Domine. *Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem... Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi (Contra Gent.* 3,84).

"Dios mueve, en verdad, la voluntad indefectiblemente, debido a la eficacia de la virtud del que mueve, virtud que no puede fallar. Mas, por la condición de la voluntad movida, que está en indiferencia para cosas diversas, no se sigue de tal moción necesidad o coacción, sino que queda la libertad": *Deus movet quidem voluntatem immutabiliter, propter efficatiam virtutis moventis, sed propter naturam voluntatis mobilitae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas (De malo* a.6 ad 3).

"... Si la voluntad pudiese producir alguna acción de la cual Dios no fuere autor, la voluntad tendría carácter de causa primera...": *Alia opinio dicebat actus peccatorum nullo modo, nequetiam inquantum actus sunt, a Deo esse; et haec opinio... propinquissima est errori duplici. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint prima principia: hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine plura auxilio prioris agentis et influentia eius; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cuius auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet; quamvis solvere hoc nitantur dicentes quod... non tamen habet a se esse, sed ab alio...; sed hoc videtur inconveniens ut quod a se esse non habet, a se agere possit...; unde cuius essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit (In Sent.* 2 d.17 q.2 a.2).

"Todo lo perfecta que se pueda suponer cualquier naturaleza corporal o espiritual, ésta no precederá nunca al acto sin ser movida por Dios... Depende, pues, de Dios la acción del entendimiento y de cualquier ser creado en cuanto a dos cosas: en cuanto de Dios se tiene la perfección o forma por la que se obra, y en cuanto la virtud de obrar es movida por El para obrar": *Quantumque natura aliqua corporalis vel spiri-*

tualis appellatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo... Sic igitur actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1-2 q.109 a.1).

"Es, pues, Dios causa de toda acción: *a)* en cuanto da la virtud o potencia de obrar; *b)* y en cuanto la conserva; *c)* y en cuanto *la aplica a obrar; d)* y en cuanto toda otra virtud obra en virtud de El...; síguese, pues, que Dios obra en todo el que obra, *de lo cual no se han de excluir ni la voluntad* ni la naturaleza": *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum eius virtute omnis alia virtua agit... sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae (De pot.* q.3 a.7; 1 q.105 a.5).

"Todo el que aplica una virtud activa a obrar, se dice que es causa de su acción... Mas toda aplicación de cualquier virtud a obrar se hace principalmente y en primer lugar por Dios... Por consiguiente, toda operación se debe atribuir a Dios como a primero y principal agente": *Quidquid applicat virtuten activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis... Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo... Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti (Cont. Gent.* 3,67).

"Dios es, pues, la causa primera que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y como al mover las causas naturales no les quita que sus actos sean naturales, así al mover la voluntad tampoco le quita que sus acciones sean voluntarias; al contrario, El es quien les da tal carácter, pues en su obrar se acomoda Dios a la condición de cada ser": *Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* (1 q.83 a.1 ad 3).

"Al elegir el hombre, elige siempre según que Dios obra en su voluntad": *Semper hoc homo eligit, secundum quod Deus operatur in eius voluntate (Cont. Gent.* 3,92).

"Si Dios mueve a algo la voluntad, no es compaginable con tal moción que la voluntad no se mueva a lo que Dios la mueve. No es esto, sin embargo, imposible en absoluto. Y, por tanto, *no se sigue que la voluntad sea movida por Dios* con necesidad" [61]: *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur: non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur* (1-2 q.10 a.4 ad 3).

"Siendo la voluntad de Dios eficacísima, se sigue que no sólo se hace lo que El quiere que se haga, sino también *del modo* que El quiere que se haga. Pues bien, queriendo Dios que unas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente..., para esto vinculó unos efectos a causas necesarias que no pueden fallar, de las cuales se siguen los efectos necesariamente, y otros efectos los vinculó a causas contingentes y defectibles": *Cum igitur voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter... Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant* (1 q.19 a.8).

"Precisamente porque nada se resiste a la voluntad divina, se sigue no sólo que sucede lo que Dios quiere que suceda, sino que sucede necesaria o contingentemente, según El quiere que suceda": *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quae sic fieri vult* (ibid., ad 2).

"En la acción de los adúlteros, lo que es de la naturaleza es bueno, y a esto coopera Dios; mas lo que es de la voluntad desordenada es malo, y a esto Dios no coopera": *In actione adulterorum illud quod est naturae, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod vero est inordinatae voluptatis, malum est: et huic Deus non cooperatur* (1 q.118 a.2 ad 5).

Pudiéramos seguir llenando páginas con la transcripción de textos tan explícitos y palmarios como los citados; pero para quienes no sea suficiente con los acotados, no lo será con ninguna clase ni número de ellos.

2. Los principios doctrinales de Santo Tomás

Estos principios son precisamente aquellos de los cuales en las pruebas directas hemos sacado apodícticamente la conclusión de la moción divina. Tan fácil y claramente sale de ellos la conclusión, que aquellos que quieren seguir pasando por discípulos del Santo sin admitir tal conclusión, se han visto precisados a desnaturalizar esos mismos principios, corrigiendo la formulación que de ellos hace el Santo para no verse precisados lógicamente a tener que admitir la premoción.

Recuérdese además que, como afirma S. S. Pío XII, es característica del Santo no abdicar nunca de sus principios ni temer las conclusiones que de ellos se sigan, sean éstas cuales fueren, si verdaderamente se siguen de ellos. En este caso queda bien de manifiesto en los textos que a manera de conclusión hemos transcrito de sus diversas obras. En pocos casos como en éste será tan evidente que "en Santo Tomás, o todo o nada".

3. El modo peculiar de hablar el Santo en esta cuestión

Tanto en *De potentia* (q.3 a.7) como en los artículos 4 y 5 de la cuestión 105 de la primera parte de la SUMA, parece como si el mismo Santo Tomás hubiese presentido que se había de cuestionar acremente su modo de pensar sobre esta materia, preocupándose de zan-

[61] Nótese cómo Santo Tomás claramente enseña en este texto que, al mover Dios la voluntad, ésta infaliblemente se moverá *de hecho*, pero conservando la *potencia de no moverse*; en lo cual consiste la verdadera libertad humana actual

jar él mismo de antemano la cuestión. No obstante lo parco que suele ser en palabras, las cuales, según la hermosa expresión de Balmes, "pesaba como metal precioso", en estos artículos viene a repetir *tres veces* la misma cosa. Primero, afirmándola en forma tajante: *Respondeo dicendum quod "simpliciter" concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus* [62]. Reafirma después esto mismo distinguiendo bien, explicando y probando en particular cada uno de los modos en que Dios es causa de todo el obrar de las criaturas, en el terreno de los cuales modos dice textualmente:

> "Mas, como ninguna cosa mueve ni obra por sí misma sin ser motor inmóvil, se dice de un tercer modo que una cosa es causa de la acción de otra *en cuanto la mueve a obrar,* en lo cual no ha de entenderse que le dé y le conserve su virtud operativa, sino la aplicación de tal virtud a obrar... Y, puesto que todo agente inferior no obra sino movido..., síguese por necesidad que Dios es causa de todas las acciones de los seres naturales en cuanto que mueve y aplica su virtud a obrar", etcétera: *Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causam actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed* applicatio virtutis ad actionem... *Et quia natura inferior agens non agit nisi mota... sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum (De pot.* q.3 a.7).

Y por tercera vez, en el mismo cuerpo del artículo, remachando, distinguiendo y enumerando bien los modos, como para que no se mezclen y confundan negando alguno de ellos, dice textualmente:

> "Así, pues, Dios es causa de toda acción *(cuiuslibet actionis):* 1.º en cuanto da la virtud de obrar; 2.º, y en cuanto la conserva; 3.º, y en cuanto la aplica a obrar *(applicat actioni);* 4.º, y en cuanto por virtud de El obra toda otra virtud. Y así, uniendo a esto..., se verá que El obra inmediatamente en todo el que obra *sin excluir la acción de la voluntad* ni de la naturaleza": *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et* inquantum applicat actioni, *et inquantum eius virtute omnis alia virtus operatur. Et, cum coniunxerimus his quod Deus sit sua virtus..., sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae* (ibid.).

El mismo modo de plantear el problema en la Primera Parte (q.105 a.1) de la SUMA es una clara indicación de la mente del Santo. No pregunta "Si Dios obra en *toda acción* de la criatura", sino "Si Dios obra en *todo operante*", que, como se recordará, es una de las distinciones fundamentales entre la sentencia molinística y la tomista. Adviértase también el constante uso que el Santo hace de las expresiones *"cuiuslibet actionis", "omni agente", "uniuscuiusque actionis",*

[62] *De pot.* q.3 a.7. No es necesario advertir que siempre que Santo Tomás contrapone, como aquí, la naturaleza y la voluntad, toma esta última, no como naturaleza, sino como libre.

"voluntatis et naturae", etc., como si pretendiese advertir que no se debe excluir de la necesidad de la moción divina la misma acción libre de la voluntad creada.

4. Santo Tomás mismo resuelve las dificultades contra la premoción física

No parece que le faltase al Santo sino decir verbalmente que no es el concurso meramente simultáneo lo que él enseña, sino la premoción física. Y esto mismo viene a hacer de algún modo al proponerse y resolver él mismo todas las dificultades que se han propuesto después de él contra la premoción física, y que son, a la vez, las únicas razones en que se funda el concurso meramente simultáneo. En las 16 objeciones del artículo 7 de la cuestión 3 en *De potentia* y en las seis de los artículos 4 y 5 de la cuestión 105 de la SUMA pueden verse literalmente todas las dificultades por lo que se refiere a la libertad (dif.12.13.14 en *De pot.;* 1 y 2 en a.4 de la SUMA), al pecado (dif.15), al mérito y demérito (dif.3; a.4), al concepto de la potencia creada (dif.1.5 y 7 en *De pot.),* etc., expuestas todas como las exponen los que por ellas rehusan admitir la premoción física y resueltas como las resuelven los que la defienden.

No parece que se pueda pedir más para que un autor declare su mente. Tampoco parece que, dentro de una postura mental razonable y sincera, haya quien pueda dudar de la mente de Santo Tomás en esta cuestión.

Tal vez a alguno no le convenzan las razones del Santo o no se llegue a ver la conciliación de su doctrina con las serias dificultades que militan contra ella. Esto último es perfectamente comprensible, como lo es que no todos admitan la premoción física. Lo que no es comprensible es que haya quienes nieguen o duden que ésta sea doctrina auténtica y explícita de Santo Tomás. Es la misma posición de los que niegan que haya enseñado la distinción real de la esencia y la existencia en las criaturas, de los cuales, con palabras harto duras, dice el P. Cl. Tifano, S. I.: "Negar o poner en duda que Santo Tomás enseñe tal distinción, es de hombres o sin pudor o ayunos en la doctrina del Santo" [63].

Por lo demás, es evidente el sentido de premoción física, o sea de verdadera y de real y eficaz moción—que es siempre moción previa—de la proposición 24 de las tesis tomistas promulgadas por la Sagrada Congregación como ciertamente enseñadas por Santo Tomás y expresivas de sus principios fundamentales *(pronuntiata maiora),* mandadas enseñar como seguras normas directivas en la formación de los aspirantes al sacerdocio: *Nullum creatum agens in esse cuiuslibet effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa* (AAS [1914] p.386).

[63] «Quod [S. Thomas] existentiam in creaturis distinguat ab essentia id vel negare vel in dubium revocare est hominis aut impudentis aut in eius doctrina peregrini» (CL. TIPHANUS, S. I., *De hypostasi et persona* c.6 a.7 [ed. 1887] p.281).

III. Nuevo esclarecimiento de la cuestión

1. Los principios y las conclusiones remotas, o lo permanente y lo variable en el tomismo

La histórica frase "en el tomismo, o todo o nada", tan legítima y tan llena de sentido en sí misma, es susceptible de una doble interpretación, que la puede hacer falsa o verdadera, razonable o irrazonable. Nosotros aceptamos la frase si se refiere a los principios del tomismo y a todo lo que expresamente enseña Santo Tomás—aparte de ciertas aserciones o ejemplos que pertenecen a las ciencias físicas—y a todo lo que, con impecable y férrea lógica, sus principales comentaristas comúnmente han visto en el Santo o han deducido de sus principios. Es lo que acabamos de exponer en los dos precedentes apartados de este *Apéndice* respecto al tema del mismo. En esto, el tomismo ni ha cambiado nada desde Santo Tomás hasta hoy ni su lógica y principios se lo permitirán cambiar.

Guiado el tomismo en toda su trayectoria por el carácter supraespacial y supratemporal de sus principios y de sus principales conclusiones doctrinales, no se ha dejado nunca llevar por el atractivo existencialista y acomodaticio de soluciones simplistas y plausibles sólo de momento, para luego tener que cambiarlas, al cambiar las circunstancias de tiempo o de lugar, y merecer así el grito condenatorio de Bossuet a las multicambiantes denominaciones del protestantismo: "Varías, luego no está en ti la verdad". "Omnis mutatio, morbus", había dicho antes Aristóteles. En este sentido, la estabilidad y fijeza doctrinales del tomismo son ya proverbiales, y no les importa a sus defensores que algunos de fuera, por desmedida ansia de novedad o por otras razones y con otros fines, injustamente hayan traducido estas características en términos de anquilosamiento o intransigencia mentales.

Distinguiendo, sin embargo, entre los principios y primeras conclusiones del tomismo, por un lado, y las conclusiones remotas, por otro, y sin admitir evolución o cambio alguno en lo primero, creemos que ni el tomismo ni ningún sistema doctrinal humano, sea filosófico o teológico, mucho menos si es "científico", puede hacer jactanciosa ostentación de *poseer toda la verdad,* y sola la verdad, hasta en sus más remotas conclusiones, de tal modo que ni siquiera sea susceptible de cambio alguno o adición accidentales.

Ni en este que nos ocupa ni en ninguno de sus tratados, el tomismo es un sistema cerrado que no admita progreso y nueva incorporación de doctrinas y extensión de sus principios o nuevas conclusiones y explicaciones. Antes al contrario, es como un organismo viviente que tiene virtualidad y disposición para asimilar y hacer suya nueva savia que pueda llevar crecimiento a todos sus miembros. Como el hombre, conservando sus principios constitutivos esenciales y su personalidad, desde niño crece y se perfecciona sin dejar de ser quien es y sin convertirse en otro ser distinto, así también el tomismo, con puertas abiertas a la luz de nuevas investigaciones, sin dejar de ser lo que es ni convertirse en caricatura de sí mismo, incesantemente crece y extiende la luz de sus principios a nuevas conclusiones y conquistas. Pretender no cambiar ni accidentalmente, o no creer en la posibilidad y necesidad biológicas de tal cambio en cualquier organismo viviente,

sería tan sin razón como querer o pensar en cambios substanciales sin la desaparición del propio organismo viviente.

Los principios y primeras conclusiones del tomismo son en él substanciales e inmutables: son su personalidad invariable y marcan la trayectoria de la que el tomista auténtico no puede apartarse sin dejar de serlo. El tomista especialmente ha de ser como Santo Tomás, a quien el papa Pío XII alaba singularmente por su valentía y decisión en sostener los principios metafísicos sin temor a las consecuencias que de ellos puedan deducirse: *Victrici fortitudine, quam mentis celsitas parit, ad conclusiones progreditur, metaphysica principia, quae sunt omnibus aetatibus commune christianae sapientiae patrimonium, usque ad extrema consectaria placide et tuto enucleando deducit* (AAS [1950] p.735).

Las conclusiones remotas, que reciben menos claridad de los principios, son secundarias y susceptibles de variada interpretación hasta que llega a hacerse luz plena, al menos de su conexión con los principios.

No es, pues, extraño que entre los mismos discípulos de Santo Tomás, fidelísimos a sus principios y a las conclusiones por él explícitamente deducidas, haya variedad de apreciaciones en cuanto a remotas conclusiones que el santo Doctor no explicó y se hallan en diversas épocas en período de investigación, en lo cual resplandece la vitalidad interna del sistema, como en lo anterior su estabilidad, símbolo de verdad.

Es en esto accidental y secundario del tomismo en lo que el papa Pío XII admite libertad de opiniones, dentro de las normas de la Iglesia, que mandan enseñar y fielmente retener los principios, la doctrina y el método de Santo Tomás. Dice el Papa: *Quidquid ad eam* (a la doctrina de Santo Tomás) *manifesto pertinet et tuta ratione ut "praecipuum" in ea habetur* (v. gr., las 24 tesis tomistas promulgadas por la Sagrada Congregación), *libenter amplectimini. Ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris "interpretes" disputare solent libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta "in textibus Aquinatis pleniis intelligendis" adhiberi* (AAS [1939] p.246).

Es precisamente lo que hizo el Santo, a quien el más profundo respeto y la más grande estima de todo el patrimonio intelectual acumulado por todas las generaciones que le precedieron no le impidieron que su primer biógrafo, Guillermo de Tocco, escribiese de él estas palabras:

> "Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Dominus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare" (Tocco, *Vita...* c.14: Fontes, 81).

Es verdad que no es exactamente nuestro caso el de Santo Tomás para poderle imitar en todo, ya que ni la filosofía y teología cristianas habían alcanzado en su tiempo la relativa homogeneidad y estabilidad del nuestro, ni la Iglesia había sancionado y prescrito con su autoridad ningún sistema humano doctrinal con la explicitud con que lo ha hecho en el nuestro respecto a los principios metafísicos y con-

clusiones primarias de Santo Tomás. Pero, no obstante, queda para ello campo abierto en cuanto a muchas conclusiones remotas y en cuanto a lo relacionado con las ciencias y la crítica y subsidios históricos de que nos habla el papa Pío XII en el texto que acabamos de citar.

2. Lo substancial en el tomismo

La fórmula que expresa todo el contenido substancial y esencial del tomismo, en la cuestión que nos ocupa, es muy breve, sencilla y tajante, así por lo que se refiere a la causalidad divina como por lo que se refiere a la ciencia divina; a saber: a) *Todo, excepto Dios, existe por los decretos divinos,* y b) *en tales decretos lo conoce Dios todo.* Es decir: todo ser o modalidad positiva de ser tiene por causa primera la causalidad divina, previa la libre determinación o decreto de la voluntad divina de tal modo, que *a)* nada absolutamente ha existido, existe, existirá *ni existiría* en ninguna diferencia de tiempo o de duración o de condiciones (excepto el pecado formalmente considerado, que no es, como tal, ser ni modalidad positiva de ser), sino porque la voluntad divina así lo ha decretado anteriormente a toda otra causa y porque esta misma voluntad previamente mueve a las causas segundas a su producción; y *b)* nada, absoluta o condicionalmente existente o futuro, necesario o libre, ve o conoce Dios sino en esa misma su causalidad libre y eterna. A esto se refiere o debe referirse en esta cuestión la frase "en el tomismo, o todo o nada". En esto está "la irreductibilidad entre el tomismo y el molinismo, que dura y durará eternamente, pues no cabe jamás armonizar lo contradictorio" [64].

El tomismo ha visto, ve y verá siempre un absurdo en afirmar que los llamados *futuribles* [65] sean verdaderos futuribles, y, por consiguiente, cognoscibles como tales con anterioridad y con independencia de toda causalidad o decreto divino directamente referido a ellos. La existencia y cognoscibilidad de tales futuribles equivaldría a substraer a la voluntad y a la causalidad divinas algo de ser y de verdad contingentes.

[64] P. MARÍN-SOLA, O. P.: La Ciencia Tomista, 33 (1926) n.72.

[65] Por futuribles se entiende a veces «lo que sería, pero que no ha sido, es ni será, por depender de una condición determinada que no se cumple o que no se ha de cumplir». Otras veces se entiende por futurible «lo que haría la criatura puesta en tales o cuales condiciones, considerado esto con anterioridad e independencia de los decretos de la voluntad divina, o sea, *antes de haberse determinado por Dios* si se pondrá o no la criatura en tales condiciones». Aquí se trata propiamente del segundo concepto del futurible, no del primero. Nótese esta distinción, particularmente para la discusión de si existen o no existen los futuribles y si son o no son, consiguientemente, cognoscibles por la misma inteligencia divina. Puede Dios, sin duda, vincular a una condición contingente el hacer o no hacer El algo futuro, en cuyo caso tal futuro dependería de tal condición, y, al no cumplirse esto, no se realizaría el futuro; estos futuribles existen como tales, y son cognoscibles y conocidos por Dios, que ha hecho y conoce esa vinculación o *nexo* contingente entre ellos y la condición de que dependen. Tales son los futuribles que suelen citarse de la Sagrada Escritura, como el caso de Tiro y Sidón. La existencia y cognoscibilidad para Dios de tales futuribles no son o no deben ser negados por ningún tomista. Pero, en cambio, como no puede *ni podría* en absoluto hacer nada la criatura con independencia y anterioridad a los decretos de la voluntad divina, causa única y primera de todo el orden contingente existencial, de cualquier signo que éste se suponga, con razón y con lógica *todos* los tomistas niegan la existencia de futuribles en el segundo concepto y, consiguientemente, la cognoscibilidad de los mismos, incluso para Dios. «Cada cosa se ha al entendimiento como se ha al ser»: *Secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem (Sent.* I d.38 q.1 a.4). Sería conveniente que algunos tomistas, teniendo en cuenta esta distinción, no diesen, con su modo de hablar, ocasión a los de fuera para hacer a los tomistas auténticos inculpaciones tan absurdas como se les hace a veces, con sinceridad o con doblez; por ejemplo, al atribuirles que niegan a Dios algo de conocimiento posible o le conceden en ciertos casos un conocimiento *conjetural.*

La clave sempiterna del tomismo en esta materia es que "nada contingente tiene *ser determinado,* y, por tanto, *nada es cognoscible con certeza* sin la voluntad y la causalidad divinas". Incluso respecto a Dios, nada contingente es conocido ni cognoscible sino por virtud de la causalidad divina y en la causalidad divina. Toda cognoscibilidad sigue al ser, y todo ser contingente procede de la libre voluntad de Dios. Por eso, así como es más propio decir que *los imposibles no pueden ser* hechos que el decir que *Dios no puede hacerlos,* será también más exacto y evitaría muchos inconvenientes decir que *los futuribles son incognosibles* porque carecen de ser, en lugar de decir que *Dios no los conoce* o que no puede conocerlos.

Salvado esto, queda superada y totalmente de lado la más principal oposición de fuera al tomismo. Toda otra disputa que pueda surgir después respecto a este punto no será entre el tomismo y otros sistemas doctrinales a él opuestos, sino dentro de la misma escuela tomista y sobre aspectos accidentales y secundarios del tomismo.

3. Lo accidental y variable del tomismo

El tomismo es, sin duda, susceptible de progreso y desarrollo homogéneos en sí mismo y dentro de su misma trayectoria, pues nadie pretende que tenga toda la verdad, y sola la verdad, mientras quede —y quedará siempre en esta vida—algo que aclarar en su contenido doctrinal. Creer o pretender que con sólo una distinción escolástica quede perfectamente esclarecido el "misterio de la iniquidad" *(mysterium iniquitatis,* San Pablo, 2 Thes. 2,7) o completamente descifrado el enigma de la libertad humana, no deja de llevar consigo o de suponer en los demás cierta candidez doctrinal.

Una cosa es, sin embargo, corregir o abandonar un sistema doctrinal, y otra cosa es completarle a base de su misma eficacia y virtualidad intrínsecas cuando no hay necesidad de corregir nada en dicho sistema y hay a la vez posibilidad de mejorarle y completarle.

4. En qué se hacen consistir estos esclarecimientos del tomismo

Ciertamente que ningún tomista, sin dejar de serlo, puede admitir ninguna de estas dos proposiciones: *a)* que la criatura pueda o pudiera hacer sin Dios *algo positivamente entitativo* o *más* de aquello a que Dios previamente la mueve, y *b)* que Dios haya de conocer algo fuera de sí y de sus decretos eternos. En rechazar esto han de convenir y convienen todos los tomistas auténticos.

La cuestión presente es si se niegan o cambian en sí substancialmente estas dos proposiciones tomistas al defender: *a)* que la criatura libre puede hacer y hace a veces de hecho *menos* de aquello a que Dios terminativamente la mueve, y *b)* que el conocimiento de todo por Dios en su causalidad eterna haya de suponer en algún caso *algo negativo* por parte exclusivamente de la criatura; o en otros términos: caben dentro del tomismo tradicional mociones divinas cuyo éxito final completo deja Dios libremente depender de que la criatura libre ponga o no ponga algún obstáculo *negativo,* de lo cual dependerá de hecho la prosecución y fin de la moción divina, y lo

cual, por tanto, se supone ha de ver Dios en sus decretos causativos eternos; pero ¿cómo realizados o no realizados de hecho?

Esto es lo que se propone hoy a discusión de los tomistas como una forma de aclaración y de progreso accidentales del tomismo, dentro de la más estricta y auténtica trayectoria histórica del mismo, según piensan los que lo proponen.

Estos insisten repetidamente, al proponer la aclaración, en las dos observaciones siguientes:

1.ª No se trata de admitir con esto que la criatura cause en absoluto *algo positivo* a lo cual no se la suponga previamente movida por Dios; lo cual sería una concesión al sistema llamado molinismo, que, como dijimos, ha quedado ya completamente de lado en esta discusión. Se trata sólo de que la criatura pueda *dejar* de causar algo a que Dios la mueve y hacer así que Dios deje también de causarlo con ella, o que desvíe de esto la moción de Dios, después de haberlo querido e iniciado Dios con la voluntad antecedente en cuanto al éxito final y haber condicionado libremente la prosecución de su moción en la línea inicial a que la criatura no ponga óbice u obstáculo negativo a tal prosecución, para lo cual se basta a sí misma la criatura dentro del más puro y estricto tomismo [66], y que es suficiente para que Dios libremente deje de hacer algo que El quería hacer y que se hiciese al mismo tiempo por la criatura defectiblemente.

2.ª Tampoco se trata de que Dios conozca algo fuera de su causalidad eterna o de los decretos libres de su voluntad, que sería igualmente una desviación hacia el molinismo; sino que se trata de si Dios puede conocer algo en sus decretos o causalidad eterna, mas no precisamente o solamente *en cuanto causalidad* suya positiva, sino en su causalidad eterna en *cuanto eterna,* es decir, en cuanto tal causalidad va unida a la realización defectible, pero no defectuosa, o defectible y a la vez defectuosa, por parte de la criatura.

5. Presupuestos conceptuales en esta aclaración del tomismo

En este intento de avance, dentro de la línea del más estricto y auténtico tomismo, en la solución de las dificultades tomadas de la libertad humana y del pecado en relación con la causalidad universal y la presciencia divina, se presuponen por los que propugnan tales esclarecimientos la siguiente serie de dualidades, que se juzgan todas necesarias y concadenadas unas a otras, para salvar y explicar, en conformidad con los principios tomistas, el éxito y el fracaso de la criatura libre ante la indefectible causalidad divina respecto a todo el obrar libre creatural.

Primero. Se dan dos clases de voluntad en Dios: la *voluntad antecedente* y la *voluntad consiguiente.* Una y otra son verdaderas, auténticas y eficaces voluntades [67].

[66] «Huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae» (*Sent.* 1 d.40 q.4 a.2).

[67] Cuando Santo Tomás llama a la voluntad antecedente «velleitas» o «voluntas secundum quid, non simpliciter» (1 q.19 a.6 ad 1), no entiende por tal un simple *afecto estéril,* sino una verdadera voluntad eficaz de dar, por su parte, todo lo que es de suyo necesario y suficiente para conseguir el fin querido, independientemente de la cooperación o de la posición de obstáculo negativo por parte de la criatura libre. En esta voluntad radica la providencia divina llamada *general,* de que se hablará después. Una y otra van implícitamente condicionadas por Dios, en cuanto a su fin particular, a la cooperación u obstáculo de la criatura a las mociones divinas falliblemente eficaces. Sin embargo, tanto la voluntad antecedente como la providencia general, los decretos y las mociones falibles o frustrables por la criatura libre, son siempre eficaces en cuanto al fin universal, y en cuanto al comienzo del acto por la criatura, y en cuanto Dios con todo esto libremente dispone que se consiga el fin particular si la criatura responde, como puede responder, y que no se consiga tal fin si la criatura pone obstáculo. La voluntad, pues, de Dios siempre se cumple en cuanto a lo que El quiere y como El quiere que se cumpla (cf. BILLUART, t.1 d.7 cit.6).

Por voluntad *antecedente* se entiende la voluntad divina en cuanto mira ésta el objeto querido *no revestido de todas sus circunstancias,* como le mira la voluntad *consiguiente.* Concretamente, esta voluntad es antecedente respecto a las exigencias de la justicia divina; pues, según esta voluntad, Dios quiere, por ejemplo, la salvación de todos los hombres en sus circunstancias actuales, incluso la de pecadores, pero sin atender a la inocencia o penitencia que para la salvación pide la justicia divina, a la cual mira y atiende, además, la voluntad consiguiente [68].

Con la voluntad antecedente quiere Dios el fin del modo dicho, lo cual lleva consigo necesariamente la voluntad consiguiente de querer también los medios suficientes para el fin, y la aplicación o incoación de tales medios, pero sin excluir ni incluir tampoco infaliblemente la continuación y perseverancia final en el uso de tales medios de una manera absoluta e infrustrable, como lo hace Dios con la voluntad consiguiente del fin y de los medios infaliblemente eficaces, sino de una manera general y condicionada implícitamente, esto es, si la criatura libremente no pone por su parte el impedimento u obstáculo que de hecho se le deja poner.

Hay, pues, en Dios, como divisiones de la voluntad de beneplácito, cuatro modos de voluntad, o mejor, de objetos queridos:

1) Voluntad antecedente del fin.
2) Voluntad consiguiente del fin.
3) Voluntad consiguiente de medios suficientes para todo e infaliblemente eficaces sólo parcialmente, es decir, en cuanto a la incoación del acto por la criatura.
4) Voluntad consiguiente de medios eficaces e infrustrables en cuanto a todo, es decir, en cuanto al comienzo, a la prosecución y al remate o término de la acción.

Segundo. Hay en Dios dos providencias: la *providencia general* y la *providencia especial.* Providencia general es el planeamiento que hace el entendimiento divino conforme y consiguientemente a la voluntad antecedente del fin. Esta providencia es, como la voluntad a que responde, infrustrable en cuanto a algo, pero no en cuanto a todo, como lo es la providencia especial, que responde y sigue a la voluntad consiguiente del fin y de los medios infaliblemente eficaces en cuanto a todo el curso de la acción libre creada. En cuanto a la incoación del acto humano, toda voluntad y toda providencia son infalibles e infrustrables por la criatura; pues "in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura" [69], y, además, sin esta incoación no se conciben la responsabilidad y el pecado de la criatura, como luego se dirá. Como todo lo que Dios quiere con voluntad consiguiente de fin, no de medios, se cumple o existe, aunque no todo lo que se cumple o existe sea querido por Dios con voluntad consiguiente de fin (pues puede cumplirse y se

[68] Cf. D. THOM., 1 q.19 a.6; *In I ad Thes.* c.2 lect.1; VIVES, t.21 p.163; *De veritate* q.23 a.2.

[69] *De pot.* q.3 a.7 ad 3.

cumple de hecho algo de lo que Dios quiere con voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces), así se cumple todo lo que planea la providencia divina especial, pero no todo lo que planea la providencia general. Esto equivale a decir que todo cae bajo la providencia divina, pero que no todo cae bajo la providencia divina especial o infalible, irresistible e infrustrable.

Tercero. Se dan dos clases de decretos divinos. A esta doble clase de voluntades y de providencia en Dios responde una doble clase de decretos divinos: decretos de medios *infaliblemente eficaces,* que nacen de la voluntad consiguiente infaliblemente eficaz de fin y caen dentro del plan de la providencia especial, y decretos de medios *faliblemente eficaces,* que nacen de la voluntad antecedente del fin particular y de la voluntad consiguiente de medios faliblemente eficaces dentro del plan de la providencia general.

Cuarto. Hay también dos clases de mociones divinas. A su vez, siguiendo la doble posible trayectoria anterior, se suponen en estos esclarecimientos dos clases de mociones divinas: *mociones en cuanto a todo irresistibles "in sensu composito"* o de hecho por la criatura libre, aunque sin privarla de la potencia física de resistirlas, y *mociones irresistibles en cuanto a la incoación del acto a que la criatura es movida,* pero resistibles por la criatura en cuanto a la prosecución y término o remate de dicho acto, mediante un obstáculo *negativo* que se le deja poner porque Dios libremente así lo quiere.

Los que proponen estos nuevos esclarecimientos hacen gran hincapié en la importancia que tiene para la cuestión no entender mal especialmente esta cuarta dualidad conceptual. En toda acción de la criatura, dicen, se deben distinguir tres etapas: a) *el comienzo;* b) *la prosecución,* y c) *el término* o *remate* de la acción. Por ejemplo, en la acción de oír misa en día festivo; *a)* concebir el pensamiento de cumplir la obligación; *b)* levantarse y ponerse en marcha para cumplirla; *c)* oír la santa misa hasta el final [70].

Se llaman gracias o mociones infaliblemente irresistibles de hecho aquellas por las cuales se ponen inimpediblemente de hecho las tres etapas dichas; y gracias o mociones falibles y frustrables son las que, siendo de suyo suficientes para poner con ellas de hecho las tres etapas, sólo son infalibles e infrustrables en cuanto a la primera etapa, es decir, en cuanto al comienzo de la acción, pero frustrables y falibles en cuanto a las otras dos etapas de prosecución y término, bien sea que de hecho la criatura libre realice también estas dos etapas o que nos las realice, según que la criatura libremente no ponga o ponga un obstáculo *negativo* a la moción divina para la prosecución y término de la acción que se había comenzado

[70] La liturgia cristiana parece tener presentes estas tres etapas de las acciones buenas humanas, especialmente en una de sus oraciones de uso frecuente, en que se dice: «Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando *praevent* et adiuvando *prosequere:* ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat et per te coepta *finiatur*». Se nos insiste, además, con frecuencia en que pidamos las gracias de eficacia para la perseverancia final, tanto en los actos aislados de la vida como en ésta integralmente considerada. Toda perseverancia supone el comienzo; la perseverancia final supone otra perseverancia que no es final, es decir, la prosecución del acto. Se han de distinguir las acciones o efectos *a)* en los que no cabe separación entre su incoación, prosecución y término, como parecen ser ciertas conversiones instantáneas; *b)* en los que son infrustrables de hecho por la criatura las tres etapas, y *c)* en los que es infrustrable por la criatura la incoación, pero frustrables la prosecución y término. Estos últimos son los que aquí particularmente interesan.

por virtud inimpediblemente eficaz de tal moción en cuanto al comienzo, pero faliblemente eficaz en cuanto al resto de la acción.

Quinto. Dos clases o, mejor, aspectos de ciencia divina de visión. La ciencia con la que Dios ve las cosas como existentes debe considerarse bajo la doble modalidad de ciencia de visión *como visión,* o meramente *intuitiva,* y de ciencia de visión *aprobativa,* o *causativa* de las cosas que Dios ve. Con la primera ve el entendimiento divino las cosas existentes que no hace Dios, es decir, a sí mismo y al pecado formalmente considerado, y puede ver también las cosas que hace Dios después de hechas; con la ciencia de visión aprobativa o causativa ve en entendimiento divino sólo las cosas que hace Dios después que el entendimiento divino las ve como factibles, la voluntad libremente las quiere y determina que se hagan y el entendimiento práctico pone el acto del imperio por el que son hechas.

Sexto. Se da por aceptada, además, en estos esclarecimientos de la cuestión, la prioridad plena del defecto actual, y no sólo de la defectibilidad de la criatura respecto de la moción divina o lo material del pecado y respecto también de los decretos divinos de dar tal moción, así como de la previsión divina del pecado de la criatura respecto a la predestinación o reprobación.

Séptimo. Se afirma, por último, la necesidad de la presencia física de los futuros contingentes y del obstáculo negativo de la criatura en la eternidad divina para el conocimiento infalible de los mismos. Formulado así este punto, no parece que haya dificultad en admitirle por todos. La dificultad radica aquí en saber o determinar en virtud de qué se da esa presencia del futuro contingente en la eternidad, particularmente en la línea del mal moral.

Para tratar de explicar después la comisión humana del pecado mediante el obstáculo negativo que puede poner la criatura por sí sola a la moción divina y torcer así el curso de la misma, conviene recordar que en todo objeto o acción concreta de la criatura se dan o pueden darse los tres aspectos de bien honesto o mal inhonesto, de bien útil o mal nocivo, de bien deleitable o mal aflictivo. Cada uno de estos tres dobles aspectos de todo objeto o acción puede llevar o retraer la voluntad creada respecto al obrar y, consiguientemente, motivar que dicho obrar sea en concreto bueno o malo moralmente.

Se dice por sus defensores que todas estas distinciones o afirmaciones parecen seguirse y suponerse unas por otras, de tal modo que, admitida alguna de ellas, se deban admitir todas las demás. Parece asimismo exigido todo esto por el hecho irrefragable de la resistencia culpable de la voluntad libre creada a la gracia divina, que es la moción en el orden sobrenatural, y ante la necesidad de conceder a la criatura alguna parte propia y exclusiva particularmente en su obrar dentro de la línea del mal moral o comisión del pecado; parte que, dentro del tomismo, de ningún modo puede ser sino puramente negativa.

6. Explicación del obrar libre creatural defectible o defectuoso de hecho, según estos esclarecimientos

Se trata sólo, como hemos dicho, de intentar un avance o una mayor clarividencia en la solución de las dificultades tomadas de la libertad creada y del pecado contra la moción previa divina universal, defendida siempre por todos los tomistas.

Clave substancial y accidental del tomismo.—Como la clave del tomismo, en su ser substancial, consiste en que: a) *lo que no tiene, en sí o en sus causas, ser determinado, no puede ser conocido infaliblemente y con certeza por ningún entendimiento,* y b) *nada tiene ser determinado sin que Dios cause tal ser,* así la clave para el desarrollo y progreso homogéneos accidentales del mismo, en esta cuestión, es o debe ser: a) *sólo lo que basta para que algún futuro tenga ser determinado, basta para que tal futuro pueda ser infaliblemente conocido por Dios,* y b) *para que algo tenga ser determinado es preciso contar a veces*—porque ante Dios así libérrimamente lo quiere y determina—*con la no-posición de obstáculo negativo por parte de la criatura libre.*

La última parte de esta clave para el progreso accidental del mismo es lo que, dentro del mismo (y sin que ello tenga nada que ver con otros sistemas que ya han quedado de lado), ahora se cuestiona. Aquellos que lo admiten y defienden lo razonan del modo siguiente:

Primero. Ante el hecho de experiencia y ante la definición del concilio Tridentino de que el hombre puede resistir a la gracia operante, que es la moción divina en el orden sobrenatural [71], preciso es admitir la existencia de mociones divinas falibles o frustrables por parte de la criatura libre, es decir, en las que se puede impedir por la criatura algo de su virtual efecto de algún modo intentado por Dios. Ciertamente que no es fácil comprender cómo puede admitirse este hecho incuestionable de la resistencia de la criatura libre a la gracia y al propio tiempo negarse a admitir que la gracia o moción divina pueda ser resistible, que equivale a ser falible o frustrable en cuanto a la consecución plena del fin intentado, a no ser que se niegue valor real y gnoseológico al apotegma *De facto ad potentiam valet consequentia.*

Segundo. La gracia o moción previa divina, indispensable en absoluto para toda acción natural o sobrenatural de la criatura, siempre es primordialmente, por parte de Dios, el objeto o acción como honestos o inhonestos para que la criatura los acepte o rechace en conformidad con su índole moral.

Tercero. Esta moción siempre es, asimismo, infalible e infrustrable en sí misma; pero, porque Dios así libremente lo quiere y determina, puede ser infalible e infrustrable en cuanto a todo el curso de la acción creada o puede ser infalible e infrustrable sólo en cuanto al comienzo de la acción, sin ser más que necesaria y suficiente para el resto de la acción, es decir, falible y frustrable en cuanto a la prosecución o término de la acción.

Cuarto. En el caso de ser falible y frustrable, del modo dicho, la moción divina, la criatura libre puede reaccionar ante ella de dos modos:

[71] así quis dixerit... *neque posse dissentire, si velit*», a. s.: D 814.

a) Puede seguir la criatura mirando el objeto o acción a que es movida por Dios como buenos o malos moralmente y abrazarlos o rechazarlos como tales, para lo cual le basta con la moción suficiente y falible divina, con la cual prosigue en la línea del bien moral el acto iniciado por la gracia o moción divina, que será cada vez más intensa y perfecta según lo vaya requiriendo el desarrollo del acto [72], en cuyo caso obrará la criatura libremente el bien intentado faliblemente por Dios, y al que la mueve con gracia o moción suficiente para hacerlo.

b) O puede el entendimiento creado dejar de mirar el objeto o acción, a que es movida la criatura bajo la modalidad de honestos o de inhonestos, y mirarlos sólo como útiles o deleitables o como nocivos o aflictivos, en cuyo caso la voluntad los aceptará o rechazará como tales, pudiendo suceder que, al ser útiles o deleitables, sean a la vez inhonestos, o que, al ser nocivos o aflictivos, sean honestos y debidos; en tal caso la criatura obrará libremente el mal moral no intentado por Dios de ningún modo, pero tampoco excluído físicamente de su moción, o dejará de hacer el bien obligatorio intentado por Dios para que le obrase libremente: consumación libre del pecado de comisión o de omisión.

Pueden verse más claramente estas ideas en el siguiente esquema:

LA GRACIA O MOCION DIVINA PUEDE SER:

I. Sin dejar potencia en la criatura para resistirla: *efecto necesario.*

II. Dejando tal potencia en la voluntad libre: *efecto libre.*
- a) No actuable de hecho: *efecto libre infalible.*
- b) Actuable de hecho: *efecto libre falible* ... ...
  - 1) No actuada de hecho: *efecto libre falible bueno.*
  - 2) Actuada de hecho: *efecto libre falible malo: el pecado.*

Quinto. Después que la criatura—contra la voluntad de Dios y abusando de la libertad y de la posibilidad físicas que El había dejado a su arbitrio en las mociones faliblemente eficaces, no para *usar o no usar mal* de ellas, sino sólo para *poder* usar o no usar mal de ellas—ha dejado de mirar bajo el aspecto de bien o mal moral la única entidad física material de la acción humana y la ha mirado sólo o primordialmente bajo el aspecto de útil o deleitable, Dios, por sus inescrutables juicios, continúa su moción divina a la entidad física de la acción tal como del orden moral la ha desviado la criatura.

[72] No se debe considerar el acto humano como algo estático, sino como algo esencialmente dinámico en vía de perfección según se acerca al término. Ni la moción divina ha de imaginarse como el impulso de quien arroja una saeta, pero que no la sostiene ni perfecciona actualmente en el trayecto. En este orden, la acción divina que mueve al acto humano, y en cuanto se recibe en las facultades que la producen, debe concebirse de manera dinámica y en vía de mayor intensidad y perfección, a diferencia de como concebimos la conservación de los seres estáticos de la creación, que son esencias inmutables. De tal modo que, si la criatura libremente se deja conducir sin obstáculo por la moción divina, ésta será cada vez más intensa y perfecta según lo vaya requiriendo el desarrollo progresivo del acto creatural iniciado por ella misma.

Sexto. La consumación del pecado está en que la voluntad creada libremente acepte el bien útil o deleitable o rechace el mal nocivo o penoso cuando esto lleva consigo abrazar el mal inhonesto o rechazar el bien honesto obligatorio. Radical o inicialmente, el pecado está inmediatamente en que el entendimiento creado *deje de mirar* el objeto o acción como buenos o malos moralmente, para mirarlos sólo o primordialmente como buenos o malos útil o deleitablemente; y mediatamente está radicalmente el pecado en el *defecto actual* culpable de la voluntad, mal dispuesta moralmente, a lo cual es debido que el entendimiento deje de mirar el objeto o acción no primordialmente como morales, sino primordial o simplemente como útiles o deleitables.

No se dice que el entendimiento *no mire* antes de pecar la voluntad, sino que *deja de mirar* al aspecto moralmente bueno o malo de la acción. Sin ver la acción, de algún modo, como moral o inmoral, no se concibe la responsabilidad del acto moral, particularmente del pecado. Además, esa primera visión del acto como bueno, para aceptarlo, o como malo, para rechazarlo, es el comienzo del acto humano como efecto de la gracia o moción divina, en lo cual la providencia y voluntad divinas de medios faliblemente eficaces y los decretos y la moción son siempre eficaces, infalibles e infrustrables.

En este *dejar de mirar* el entendimiento creado los aspectos de bien o mal moral de las acciones por defecto actual y culpa de la voluntad libre de la criatura está el *obstáculo negativo* que pone la criatura a la moción falible y frustrable divina, y con el cual la criatura desvía la moción de Dios del bien honesto hacia un bien útil o deleitable que lleva consigo el mal inhonesto.

Para poner la criatura libre este obstáculo a la moción divina se basta, tristemente, a sí misma: "Huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae", hemos repetido ya muchas veces con Santo Tomás. Y, sin embargo, con ello, como hemos visto, se hace la criatura, ella sola y totalmente, responsable de todo el mal moral que no debiera hacer y hace y de todo el bien moral que debiera hacer y no hace. A la vez, Dios, sin ser causa alguna del mal moral de la criatura, sigue siendo en todo causa primera y principal de todo lo positivamente entitativo y de todo el bien moral que la criatura hace movida previamente y acompañada simultáneamente por El en todo el obrar creatural.

Con este obstáculo negativo que la criatura libre puede poner o no poner por sí sola bajo las mociones divinas faliblemente eficaces, se pretende salvar la libertad creada especialmente en tales mociones, explicar el pecado y armonizar ambas cosas con la universalidad de la causalidad divina.

Todo pecado humano se comete, efectivamente, por una reducción culpable del horizonte o panorama mental, en que el entendimiento del hombre sólo mira a la conveniencia del momento, del lugar, de un aspecto particularísimo del hombre (el "hic et nunc"). El *declinaverunt oculos suos ut non viderent caelum* (Dan. 13,9), de que la Escritura culpa a los ancianos tentadores de la casta Susana, se repite en todo pecado humano, como igualmente se repite el *suspexit in caelum* de la propia Susana, que, al hacer que el hombre pierda o no pierda de vista el aspecto principal bajo el cual debe mirar la conveniencia o no conveniencia de toda acción

humana, son el comienzo del acto pecaminoso o el remedio más eficaz para obrar siempre debidamente y evitar el pecado. Si el cazador y el que por continuar acostado omiten la misa en día festivo no dejasen de mirar la asistencia u omisión de la misa como acción honesta o inhonesta, para mirar sólo, o al menos preferentemente, la utilidad o el placer de ir de caza o continuar acostado, de ningún modo se decidirían por la acción, buena en sí como útil o deleitable, pero mala como inhonesta por llevar consigo el quebrantar el precepto.

Esto mismo puede decirse de cualquier otro de los pecados, sea de comisión o de omisión; por ejemplo, del pecado de blasfemia, que es tal vez el más difícil de comprender bajo este aspecto por la dificultad de separar en él mentalmente la entidad física de la acción y la deformidad moral o formalidad del pecado. El hombre a quien, puesto ante un contratiempo, mueve Dios a la reacción honesta de resignarse y acatar pacientemente la voluntad divina, en lugar de mirar la reacción bajo tal aspecto, la mira sólo bajo el aspecto de lo útil o deleitable que hay en envalentonarse contra Dios o contra sus criaturas, a las que trata de amedrentar con tal manifestación de ira, y prefiere la compensación de la blasfemia a la abstención de la misma y al acto de la resignación paciente. Es decir, movido el blasfemo al acto de la blasfemia para que le rechace como inhonesto, él le mira y le acepta como útil o deleitable y consuma el pecado bajo la moción de Dios a lo material del mismo, una vez que dicha moción divina ha sido desviada de la línea del bien honesto a que Dios la dirigía sin excluir física o entitativamente la dirección de tal moción por la línea del bien útil o deleitable, incompatible con la recta moralidad de la acción, y dejando a la criatura la posibilidad, que ésta convierte en actualidad al pecar, de hacer la desviación de la moción por la línea del bien útil o deleitable.

Parece, efectivamente, imposible explicar el pecado humano sin dejar alguna parte exclusivamente al hombre como causa primera de su comisión. Es evidente, al menos en el tomismo, que esta parte no puede consistir en algo positivamente entitativo, como pretende el molinismo en un intento y esfuerzo por salvar a la vez en la acción pecaminosa la libertad humana y la santidad de Dios. Para los que proponen estos nuevos esclarecimientos, tampoco es o les parece suficiente recurrir para esto a simples *decretos permisivos* de Dios. El decreto permisivo, en cuanto tal, es negativo y no explica por sí solo el hecho de la presencia temporal del pecado en la eternidad divina. El decreto permisivo no causa nada por sí solo; lo supone causado o a causar o, a lo sumo, lo decreta suponer. Un teólogo de tan segura y recia raigambre tomista como es el P. Norberto del Prado afirma lo siguiente a este propósito: "Ex istis decretis sive positivis sive permissivis nequit oriri praesentia peccati in aeternitate" [73].

Nótese bien la diferencia radical que hay aquí entre el tomismo y el molinismo, aunque pueda parecer a primera vista que convergen en el mismo punto. El *algo* que en el molinismo se deja a la voluntad libre y que se trata de substraer a la causalidad divina es un *algo positivo*, es decir, lo que *haría* la voluntad libre creada con independencia y anterioridad de los decretos divinos si se la pusiese

[73] *De gratia et lib. arb.* p.3.ª vol.3 p.50 (Friburgi Helv. 1907).

en tales o cuales circunstancias, la autodeterminación de la voluntad libre y la aceptación de los auxilios divinos. Esta supuesta substracción de entidad contingente al influjo libre de la voluntad divina es inadmisible, como un absurdo, para todo verdadero tomista; pues, según Santo Tomás, ni Dios mismo puede comunicar a la criatura la virtud de producir por sí sola algo positivo sin sacarla del marco de causa segunda y particular:

> "... rei naturali conferri potuit virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non potuit quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod *operaretur* absque operatione divina" *(De pot.* q.3 a.7 ad 7).

En cambio, lo que en esta aclaración del tomismo se deja a la voluntad libre sola, sin moción previa divina ni cooperación en la deficiencia actual para ello, porque no lo necesita, es algo *negativo y privativo,* que es el *dejar de mirar* a la acción humana bajo el aspecto de honesta o inhonesta, para lo cual, como tantas veces hemos dicho, se basta la criatura a sí misma y puede ser de ello causa primera sin inconveniente alguno para la universalidad de la causalidad divina: "huius defectus absolute causa prima est ex parte creaturae" *(In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2).

DIFICULTAD.—La explicación que precede supone, sin duda, un avance en el intento de completar la solución de las dificultades contra la universalidad de la moción previa de Dios tomadas del pecado y de la libertad. No se pretende, sin embargo, que con ella quede totalmente esclarecido el caliginoso problema del pecado, que, verosímilmente, permanecerá tal durante toda la actividad terrenal del entendimiento humano. Una permanente objeción o dificultad es la siguiente:

Estando la moción o concurso divinos a lo material del pecado infalible e inevitablemente unidos con la malicia del pecado, incluso en la explicación que se acaba de dar, ¿cómo puede Dios no ser causa responsable de la malicia o deformidad del pecado al dar la moción o concurso a lo material del mismo?

La *solución* de esta seria dificultad no incumbe exclusivamente a la explicación que acabamos de exponer, sino a la doctrina tomista en general y a toda otra doctrina en que se admita el concurso inmediato divino en la acción creatural pecaminosa. En el tomismo suele reducirse tal solución a decir que la conexión entre la moción o concurso divinos y la malicia del pecado no la hace Dios con moción o concurso ni de ningún modo, sino que la hace la criatura culpablemente con su *defectibilidad* al poder y deber evitarla no torciendo o desviando la moción divina de la línea del bien moral, en que la había iniciado Dios al determinar causar la entidad material del pecado, hacia la línea del mal moral, en que se consuma el pecado. Y, por tanto, no Dios, sino la criatura sola es causa y responsable de tal conexión, como lo es de la malicia del pecado.

Esta tradicional solución tomista varía algo en la explicación dada. La conexión infalible entre la moción divina y la malicia del pecado la hace la criatura inmediatamente no con su *defectibilidad,* sino con su *defecto actual,* al cual se debe la desviación de la recta moción divina hacia la línea del mal moral que la criatura hace con su obstáculo negativo. Semejante *defecto actual,* aunque es siempre posterior a una moción al verdadero bien, es anterior a la moción a lo material del pecado. La criatura libre puede y tiene siempre el deber de evitar tal defecto y tal desviación. Y, por eso, ella sola es causa y responsable de la malicia y deformidad del pecado y de la unión de esta malicia y deformidad con lo material o entitativo de la acción pecaminosa, en que está propiamente la comisión del pecado. Recuérdese que en el pecado se han de distinguir no dos cosas solamente, como se hace frecuentemente en los manuales, es decir, lo material y lo formal del pecado, sino tres, que son: a) *lo material del pecado materialmente considerado,* que es la entidad física del acto; b) *lo material del pecado formalmente considerado,* que es la misma entidad en cuanto sujeto actualmente de la privación de orden moral, y c) *lo formal o constitutivo del pecado,* que consiste en hacer la unión, o en la unión misma de la privación moral y de la entidad física del acto pecaminoso. Dios hace sólo la entidad física; la deformidad, como tal, no la hace nadie, pues no es un efecto, sino un defecto o falta de efecto; la unión de la entidad física con la deformidad moral, o sea, el hecho de la entidad física *sin* el debido orden moral, que es en lo que está el pecado, éste es el efecto propio y exclusivo de la criatura, sola responsable del pecado.

La gran diferencia entre la *defectibilidad* y el *defecto actual* apuntados está en que la criatura no es causa de su defectibilidad ni la puede evitar radicalmente; pero sí es causa de su defecto actual y la puede evitar. Dios, en cambio, es causa accidental de la defectibilidad de la criatura, sin serlo de ningún modo de su defecto actual. La defectibilidad no es ningún mal moral; el defecto actual sí lo es. Así se refunde en la sola criatura toda la responsabilidad del pecado.

Preguntar aún por qué Dios, conocedor del defecto actual de la criatura y de la desviación que ésta hace de la moción divina, continúa dispensando a la criatura su moción, equivale a preguntar por qué Dios creó tantos hombres que sabía se habían de condenar o por qué les dió la libertad sabiendo de antemano que tantos habían de abusar de ella para su perdición eterna. En todos estos casos y otros similares nos es preciso refugiarnos de nuevo, aparte de los inescrutables juicios de Dios, en la necesidad de una providencia divina general que, de un modo o de otro, pone a todos los hombres con infalible eficacia en el camino de su salvación y les da, además, en todos sus actos salvíficos el comienzo y lo suficiente y necesario para proseguir por ese camino y llegar al término de él si ellos libremente y por su culpa no hacen fracasar el plan de dicha providencia, aunque no siempre les dé a todos los medios para la prosecución y el fin de un modo infalible e infrustrablemente eficaz. En cualquiera de estos casos, pedir a Dios el cambio de su voluntad ante semejante reacción de la criatura, sería obligarle, sin ningún derecho por parte de la criatura, a anteponer la voluntad injusta o antojos de la criatura a su altísima y soberana voluntad o considerar ésta como débil y variable (cf. *Cont. Gent.* 2,28).

7. La ciencia divina de los futuros libres según esta explicación

En orden, pues, a la ciencia divina de los futuros libres, particularmente del pecado, se afirma en esta explicación o se deduce de ella lo siguiente:

1. Como todo y sólo lo que basta para que una cosa sea determinadamente lo que es, eso, y sólo eso, basta para que tal cosa sea cognoscible, síguese que para que Dios conozca la eficacia o ineficacia actuales de algunas de sus mociones, es decir, de sus mociones falibles, ha de mirar a esa misma causalidad suya actual-eterna como causalidad, pero más precisamente como actual-eterna, que prosigue en el camino del bien por El iniciado no sólo según lo que ella es en sí, sino también según lo que la criatura libremente, por disposición divina, secunda o impide tal causalidad. No necesita Dios para conocer así las cosas y sus modos salir de Sí o que esté necesariamente condicionada su voluntad, pues nada positivo en absoluto se substrae con esto a su eterna causalidad y nada deja de estar ante su presencialidad eterna por virtud de su causalidad libre.

2. Como consecuencia de lo anterior, Dios conoce los diversos futuros libres de la criatura del modo siguiente:

a) si se trata de los futuros dependientes de las mociones inimpedibles por la criatura, Dios los conoce en su causalidad actual-eterna *en cuanto sola causalidad;*

b) si se trata de los que, siendo impedibles, no han sido impedidos de hecho por la criatura, los ve Dios en su causalidad actual-eterna *en cuanto causalidad eterna,* es decir, en la presencialidad eterna de los mismos en cuanto causados por El y *no impedidos de hecho* por la criatura;

c) si se trata de los impedibles e impedidos de hecho por la criatura con su obstáculo negativo, los ve Dios en su causalidad actual-eterna *en cuanto eterna,* es decir, en la presencialidad eterna de los mismos en cuanto impedidos de hecho por la criatura.

Dios ve en su eternidad el defecto que afecta al acto, el mal en el bien; pero no sin tomar en cuenta que la criatura cause o no cause de hecho tal defecto.

3. Recuérdese la doble ciencia divina de visión, admitida generalmente por los tomistas: una de visión *en cuanto visión,* por la que el entendimiento divino conoce su objeto sin hacerlo al conocerlo, y otra de *visión aprobativa-causativa,* en la que las cosas son porque Dios las ve, en lugar de verlas porque son.

4. Adviértase también que no son lo mismo en esta explicación, y ni siquiera son coextensivas, lo que llaman los tomistas "causalidad" y "vía de causalidad" por lo que se refiere al conocimiento divino. La causalidad es más extensiva en este orden que la vía de causalidad, y menos comprensiva, por tanto. La vía de causalidad se extiende sólo a los futuros que pueden ser conocidos por la sola causalidad divina, es decir, a los inimpedibles de hecho, sean libres o necesarios. La causalidad, en cambio, se extiende a todos los causados, incluso a los impedibles, sean o no de hecho impedidos por la criatura y que no pueden conocerse por *sola* la causalidad divina.

Por eso, cognoscitivamente, la vía de eternidad supone siempre la causalidad, porque nada puede estar presente a la eternidad divina sin ser causado por Dios, y nada puede ser conocido por Dios sino en su causalidad; pero no siempre supone la vía de causalidad, es

decir, no todo lo que tiene presencialidad en la eternidad divina se puede conocer por sola la causalidad. Esto, en orden al conocimiento divino del pecado, ciertamente que parece debe admitirse.

5. En orden, pues, conjuntamente a la causalidad y conocimiento por Dios del pecado, se han de distinguir las siguientes etapas y aspectos:

a) *Proceso de realización del pecado:* 1.º, moción divina al bien y mala disposición *actual* de la voluntad creada; 2.º, por el defecto actual de la voluntad, el entendimiento *deja* de mirar la acción como honesta o inhonesta, y, en consecuencia, la voluntad deja de aceptar o rechazar la acción bajo esos aspectos; 3.º, la voluntad acepta la acción como útil o deleitable, aunque a la vez inhonesta, o la abandona como nociva o penosa, aunque a la vez honesta y obligatoria, consumando el pecado.

b) *Culpabilidad de la voluntad creada en el pecado:* 1.º, radicalmente, por su mala disposición o defecto *actual* libre, que es causa evitable del error del entendimiento; 2.º, formalmente, por abrazar o rechazar libremente lo que debía rechazar o abrazar, debido al error que podía y debía haber evitado en el entendimiento.

c) *Causalidad divina en el pecado de la criatura:* 1.º, Dios mueve la criatura a la entidad física del acto bajo el aspecto de bien honesto, dejando como posible de hecho para la voluntad creada libre una desviación de tal moción hacia la línea del mal moral; 2.º, la voluntad creada actúa esta posibilidad física por su defecto actual y cambia la dirección de la moción divina al aspecto útil o deleitable, pero inhonesto, de la misma entidad física o material a que Dios la mueve; 3.º, Dios prosigue, no obstante esta desviación moral de la criatura, su moción divina a la entidad física o material del acto; 4.º, Dios consuma la causación de la buena entidad material de la acción, y la criatura, además de secundar la acción física de Dios, consuma el pecado, como causa primera y única de él formalmente considerado.

d) *Conocimiento del pecado por Dios:* si el pecado *no es determinadamente* hasta la desviación *negativa* y la consumación libre por la criatura, es conforme a los principios tomistas que Dios no le vea con certeza sin atenderse a la desviación y consumación libres de la voluntad creada.

8. Enmarcación de esta doctrina en el tomismo

La esencia del tomismo por lo que se refiere a la causalidad y ciencia divinas parece quedar perfectamente salvada en estos esclarecimientos del mismo.

Primero.—Nada positivo o entitativo, en absoluto, se supone en estos esclarecimientos que suceda o pueda suceder sin ser causado por la libre causalidad divina o con anterioridad e independencia de la omnipotente y siempre eficaz voluntad libre divina *(esencia del tomismo en cuanto a la causalidad divina);* aunque se defienda en ellos que a veces, por un impedimento u obstáculo *negativo* de la criatura, pueda *dejar* de suceder algo libremente querido por Dios e iniciado infaliblemente por la voluntad antecedente y providencia general divinas, pero querido e iniciado por Dios como frustrable por la criatura

en cuanto a la prosecución final o curso pleno de realización *(aclaración tomista)*.

Segundo.—Por lo que se refiere al conocimiento o ciencia de Dios, se mantiene en esta nueva explicación que Dios ve y conoce todo lo contingente, en absoluto, en su propia causalidad eterna *(esencia del tomismo en cuanto al medio objetivo de la ciencia divina)*; aunque en esta explicación se precise más esto respecto a las tres distintas clases de futuros libres, del modo siguiente:

a) Los futuros libres queridos por Dios de una manera inimpediblemente eficaz los ve Dios en su causalidad eterna en cuanto causalidad, o, si se prefiere la expresión netamente tomista, en los decretos eternos *en cuanto decretos*.

b) Los futuros queridos por Dios de una manera impediblemente eficaz, pero realizados por que la criatura no los impida de hecho, los ve Dios en su causalidad o decretos eternos en *cuanto eternos*, es decir, en cuanto realizados o no impedidos por la criatura libre.

c) Los futuros queridos por Dios de una manera impediblemente eficaz que de hecho ha impedido la criatura por su defecto actual y con su obstáculo negativo, los ve Dios, como defectos e impedidos por la criatura en la prosecución de la línea del bien moral, en su causalidad o decretos eternos *en cuanto eternos*, es decir, *en cuanto impedidos* o no realizados por la criatura *(aclaración tomista)*.

La frustración parcial, por parte de la criatura, y libérrima, por parte de Dios, de la voluntad antecedente y de la providencia general divinas se hace, porque así Dios libremente lo quiere permitir, al poner la criatura libre un obstáculo *negativo* a ciertas mociones divinas que Dios ha querido y dispuesto como resistibles por la criatura, después que Dios ha iniciado inimpediblemente el acto para el que se dan estas mociones, y que puede proseguirse o no proseguirse libremente por la criatura hasta el fin en la misma línea moral en que ha sido iniciado por Dios, según la diversa reacción de la criatura misma.

Tales mociones divinas resistibles para la criatura por voluntad de Dios son siempre de suyo suficientes para que con ellas la criatura se mantenga hasta el fin en la línea del bien que Dios quiere con su voluntad antecedente, pudiendo la criatura con su acción, siempre falible, mantenerse en esa línea, en cuyo caso Dios va intensificando su moción según lo va requiriendo la perfección reciente del acto creatural, o abandonar dicha línea y colocarse en la línea del mal moral, en cuyo caso Dios prosigue su moción a la buena entidad física del acto hasta el fin del mismo, y la criatura consuma por su parte y ella sola el pecado.

En cualquier caso, Dios es siempre la causa de todo el bien y de toda la entidad positiva del obrar de la criatura, en tanto que la criatura es ella sola la causa deficiente de todo el mal moral de sus acciones.

Se insiste en hacer notar al lector que es equívoco e inexacto hablar, respecto a estos esclarecimientos, de decretos y mociones divinas *ineficaces, falibles* o *frustrables* por la voluntad creada. Toda moción y decretos divinos son infalibles e infrustrables. Pero lo son en cuanto a lo que Dios quiere que lo sean y como Dios quiere que lo sean. Hay mociones que evidentemente Dios quiere que sean infalibles o frustrables sólo en cuanto al comienzo de la acción, quedando al arbitrio de la criatura el frustrarlas en cuanto a la prosecución y remate de la

acción, puesto que vemos que así es de hecho, y no lo podría ser si Dios no quisiese que pudiesen ser tales. Bien entendido, podría tal vez decirse que tales decretos y mociones son *alternativamente* eficaces aun en cuanto a lo que parecen ser ineficaces: quiere Dios libremente que se realice la acción creatural si la criatura no pone obstáculos a su realización, y que no se realice la acción si la criatura pone el obstáculo, sin querer Dios infrustrablemente que la criatura ponga o que no ponga dicho obstáculo. Así, la voluntad de Dios siempre es eficaz no sólo parcialmente, sino en cuanto a todo.

Y esto es todo lo que, respecto a la causalidad y la ciencia de Dios, viene a afirmarse en estos esclarecimientos tomistas. Lejos, pues, de haber en ello claudicación alguna en el tomismo y lejos de hacerse concesión alguna al molinismo, parecen estos esclarecimientos un simple desarrollo y progreso lógicos y homogéneos del tomismo y, a la vez, un golpe certero al molinismo en su principal o, mejor, único reducto, consistente en la acusación falsa de supuesta falta de conciliación entre la doctrina tomista y el hecho de la libertad y del pecado humano. No llegaremos, en la actividad terrenal del entendimiento humano, a ver con toda claridad la solución de estas dificultades. Pero este progreso o desarrollo homogéneo del tomismo arroja mucha luz sobre ellas.

Como se tienen por base del tomismo en general unos principios metafísicos y un hecho existencial indiscutibles, que son los que hemos expuesto y utilizado en las pruebas directas de la tesis tomista, así se tienen también por base de este desarrollo y progreso otro principio y otro hecho indiscutibles. Este hecho es el de la resistencia de la voluntad humana a ciertas mociones divinas, resistencia que la voluntad unas veces hace de hecho y otras no. El principio es el enunciado por Aristóteles y Santo Tomás en diversos lugares [74]: "Secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem" *(In Sent.* 1 l.c.); que nosotros hemos traducido por "lo que basta para que una cosa sea, eso y sólo eso basta para que sea cognoscible por Dios", puesto que, particularmente para Dios, son unos mismos los principios de entidad y los de cognoscibilidad, o de ser y de conocer, en virtud de la reciprocidad entre el *ens* y el *verum*.

Parece también esto doctrina cierta de Santo Tomás. Al menos no se ha demostrado, ni será fácil demostrarlo, que sea contraria a sus principios. Por lo que respecta a la ciencia divina de los futuros libres, podrían verse las afirmaciones de estos esclarecimientos como implícitos en que Santo Tomás explícitamente enseña:

a) que el futuro contingente no es cognoscible *con certeza* en su causa segunda ni por Dios mismo: "Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa... Et sic contingens non subditer per certitudinem *alicui* cognitioni" (1 q.14 a.15);

b) que Dios no puede conocer los futuros contingentes en cuanto futuros, porque así no tienen ser: "Ex quo patet contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem sciri; cui falsitas subesse non possit; unde cum divinae scientiae non subsit falsitas nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus si cognosceret ea ut futura sunt" *(De verit.* q.2 a.12);

c) que tales futuros son conocidos por Dios sólo en cuanto pre-

[74] *Metaph.* lu c.1 n.5 (Bk 993b30); 1 q.119 a.1; *In Sent.* 1 d.38 q.1 a.4

sentes, o sea en el ser actual que tales futuros tienen en la eternidad divina, conociéndolos al mismo tiempo que son futuros para nosotros, o sea para las causas segundas sujetas a tiempo, antes que se realicen: "Cognoscit autem ea Deus ut praesentia sibi, aliis autem futura" (ibid., ad 6).

De todo esto parece desprenderse que, según Santo Tomás, y aunque él no lo afirme explícitamente, Dios ve tales futuros en su causalidad actual-eterna, en la cual están en virtud de la acción divina no impedida de hecho por la criatura libre al no poner ésta el obstáculo negativo con que podía haberlos impedido. "Ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura sed ea inspicit esse tunc quando sunt" (ibid.).

CONCLUSIÓN.—El lector puede haber visto que no se trata de ninguna corrección o cambio de principios o de conclusiones primarias en el tomismo, sino simplemente de afianzamiento y complemento, desenvolviendo sus indefectibles y fecundos principios con nuevas conclusiones secundarias que arrojen más luz sobre las dificultades que han de acompañar siempre cualquier solución sobre el misterioso problema del influjo de Dios, Causa primera universal en el obrar de las criaturas, causas segundas particulares. Estabilidad y vitalidad substanciales del tomismo, que no excluyen ni pueden excluir que se actúe indefinidamente la maravillosa virtualidad de sus inconmovibles principios.

En estos nuevos esclarecimientos no se supone que haya *nada falso* en el tomismo, sino que hay simplemente *algo incompleto,* como sucede con casi toda la permanente ciencia humana de los siglos lejanos según va progresando con nuevas luces el entendimiento del hombre. No se trata, pues, de *corregir,* sino de *completar*. Lo que en el caso se completa son los decretos positivos y permisivos de Dios, como medio objetivo de conocimiento divino, con la posición o no-posición de un obstáculo negativo por parte de la criatura, al cual se debe que algunos futuros libres estén o no estén físicamente realizados en la eternidad divina y sean, por tanto, cognoscibles para Dios en sus decretos eternos, causa necesaria de toda entidad positiva. Sin este obstáculo de la criatura, que no puede ser más que negativo, y sin la existencia de mociones divinas faliblemente eficaces por voluntad de Dios, no quedarán nunca satisfactoriamente explicados el hecho de la libertad creada y el hecho del pecado de la criatura.

Teólogos notables, de segura raigambre y filiación tomista, como, por ejemplo, el gran maestro P. Guillermin, no creían completa y definitiva la solución tomista respecto al medio de la ciencia divina sobre el pecado y respecto a la moción divina en la línea del mal moral creatural. Considerando dicha solución como la única aceptable, con gran sinceridad científica hacían a la vez resaltar sus obscuridades y deficiencias accidentales y estaban dispuestos a abrazar cualquier adición que auténticamente completase el tomismo accidentalmente en esta parte. Así han pensado muchos con fe en la posibilidad de progreso homogéneo indefinido de los principios tomistas. Sin duda que algo, al menos, de esta tan deseada luz arrojan estos esclarecimientos tomistas que ahora se proponen no como un cambio substancial ni como una corrección del sistema tomista, que ciertamente no los necesita, sino como un complemento y dilucidación accidentales.

La moción divina de sentido tomista, considerada en sus principios y conclusiones primarias, deshace todo germen de pelagianismo y semipelagianismo. La interpretación y desarrollo que en estos esclarecimientos se han propuesto, por lo que respecta a la línea del mal, evitan toda posible sombra o huella de jansenismo en la doctrina tomista. Una antología comparada de los grandes autores tomistas que han defendido la ortodoxia católica contra cada uno de estos grandes errores en particular pondría de manifiesto cómo las tendencias de estos grandes maestros apuntaban también en particular a cada una de las soluciones que aquí se han desarrollado, según el error o herejía contra los cuales se proponía cada uno defender el dogma católico.

El gran maestro y teólogo original Franc. Marín-Sola, O. P., es quien ha visto esta solución más completa y la ha presentado con admirable lógica y claridad. Nosotros no hemos hecho más que entresacar y repetir, para este resumen, algunas de sus principales ideas sobre el particular. Ni el autor de este *Apéndice* ni los responsables de esta edición bilingüe de la SUMA TEOLÓGICA de Santo Tomás proponen estos esclarecimientos como doctrina definitivamente incorporada al tomismo. Sólo se propone como digna de atención y de discusión, particularmente para los tomistas, puesto que fuera, o sin los principios del tomismo, la misma no tendría sentido.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE TERCER VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE ENERO DE 1959, FIESTA DE SAN JUAN CRISÓSTOMO, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, 8.ª ed., corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del excelentísimo y reverendísimo Sr. D. GAETANO CICOGNANI, nuncio de Su Santidad en España. 1958. LXXVI + 1409 págs. en papel biblia.—110 pesetas tela, 155 piel. En piel especial, 200 pesetas.

2 SUMA POETICA, por JOSÉ MARÍA PEMÁN y M. HERRERO GARCÍA. 2.ª edición. 1950. XVI + 800 págs.—(Agotada.)

3 OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON. Edición revisada y anotada por el P. Fr. FÉLIX GARCÍA, O. S. A. 2.ª ed. 1951. XII + 1799 págs. en papel biblia.—(Agotada.)

4 SAN FRANCISCO DE ASIS: *Escritos completos*, las *Biografías* de sus contemporáneos y las *Florecillas*. Edición preparada por los PP. Fr. JUAN R. DE LEGÍSIMA y Fr. LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M. 3.ª ed. 1956. XL + 872 págs., con profusión de grabados.—75 pesetas tela, 120 piel.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por el P. RIBADENEYRA, S. I. *Vida de los PP. Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historia del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la «Invencible»*. Introducción y notas del P. EUSEBIO REY, S. I. 1945. CXXVI + 1355 págs., con grabados.—(Agotada.)

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo*. Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 2.ª ed. 1955. XLVIII + 755 págs.—80 pesetas tela, 125 piel.—Publicados los tomos II (9), III (19), IV (28), V (36) y VI y último (49).

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por los Dres. D. LORENZO MIGUÉLEZ, Fr. SABINO ALONSO MORÁN, O. P., y P. MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. José LÓPEZ ORTIZ, obispo de Tuy. 6.ª ed. 1957. XLVIII + 1102 págs.—110 pesetas tela, 155 piel.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, arzobispo de Valladolid. 4.ª ed. 1956. XXXVI + 978 págs.—80 pesetas tela, 125 piel.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo II: *Jesucristo en su ciencia divina y humana, Jesucristo, árbol de la vida, Jesucristo en sus misterios*: 1) *En su infancia*. 2) *En la Eucaristía*. 3) *En su Pasión*. Edición en latín y castellano, preparada por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 2.ª ed. 1957. XVI + 849 págs.—85 pesetas tela; 130 piel.—Publicados los tomos III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo I: *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz*. Edición en latín y castellano, preparada por el P. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A. 3.ª ed. 1957. XII + 822 págs.—85 pesetas tela, 130 piel.—Publicados los tomos II (11), III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121), XIII (139), XIV (165), XV (168) y XVI-XVII (171-172).

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo II: *Confesiones* (en latín y castellano). Edición crítica y anotada por el P. Fr. ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A. 3.ª ed. 1955. VIII + 740 págs.—75 pesetas tela, 120 piel.—Publicados los tomos III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121), XIII (139), XIV (165), XV (168), y XVI-XVII (171-172).

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTÉS (dos volúmenes). Recopiladas y anotadas por el Dr. D. JUAN JURETSCHKE, profesor de la Facultad de Filosofía de Madrid. 1946. Tomo I: XVI + 953 págs. Tomo II: VIII + 860 págs.—Cada tomo, 70 pesetas en tela.

14 BIBLIA VULGATA LATINA. Edición preparada por el P. ALBERTO COLUNGA, O. P., y D. LORENZO TURRADO, profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1953. Reimpresión. XXIV + 1592 + 122* págs. en papel biblia.—En tela, 80 pesetas; en piel, 135.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Biografía*, por el P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Escritos breves y poesías*. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el P. LUCINIO